

# Cultura Educación y Sociedad

Indexada en: Publindex - Latindex - Ulrich's (Directorio) y Citefactor

Vol. 6 N° 1



UNIVERSIDAD  
DE LA COSTA  
1970

# EDMUND HUSSERL Y HANS BLUMENBERG G. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA\*

*Edmund Husserl and Hans Blumenberg. Toward phenomenological anthropology.*

Recibido: Febrero 4 de 2015 – Aceptado: Febrero 28 de 2015

Andrés Felipe Lopez Lopez\*\*

Universidad Pontificia Bolivariana  
Universidad de San Buenaventura

Para citar este artículo / To reference this article:

López, A. (2015). Edmund Husserl y Hans Blumenberg. Hacia una Antropología Fenomenológica. *Cultura Educación y Sociedad* 6(1), 25-62.

## Resumen

En la formulación de una Antropología filosófica que tenga como base científica la Fenomenología de Edmund Husserl (y de Hans Blumenberg) son identificables 4 cuatro elementos que hacen posible aceptar que el ser humano es tema de la segunda, son: 1. la búsqueda de los últimos fundamentos del conocimiento y de toda objetividad, aplicada al estudio del ser humano; 2. la *paradoja de la subjetividad* descrita por el autor en el primer y segundo tomo de su obra *Ideas* y en *La Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*; 3. La teoría de la intersubjetividad y 4. el hombre como unidad visible. Del primero y último de éstos trata este trabajo; se llevara la genética propia de la Fenomenología a la subjetividad histórica, esto es, a la historia de la razón.

## Palabras clave:

Husserl, Fenomenología, Blumenberg, ser humano.

## Abstract

Having a glance to proposals of philosophical anthropology, these had hold scientific grounds on the Phenomenology of Edmund Husserl as well as Hans Blumenberg there exist four identified components that have allowed to accept human beings as subject of phenomenology, firstly, the prime component is related to a research on the later bases of knowledge as well the entire objectivity is intended to be applied to human beings; with respect to the Second one it has seen to be a contradiction described by Edmund Husserl in the first and the second volumes of the Works: *Ideas*, *The Crisis of European Science and The Transcendental Phenomenology*, besides, the third component is referred to the intersubjectivity theory, then, the fourth component proposed the man as a visible unity. This research Project is based on as the first as the second mentioned component, therefore, it will lead essential genetic of Phenomenology towards historical subjectivity, in other words, history of logic.

## Keywords:

Edmund Husserl, Phenomenology, Blumenberg, Human beings.

\* Este artículo es producto de la Investigación vinculada al Grupo Epimeleia de la Facultad de Teología, Filosofía y humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, titulada "Vida humana fenomenológica Valoración de la posibilidad de fundar la Antropología filosófica sobre las bases de la Fenomenología trascendental" de (Edmund Husserl).

\*\* Doctor en Filosofía, Magister en Filosofía con énfasis en Investigación, Filósofo. Correo: pipelopezlopez@hotmail.com

## INTRODUCCIÓN (¿ANALÍTICA EXISTENCIAL O ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA?)

“Toda región objetiva se constituye en la conciencia”  
(*Hua III* § 149)

Hans Blumenberg en su investigación titulada *Descripción del ser humano*, cuenta que Husserl en el año 1931 en su viaje de conferencias por Alemania entre Halle, Fráncfort y Berlín emprende un esfuerzo por hacer frente a una amenaza que sufría su Fenomenología –las más importante dice el autor- abordando el tema de “Fenomenología y Antropología” del que se encuentran publicadas 14 páginas en el *Philosophy and Phenomenological Research II* de 1941 (Blumenberg, 2011, p.17)<sup>1</sup>. Sobre esto, en una carta a Roman Ingarden del 19 de abril 1931 –y una a Pfänder en el mismo año- advierte que tuvo que emprender la tarea de leer a sus *antípodas* Max Scheler y Martín Heidegger antes de empezar su gira de conferencias en las que se esperaba una aclaración sobre las relaciones entre su Fenomenología y la Antropología. A esa fecha, tres años atrás de Scheler se había publicado *El puesto del hombre en el cosmos* que era un texto con el que el autor se proponía hacer una muestra introductoria de la Antropología filosófica. Por su parte, frente a Heidegger, la posición crítica de Husserl estuvo debilitada por haber cometido el error de ser editor de la obra *Ser y tiempo* y haberla declarado como *fenomenológica*, no vio que, según el primero, a la pregunta por el ser se accede por la antropología de la analíti-

ca del *dasein*. Una lectura posterior de la misma obra produjo en Husserl una suerte de *espanto* y con él derivó un enfrentamiento evidenciado en sus cartas mencionadas arriba, justo con el que se consideraba el sucesor suyo en la Fenomenología. Husserl ve que gran parte de la obra de su vida que consistía en desligar de la experiencia su referencia exclusiva a procesos neurofisiológicos es puesta en terreno movedizo cuando en el seno de su propia escuela aparecía una idea de la conciencia como ligada a la naturaleza del ser humano y su posición en el mundo, y que por esa posición están determinadas sus reflexiones y conocimientos. Blumenberg (2011, p. 19) considera este hecho como la gran catástrofe de la Fenomenología y de la Filosofía misma y califica a Heidegger como el culpable del gran fracaso de la Fenomenología como escuela (2011, p. 296).

Esa tensión entre Fenomenología y Antropología no es de la década del treinta, estaba ya dada desde los mismos inicios del giro trascendental de Husserl, desde sus *Cinco lecciones* del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 en Göttingen (*Hua II*)<sup>2</sup> y la publicación de *Ideas I (Hua III)* en 1913 en los anuarios de Fenomenología, que fue el órgano de la escuela de Gotinga o *Sociedad filosófica*, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

1 Datos y materiales de esas conferencias se encuentran en Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserl*.

2 Remitirse a la bibliografía donde se encuentran relacionados los textos aquí citados según los volúmenes *Husserliana* y las respectivas ediciones en español. Dentro del trabajo será usada la forma *Hua* y el año de la traducción; cuando sea el caso de una cita textual, en nota al pie se escribe la cita original en alemán; cuando sea parafraseo el número de página de la versión en nuestro idioma, si ésta efectivamente existe, sino, corresponde al texto original. Para la cronología completa de los escritos, algunos textos *online*, otros materiales y documentos consúltese [husserlpage.com](http://husserlpage.com).

En esas investigaciones mencionadas –y otras no enunciadas en este momento- la *vuelta a las cosas mismas* estaba articulada en el marco de un *idealismo trascendental* surgido de los análisis de la “constitución” en contraste con el giro antropológico de la Fenomenología de Max Scheler que simultáneamente estaba en parte expuesta en su *Ética Material de los Valores* y en parte en *Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y del amor y el odio*, ambas presentadas a Husserl a principios de la segunda década del siglo XX.

Acerca de este problema en las conferencias aludidas, que tuvieron un marcado silencio sobre las motivaciones antropológicas de esa época, Blumenberg (2011, p.21) explica que Husserl reafirma la cimentación de la Fenomenología como análisis intencional de fundamentos últimos y no *sobre* las ciencias sociales, sino siendo ella en su sentido trascendental el fundamento como *Filosofía primera*; tesis sobre la que se examina a lo largo del trabajo de investigación del que deriva este artículo –y en ello consiste este último- la fundación de la Antropología filosófica, es decir, sobre las bases fenomenológicas en su etapa de madurez, no siendo la Antropología filosófica el cimiento, sino ésta fundada en la base mencionada en orden a establecerla no como empírica ni como *antropologismo* sino como *Antropología fenomenológica*, sabiendo que el mismo Husserl afirmó que la Filosofía como ciencia de la totalidad de las realidades no debe tener como tema preferente al ser humano, sino como tema tardío. Esto último se explica en que la investigación de Husserl tuvo como fin –como verdadera Ontología universal-

la *visión* de las esencias que tiene como última y primera perspectiva de dilucidación la conciencia pura, por lo que el camino de fundación y legitimación no son las cosas en sí primeras, sino los objetos como actos de conciencia; el trabajo descriptivo resulta entonces en la aclaración de la esencia de la conciencia para terminar en la formulación de que no hay absolutamente ninguna otra clase de conciencia que no sea la siguiente –como lo apunta Blumenberg (2011, p.143)-: *la captada como estructura operativa intencional*. La recusación del *hombre* como tema de la Fenomenología y así mismo la exclusión de la Antropología, se entiende también en que la primera en su nivel trascendental, destruye la oposición metafísica entre Dios y el hombre que afirma que solo el primero puede cumplir plenamente las funciones de la conciencia, ya que el fenomenólogo se autodefine precisamente por *realizarla*, no es Dios, pero se hace como *Él* viviendo como si fuera inmortal. El *telos* de la humanidad entera, como *telos* espiritual, es una idea infinita a la que “arcanamente” tiende el devenir del espíritu<sup>3</sup>, en el que la humanidad finita abandona su estado limitado, por una humanidad creadora en la que la Filosofía ejerce su principio rector si se erige como Filosofía auténtica (Husserl, 1969); esto es, cuando el espíritu supera la ingenuidad de concebirse como volcado solamente a las co-

3 Bajo ese principio es posible construir una *Filosofía fenomenológica de la Historia*, que averigüe el sentido de la vida y la comunidad humana en toda su globalidad, las rutas que ha tomado *el hombre* y las que pueda tomar, y aquella que es la auténtica teleología inmanente a los sujetos racionales. Ésta es precisamente una tercera intensión que vertebró este escrito, la primera es la Antropología fenomenológica, y la segunda, hacer más claros algunos aspectos de la Fenomenología trascendental –al menos hacerlos más *digeribles*-.

sas exteriores porque ellas son el último término de su intencionalidad, por la actitud genuinamente filosófica de permanecer consigo mismo y por la que se descubre hacia dentro el sujeto como vida de toma de conciencia donde el mundo adquiere significado y validez. La Filosofía entonces viene dada como un acontecimiento inevitable del escalón más alto de todo hombre: la toma de conciencia y de responsabilidad universal.

El ser humano en la Fenomenología solo es auténticamente hombre en la medida en que la razón es su realización y su proyecto más intenso, no su renuncia. La razón no es un rótulo, ni un órgano ni una facultad, sino el valor límite del ser humano y la tarea original de todo filosofar radical; la razón científica-teórica, práctica y valorativa. Dice Husserl en una nota que cita Walter Biemel en el prólogo de su edición a *La Idea de la Fenomenología (Hua II)*, del 25 de septiembre de 1906, que:

En primer lugar, mencionaré la tarea general que tengo que llevar a cabo si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica y de la razón práctica, de la razón valorativa en general. No podré vivir de un modo verdadero y auténtico mientras no me aclare a mí mismo, en rasgos generales, lo concerniente al sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista principales de una crítica de la razón; mientras no haya pensado, trazado, comprobado y fundamentado un esbozo general de ella. He soportado ya suficientemente las torturas de la falta de claridad, y de las dudas que vacilan de aquí para allá. Tengo que llegar

a una firmeza interior. Sé que ahí han naufragado grandes genios, y si quisiera yo compararme con ellos, tendría que desesperar desde el comienzo (Szilasi, 1973, p.21-22)<sup>4</sup>

Blumenberg también, como tesis propia, dice que no considera el tema de la intersubjetividad como uno en el que quepa el anclaje de la Antropología (2011, p.25-26) –con lo que no estoy del todo de acuerdo- e interpretando a Husserl dice que ésta es una minimización de la Filosofía puesto que la Fenomenología puede lograr más que una mera comprensión del hombre en el mundo en su estado biológico y psíquico, así como la idea –que si comparto del todo con Blumenberg- de que el ser humano como tema filosófico comporta el problema de devolverse a un terrero superado por la Fenomenología que es el del *positivismo*. Lo que Husserl quiere indicar, a mi entender en este asunto, es que las aspiraciones de la Fenomenología son tan altas como el respeto al *estatus* de las esencias, que es superior de suyo a una explicación del hombre como cosa, así por ejemplo la *razón* de la que

4 La cita la extraigo de la obra *Introducción a la Fenomenología de Husserl* de Wilhelm Szilasi, cuyo título original es *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, de la que se dispone traducción por Amorrortu editores, Buenos Aires en 1973 de Ricardo Maliandi: “An erster Stelle nenne ich die allgemeine Aufgabe, die ich für mich lösen muß, wenn ich mich soll einen Philosophen nennen können. Ich meine eine Kritik der Vernunft. Eine Kritik der logischen und der praktischen Vernunft, der wertenden überhaupt. Ohne in allgemeinen Zügen mir über Sinn, Wesen, Methoden Hauptgesichtspunkte einer Kritik der Vernunft ins Klare zu kommen, ohne einen allgemeinen Entwurf für sie ausgedacht, entworfen, festgestellt und begründet zu haben, kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben. Die Qualen der Unklarheit, des hin- und herschwankenden Zweifels habe ich ausreichend genossen. Ich muß zu einer inneren Festigkeit hinkommen. Ich weiß, daß große Genien daran gescheitert sind und wollt ich mich mit ihnen vergleichen, so müß ich von vornherein verzweifeln” (Szilasi, 1959, p.5).

trata constituye al ser humano, pero no es un producto suyo, no está sujeta de manera exclusiva a la estructura de la *physis* orgánica: acerca de ello, Ricoeur en *Sí mismo como otro* (1990, p. 163) hace depender su antropología de una fenomenología hermenéutica como ontología actual sin concentraciones ontológicas y teológicas, dado que entendió el argumento acerca de la *no* absoluta relatividad de la razón al mundo fáctico como una inclinación a la teología. Por otro lado, en este tema se encuentra una cierta proximidad entre Husserl y Max Scheler con la noción de *espíritu* dado que bajo la concepción de este último (1938, p.16), el hombre –si bien pertenece a la serie vital de los organismos vivos- posee un principio no reducible a lo biológico situándolo en la posición más alta del ser que determina de su lado su esencia y su puesto singular en el Cosmos y que no es la inteligencia y/o la libertad, sino la razón, a la que Scheler designa como *espíritu* (1938, p. 55), por lo que el hombre como persona lo define el filósofo como *el centro activo* de la manifestación fenomenológica del espíritu. De éste, el filósofo alemán, dice estar convencido que es ajeno a la vida biológica y al principio de evolución. Esa misma explicación con los matices en uno y otro diferentes, se encuentra en Aristóteles, para quien en la pretensión de universalidad consideró que la razón es independiente al individuo sin dejar de decir que la aparición de la misma se da en este último. En Descartes la universalidad es reemplazada por la evidencia absoluta de la conciencia de sí en la que la conciencia de la propia finitud contiene de suyo la negación lingüística, no lógica, de la idea de infinito, por lo que esa idea no pudo haber sido un producto del *yo* consciente con una po-

tencia limitada, tenía que ser producto del *ens infinitum*.

## ENTRE LA CONCIENCIA Y EL DASEIN.

Acerca de la evaluación de por qué no se puede elaborar una Antropología fenomenológica basados en el *dasein* de Heidegger, se afirma con Husserl que es en cierta medida debido a que como la Fenomenología se pregunta por toda conciencia posible y por medio de ésta por la esencia del mundo, el ser humano *factico* y contingente queda fuera del marco puesto que en la objetividad última el ser humano como conciencia *humana* y *mundana* no es el último arbitro de cualquier objeto posible. Blumenberg dice taxativamente frente a este tema –sobre el que ya advertí no coincidir del todo con él al respecto, pero sí en lo segundo- que, primero, la intersubjetividad no es el anclaje más seguro para una Antropología dentro del sistema de Husserl (2011, p.25) y segundo, que la “esencia” que persigue su Fenomenología es superior a la que logra la Antropología, porque se trata es de todo ente en general; así por ejemplo la razón constituye al ser humano, pero no es una elaboración suya. La razón, esto es, la intencionalidad cumplida, no puede ser concebida como exclusiva a las condiciones de una *physis* orgánica; el ser humano viene a ser un órgano de la razón, no ésta un órgano del ser humano (Blumenberg, 2011, p. 63). Esa tesis según el análisis de Blumenberg es resultado del *cartesianismo* de Husserl que no le permite admitir la Antropología como tema fenomenológico; si bien no rompe el vínculo entre el intelecto y el cuerpo, para él la facticidad natural del ser humano no es condición del “pienso” pero sí le da un lugar en la misma naturalidad.

Para el Fenomenólogo es un *peligro* la Antropología porque lo puede hacer sucumbir en *una* conciencia, y no en la evidencia universal de la certeza de sí del *cogito*. El hombre es racional, más porque es un yo, y menos por ser un órgano vivo contingente. Se explica también así la posición de Blumenberg acerca de que la intersubjetividad y el concepto de “apercepción” no son un elemento de validación de la Antropología, debido a que lo apercebido en *otro* cuerpo no es necesariamente el cuerpo humano, sino *otro cuerpo*; y si bien es cierto –y en ello es en lo que coincido con éste– que la *visibilidad* del cuerpo es esencial en el ejercicio intersubjetivo, téngase en cuenta cómo el concepto de *objeto* de experiencia según como lo entendemos de Husserl no se reduce a lo físico, por lo que para que *otro* sujeto sea conmigo constitutivo de intersubjetividad el elemento nuclear es que cumpla con la condición de ser un sujeto trascendental que cumple de suyo, una *equivalencia* conmigo que soy *otro yo* trascendental, que significa que debe ser capaz de reflexión y de construir conmigo un *mundo objetivo*. Expliquemos ahora el “yo llevo a los otros en mí” al que se refiere Husserl (*Hua VI*) e *imaginémonos* un solitario absoluto –aunque ello sea un delirio–, cómo si bien no tiene conciencia de ser percibido por *otros*, ni tiene relación con *otros* como para saber cómo es el mundo para ellos, él en su certeza de sí tendría que preguntarse por su génesis y por su llegada al mundo en el que vive, que lo conduce a los “otros posibles”; siendo posibles o reales los *otros*, están dentro del nivel de mis constituciones al que Husserl denomina *esfera de mi propiedad*. Aún en la soledad filosófica más radical llevo a los *otros* en mí, en mi historia. Y lo que está dado en mi esfera propia, si es dado en

la esfera de propiedad de los *otros*, constituye el mundo objetivo. Ahora, si yo “caigo” dentro de la esfera de propiedad de los *otros*, no por ello está asegurado el mundo objetivo en términos científicos, *ellos* y *yo* tenemos que ser capaces de hacer Fenomenología. Se entiende en cierto orden, cómo es que la intersubjetividad no es del todo la entrada de la Antropología dentro del marco estudiado, y es porque los análisis llevados a cabo por Husserl a este respecto están en orden a la objetividad del ser; su propósito es el de la fundación de la ciencia para la cual tienen que existir *otros* meditantes y experimentantes como sujetos de evidencia de las experiencias particulares. Los *otros* meditantes son la *referencia* de mis experiencias en orden a esclarecerlas como adecuadas o como alucinaciones; *yo soy* para los *otros* un lugar de evaluación de si no están fantaseando.

El fenomenólogo se pregunta por el *sentido*, pero no se lo pregunta al *dasein* porque éste da un sentido vago de ser precisamente eso, un *dasein*, y que no da, ni puede nunca dar el sentido y el significado de todo ser. Heidegger presupone el ser y se pregunta por su sentido *en* el mundo, Husserl pone al ser en la invariancia de ser y no ser (Blumenberg, 2011, p.48); y es precisamente porque al meditar se descubre como no siendo en ningún caso otra cosa, que con Husserl afirmamos que la conciencia no puede ser un fragmento del mundo, si fuera así la subjetividad en el ser humano por ejemplo, no hubiese llegado a designarse como *ego*, se hubiese designado como cosa entre cosas y no como un *yo* constituido y constituyente en la medida en que todos los objetos de experiencia son trascendentes, están fuera de mí; *yo no soy* esas cosas ni existo como ellas

ya sean animadas o inanimadas; no se reconocen como historias fluyentes particulares e individuales, ni los animales ni las rocas ni los árboles. Husserl a diferencia de Heidegger, por vía de la *reducción fenomenológica*, suspendió la creencia en el ser por la que encontró como principio de todo conocimiento la actividad intencional del *ego*. Sin esa actividad nada sería mentado porque nada sería experimentado o pensado.

El *ego* puro de la actividad intencional es un *ego perturbado*, esa característica no hace parte de la estructura de esos otros seres animados e inanimados del mundo. Esa perturbación es una constante primordial formal (Blumenberg, 2011, p.59); la conciencia así es un sistema de autoestabilización y autorregulación, un poder seguir siendo ella misma no como captando un tiempo ya dado, sino configurando el tiempo en su propio flujo: dice Ludwig Landgrebe (1968, p.94-95) que la efectuación de la *conciencia constituyente originaria* no es un acontecimiento que suceda en el tiempo, sino, aquello en que solamente se forma el tiempo, aquello que otorga en general sentido a todo hablar del tiempo y de las estructuras temporales de cualquier orden. El flujo originario de la conciencia o *subjetividad absoluta* como la denomina Husserl, indica su autoconstitución desde el estrato más bajo que es la primera intencionalidad, entendida ésta como efectuación subjetiva, capaz del retroceso sobre sí misma que es el estrato más alto, y del que derivan la autoresponsabilidad y responsabilidad universal o dimensión ética de la conciencia. Husserl descubre lo anterior en orden a que toda conciencia necesita una primera efectuación por un sujeto efectuante, y esas funciones son halladas gracias al

análisis de las objetividades constituidas en actos constituyentes. En otras palabras, todo tiempo mentado necesita una conciencia de sucesión y flujo temporal; *la conciencia interna del tiempo es el a priori del tiempo* porque no tendría sentido hablar de sucesión, duración y transcurso si quien *siente, vive y mide* el tiempo, no se experimenta a sí mismo como unidad que fluye. Un poco más sobre esto, Miguel García-Baró establece que:

La consideración de una vivencia aislada es siempre una consideración malamente abstracta, pues no tiene siquiera sentido intentar aislar *una* vivencia. No sabemos ni podemos saber dónde empieza y dónde termina una vivencia, porque verdaderamente la *corriente* de la conciencia es una *continuidad*, y no un collar de entidades partidas las unas respecto de las otras y luego unidas al mismo todo por algún vínculo heterogéneo a ellas mismas [...] La continuidad de la vida [trascendental] aparece claramente en contraste con la discontinuidad fundamental de las cosas del mundo (1998b 43-44).

Volvamos al problema de la empatía. Para Blumenberg ella no puede ser el pilar de una Antropología fenomenológica en razón de que en la búsqueda de los enunciados objetivos y científicos del mundo, la tesis de la empatía y la intersubjetividad argumenta la necesidad de los requisitos objetivos compartidos de las subjetividades, indiferentes a la constitución física donde tienen lugar esas subjetividades; Husserl en el § 56 de sus *Meditaciones Cartesianas* dice que los *otros* son mónadas que son para sí mismas exactamente como *yo* soy para mí mismo, planteándose para

nosotros el problema de si la adquisición de una ciencia universal depende de que todos los *egos* sean *fenomenólogos*, ser sujetos de *ἐποχή* y *meditación*. Pese a la gravedad del tono de estas últimas tesis que pueden llegar a sonar sectarias, la esperanza de Husserl no es fundar un sistema filosófico del que él sea el profeta, sino la fundación de una *Filosofía primera universal* de la verdad, que es la vocación misma de todo filosofar. En este punto puede encontrarse una puerta de entrada a la Antropología dentro del marco de la Fenomenología, cuando en la *Crisis de las Ciencias europeas* (*Hua VI*) en el § 54 dice que no es un *solipsismo* su regreso a la conciencia absoluta porque ella refiere en dirección opuesta a la necesidad de *otros* no humanos que hagan ese regreso como conciencias de sí, el cual, no puede ser hecho por cualquier clase de especie viva, sino solo por sujetos corporalizados en la especie *Homo sapiens sapiens*, porque todo ser humano en el mundo lleva dentro un *yo* trascendental que indica que pese a la gran incomunicabilidad de la intimidad, como sistema de mónadas trascendentales por la vía de la mediación, pueden llegar a determinar que significa “yo pienso” en cada uno.

Ahora bien, el mismo regreso a la conciencia de sí lleva a pensar que la presentación de los otros en sus cuerpos por la que *yo* los reconozco, es la segunda instancia de un *a priori* antecesor de la conciencia: el *otro*, que como *yo* es consciente de sí haya o no haya pasado por mi percepción; la conciencia de sí, precisamente porque es individual y solitaria –algunos dirán solipsista– se encuentra a sí misma como siendo una y la misma, no varias cosas a la vez; las *varias cosas* serán otras conciencias de sí particula-

res y simultaneas, pero en cada uno el *cogito* tiene la forma de ser iteración del pienso primigenio. *Ellos* y *yo* no somos microuniversos cerrados sino la subjetividad general, que por formas de reconocimiento mutuo nos constituimos en *semejantes* en un mismo tiempo, cada uno con su corriente de temporalidad que junto a la mía forma la universalidad del tiempo intersubjetivo. Hay una forma especial del reconocimiento y de comunización de esos microuniversos de experiencias que logra *el* funcionar juntos y verse en los *otros* como *otro* para el *otro*, esa forma es la de ser *seres humanos*, que expresa la exigencia de la *Filosofía autentica y perennis* para cualesquiera universo en el tiempo y en el espacio: la hominización en un rincón del universo que ahora llamamos *Tierra* es un requerimiento de la razón, la subjetividad necesaria dada en una contingencia de la naturaleza, o por principio, en varias contingencias así no tengamos evidencia ahora de ello. En estos términos el sujeto trascendental se objetiva en el mundo en virtud de su cuerpo, cuya *physis* específica, más que ser la de la especie *homo* tomada solo en su bio-estructura, es la especie *homo* de *almas* o *egos*, en la medida en la que la subjetividad no depende de un cuerpo como instancia episódica, porque con la muerte de éste también moriría ella.

Husserl parece llamar a despertar a los seres humanos de su sueño factico como único campo de vida consciente, a la identificación como *almas* y *mónadas* de una coexistencia trascendental; cuyo despertar se da en la meditación fenomenológica que lleva hasta el último fundamento de toda validez, de todo mentar y de todo significado, que es la certeza de sí y mis funciones, y que es de su lado el

sentido de toda la historia como historia de la Filosofía, que no está centrado en el ser humano pero que sí se realiza en él porque es el sustrato del sujeto teórico, puesto que él se *entera* de las cosas más de lo que lo hace una medusa (Blumenberg, 2011, p.83) en la medida en la que solo él por la comunización de experiencias de *egos* meditantes puede elaborar un sistema de experiencias como experiencia optima en la que están dados todos los atributos de las cosas (*Hua XIV*, p.135). Se entiende de estas afirmaciones que Husserl sostenga que el ser humano es órgano de la razón, sin por ello estar declarando que ésta este restringida a la productividad de los órganos de la percepción; de acuerdo con Husserl –a mi entender, y en ello estoy de acuerdo- más que a su estructura como un ser vivo, es a su constitución sincrónica y diacrónica de la intersubjetividad a la que se le debe la tarea histórica dentro de la trama de la razón, y que viene –esa intersubjetividad- a determinar incluso la misma estructura biofísica. Su constitución intersubjetiva entonces lo hace apto para desarrollar tareas infinitas y lo hace imprescindible en el mundo; el mundo solo *es* si hay seres humanos en él, solo es imaginable como un mundo en evolución y como reino de organismos porque él ha evolucionado hasta llegar al nivel del ser humano, así como en el *hombre* desde la infancia de la humanidad entera hay una evolución de la experiencia hasta constituirse en ciencia; entendiendo esto desde el marco de su *Crisis de las ciencias europeas* en la que explica que toda ciencia verdadera cae en la exigencia de un *ego* meditante capaz de *reducción trascendental*.

Vemos hasta aquí la ostensible distancia que hay con la analítica de la

existencia de Heidegger en la que no se puede fundar una Antropología fenomenológica en primera instancia, porque las tesis de Heidegger no son de la Fenomenología –y sobre esto volveremos más adelante- y en segunda, porque la facticidad comporta la circularidad de *ahí*, en orden a que la pregunta por el sentido del ser formulada por éste no resuelve el problema del sentido sino que lo pone en un *ahí-ahí-ahí* [*da, da, da...*] con el que no puede iniciarse, ni desarrollarse ni terminar ninguna Antropología de validez científica; también porque solo está abordando el problema del sentido desde la referencia a la subjetividad en virtud de estar en un cuerpo vivo, terreno ya ganado por la Fenomenología trascendental de Husserl que dilucida todo sentido y todo significado en el fundamento último que es la actividad intencional del *ego* que medita. La Antropología fenomenológica debe ser reflexiva para que conduzca al ser humano a identificarse con la teleología universal de la razón y como él ayuda a realizarla; es decir que el hombre como sujeto mundano es visto como *funcionario* de la subjetividad trascendental. Hecho que está lejos de la facticidad peatonal, existenciaría y contingente que propone Heidegger. Bien dice Blumenberg (2011, p.87) que de la facticidad no se sigue nada, mientras que del *yo* trascendental se sigue que el *yo* no se puede pensar como un *yo* no pensante, se sigue toda constitución de sentido: el mundo si *yo* me fuera de él seguiría ahí, estaría lo mismo si estoy o no en él, es autónomo en su realidad, pero es relativo en su ser mentado, en su valor y significado. Bien se pregunta Husserl en su *Crisis de las ciencias europeas* en el § 71 cómo es que *yo*, cómo es que todos nosotros tenemos en una permanencia, conciencia del mundo; superando así la

mera integración de las cosas externas en una descripción de constatación pero no de constitución. Lo imprescindible de esa descripción no es verla únicamente en el horizonte de una conciencia mundana, sino como operación subjetiva de una humanidad, sujeto de experiencia; sobre esa humanidad a continuación, afirmese que, en ella la trascendentalidad no está velada como pudiéramos decir de manera convencional que lo está el alma en el cuerpo. Esa humanidad por ser sujeto de una conciencia iterada asegura la validez de las tareas infinitas características del verdadero filosofar, que en la soledad meditativa acepta su finitud contingente psico-física, pero que halla en los otros la posibilidad de una experiencia que se extiende sin fin: la infinitud que se expone en la finitud del *ego*, ratifica la necesidad de la Filosofía como ciencia de todos los tiempos y todos los mundos posibles. El *yo* trascendental, siendo fenomenólogo, acepta su finitud-infinitud en la medida en que su meditar se extiende en el meditar de otros *egos* filosóficos.

Se debe renunciar –siguiendo a Husserl en ello- a la creencia del mundo que no surja de la intersubjetividad, sino de su localización espaciotemporal. Renuncia que Heidegger no elabora y por esa razón se pierde en la búsqueda de sentido sin haber hallado su génesis, que no es de suyo mundanal, sino subjetiva. ¿Para qué preguntarse por el sentido del ser en el mundo si es impensable que *yo* sea un ser humano en la contingencia sin ser precisamente un *ser humano*, un *yo*? Correcto es decir a esta altura de la investigación por ejemplo, que la experiencia del *otro* significa poder *imaginarse* como polo de referencia de las afecciones y operaciones de una intencionalidad que

no es la mía, por lo que el mundo de los objetos no es solo mío, y porque no es solo contenido de una conciencia es que se lo designa en su objetividad. *Esos otros* además son indicaciones de la libertad y ésta que ellos no son alucinaciones sino *realidades*, porque por ejemplo el espacio que ocupo o que quiero ocupar viene a ser ocupado por *otro* por medio de su corporalidad. Si violento su espacio lo cosifico y destruyo. Volviendo al problema de la intersubjetividad como lugar de Antropología fenomenológica, con lo dicho, puedo explicar con más claridad por qué no estoy del todo de acuerdo con Blumenberg en la tesis de que aquella no sirve para fundamentar dicha Antropología: es necesario anotar en el camino que lleva la investigación, que viniendo a tomar la conciencia en el ser humano, si varios temas se escapan de su intencionalidad estructural al menos en la forma de ser vividos directamente, empero, sí son *constituidos* porque los *vemos* en *otros*, como es el caso del origen de la corriente de la conciencia, a la que en actitud natural y psicológica ubicamos desde el sujeto todavía no nacido en el que vemos impulsos y sedimentaciones primitivas, por las cuales podemos analogizar ya en actitud filosófica, que cada uno de nosotros se ha constituido de esa manera. Acerca del fin de la misma corriente, al menos en su estado mundano, nos enteramos porque vemos que los *otros* mueren. Esas experiencias del comienzo y fin son directamente imposibles; y si bien correctamente señala Blumenberg –aunque en otro sentido (2011, p.132)- que nadie presencia su nacimiento y su muerte sino el de *otros*, por los que se analogiza esos hechos hacia sí mismo, Blumenberg se ha olvidado de que el presente fluyente de conciencia es fenómeno de su origen: así como *yo* soy

en este momento una unidad de estadios existenciales de posibilidad, y el recién nacido es núcleo *antepredicativo* y pasivo, el *yo* para que genéticamente haya podido surgir, tuvo que haber partido de un estadio *pre-intencional* –como centro de energía pasiva- del cumplimiento de la teleología; luego, *yo* llevo la muerte en mí, *yo soy* en cierta medida, una tensión, una muerte cumplida en la hora de la que nadie escapa; ella se conoce a través de todo fracaso, en el desastre de un amor incumplido, de un sueño o de un propósito nunca alcanzado.

## YO INTENCIONAL VERSUS DASEIN

El concepto de *facticidad* formulado por Heidegger se contrapone al de “yo” descrito por Husserl; mientras éste tiene certeza de sí y de su dimensión trascendental, aquel se preocupa por sí y por la autenticidad de su vida contingente. Cuando el *yo* trascendental de Husserl se nos presenta como sujeto de tareas infinitas, el *dasein* de Heidegger se queda atrapado en la conciencia de ser un sujeto mundano. El *yo* trascendental de Husserl restituye aquel estado descrito en el libro del *génesis* donde Dios y el hombre se *paseaban* juntos; restablece en el hombre como conciencia humana la condición de *ser como dioses*; la metáfora del primer libro del *pentateuco* bien puede analogizarse con lo que ocurre a la razón cuando se queda atrapada en la actitud natural: no darse cuenta que por ser *conciencia humana*, el hombre, *ya es como Dios*; como razón humana es el *ens* del *labor infinitus*. Cuando en la figura literaria de la serpiente se pone la acción de imprimir en la inteligencia la idea de *distancia* entre uno y otro, se indica metafóricamente lo que Husserl explica cuando vivimos sumidos en

la actitud natural como si ésta fuese el último término de la conciencia: que el mundo *es* independiente de las funciones dadoras de sentido y de valor. La conciencia humana *ya era como Dios*; el *yo* trascendental o el verdadero filósofo, el de las meditaciones, reflexiones y retrospectaciones, aun cuando participa de la naturaleza finita en un cuerpo biofísico, vive como si su vida nunca terminara y se dedica a labores que son las propias de aquel que va a atestiguar el límite teleológico de la razón; vive como funcionario de la consecución más alta de la razón aun cuando sabe que se va morir; como cita Guillermo Hoyos Vásquez (2009, p.427) de Theodor Adorno: *la filosofía cuanto más inútil tanto más filosofía*.

La teoría del *ser ahí* de Heidegger no se puede considerar como Antropología en un nivel de pensamiento fenomenológico porque el ser humano es más una *vida* que un *ser en el mundo*; una *vida intencional, atenta, de toma de conciencia*. Como señala Husserl (1969), el hombre según la buena y antigua definición, es el ser viviente racional, por lo que en un sentido amplio del término *racionalidad*, no solo en su esfera cognitiva, sino práctica y valorativa, también el negro papúa *es* hombre y no animal, porque en él también se hallan fines y actos reflexivos orientados a las posibilidades del entorno; así como el negro papúa y el hombre en general son un escalón avanzado en un orden zoológico dentro del reino animal, así mismo la razón filosófica, esto es, *la intencionalidad cumplida, la conciencia en sus esferas de expansión*, es el nuevo escalón de la humanidad. La razón es lo humano de la humanidad superior, en tanto que la reflexión y/o el descubrimiento hacia dentro, es la única vía para que pueda

el hombre bastarse a sí mismo identificándose como *iteración* del *telos* espiritual inmanente a la especie *homo, ego* intencional terrestre; el hombre así, se va tornando paulatinamente en *hombre nuevo*: una vida de tomas de posición, de toma conciencia y compromiso ontológico con éstas.

La Filosofía, a la luz del pensamiento de Husserl, es el nivel de profundidad más hondo del pensamiento y la esfera más alta de expansión de la conciencia. En este orden, visto así el ser humano, no es solamente *bios*, ni solo *ser en el mundo*, ni solo *ser para la muerte*, ni solo encarnación de espíritu, ni solo aquel que se proyecta, sino *aquel* que por antonomasia está por venir como constitución de sentido, por lo que el hombre, que proviene de una indeterminación, está llamado a la indeterminación de un *telos* que no acaba sino en la idea límite de Dios, y con la cual podemos pensar en una nueva indeterminación, o en nuevos campos de penetración del rayo de luz de la intencionalidad cumplida. El *existencialismo*, y la hermenéutica del *dasein* de Heidegger, nos deja, a los hombres, como determinación en medio de otras dos determinaciones, o lo que es lo mismo, entre lo finito y lo infinito de la existencia y la muerte estamos nosotros condenados a no ser más que una inmediatez existencial. Pero, yo me encuentro ya siendo, no por las *precomprensiones* y los entendimientos supuestamente dados previamente, sino porque al menos una vez en la vida tuve que estar en mi propia compañía, designándome como *ego* que constituye precisamente toda posibilidad de ser. Resáltese, cómo Miguel García-Baró se pregunta y explica, en uno de sus escritos más recientes:

-“intencionalidad de la conciencia”- (...) ¿De qué hablamos? Hablamos del modo, extraordinariamente admirable, inagotablemente admirable, en que nuestra conciencia, nuestra vida, revela el valor, la existencia y el contenido de todo cuanto es, a la vez que quizá también encubre y desfigura muchas cosas. Cuanto existe y es importante, cuanto no existe y no es importante, se nos presenta, se nos manifiesta de alguna manera. Lo que se nos presenta podemos llamarlo también, con un término clásico, *la totalidad de los fenómenos*. Cuando hablo de “conciencia” me refiero, justamente, a la presencia, a la revelación o manifestación de esta totalidad de los fenómenos. Una manifestación que a su vez es patente. La conciencia de las cosas es al mismo tiempo conciencia de sí misma, auto-conciencia (2013, p.134).

Según Heidegger, no debería confundirse ente y ser; se ha olvidado el pensar y el ser cuando se ha primado el conocimiento, en tanto que ente y objeto son formas determinadas del ser pero no la esencia misma. El olvido de aquella diferencia deriva de haberse olvidado de que pensar y conocer son cosas distintas. Pero, desde Husserl se entiende (*Hua VI*), que la unidad de la vida humana encontrada en el examen de los últimos fundamentos, como vida que fluye en un tiempo inmanente, debe llevarnos a la consideración de la noción de razón no como aquella dimensión de cientificidad positivista, sino como dimensión unitaria y/o unificadora de los logros científicos, culturales, teóricos, prácticos y valorativos. La crisis de la vida y de las ciencias no es la esfera científica misma, si no, haber sido ciegos al hecho de que la razón encierra en un solo dominio todo

lo posible; esa ceguera se debe a concebir el mundo como una totalidad de objetos que tiene *sentido* por sí misma, y no por un acto general que le da su valor. La verdadera Filosofía, y para este caso, la verdadera Antropología con bases fenomenológicas, *es la que se atreve a pensar lo que todavía no es*; el *telos* de la humanidad todavía no ha sido, el valor límite de la intencionalidad no ha sido alcanzado. Heidegger (2005) dijo que la ciencia no piensa, que pensar es cuidar; y no se entiende mucho cómo pudo hacer esa afirmación cuando el que había sido su maestro ya había restablecido la Filosofía como ciencia en el significado mismo de llegar a los problemas en un nivel de profundidad tan hondo, como encontrarse con el primer fundamento genético de todo lo mentado.

Si bien hemos definido en parte al ser humano desde la Fenomenología, y esa precisión refiere al *yo*, debe ampliarse la añadiendo que la identidad trascendental es a su vez una identidad formal (Blumenberg, 2011, p.131), es decir: la certeza de sí comporta el recuerdo de que antes he sido capaz de pensarme, como la certeza de que actualmente soy *yo* mismo el sujeto del recuerdo y de lo recordado; esto último deriva de la capacidad de entender qué significa cuando el sujeto dice “yo”, que encuentra en los *otros* otra certeza además de la propia y que alimenta a esta última, que es la que consiste en lo infalible de ser experimentado por *otros*. En otras palabras, además de la conciencia de sí, tenemos conciencia de estar en ella cuando por ejemplo *quedamos* en la memoria de los *otros*, somos guardianes de la memoria y no negamos la historia; o por ejemplo cuando, como filósofos, nos hemos dedicado tan visceralmente a la tarea que

nos hacemos *escuelas* u objeto de discusiones, o se inmortaliza nuestro nombre en el papel o un alumno nuestro mejora o amplía lo que ya habíamos pensado. Lo humano así debe siempre adoptar la forma de lo histórico, de la evolución de la razón; sin ello aparece la correspondiente antípoda: la barbarie. Por ello el modo humano y auténtico de vivir es el de la autoclarificación a la que no se accede –y en la que hay que aceptar un *monismo metodológico*– sino por vías de la meditación, de la retrospectión, las cuales no se afinan y afilan sino por la vía filosófica: ¿Cómo es posible que *yo* sea? ¿Cómo es que estoy aquí y ahora? ¿Cómo es que puedo pensarlo? ¿Cómo es que puedo nombrarme y definirme como *uno*? ¿Por qué *yo* y no *otro*, y no una cosa? ¿Cómo se *constituye* en mí el universo? En este marco se entiende un poco más el rechazo a la Antropología por parte de Husserl: el que hace el trabajo infinito, el *hombre* de las tareas que no se acaban, no es tan importante como la tarea misma; lo que no está indicando un desprecio por el ser humano sino que en las preguntas últimas de la Filosofía como cosa entre cosas el ser humano no interesa, en la medida en que la actividad misma del filosofar llevada a su nivel más alto con el radicalismo que demanda Husserl, requiere la renuncia a la personalidad y la vida entera del hombre, obliga a la indiferencia de las formas de conocimiento típicas de la contingencia en las que solamente se verifica al ente en el plano espacio-temporal, pero no cómo se ha originado el significado y el sentido del mismo. En sus incesantes profundizaciones la *reducción trascendental* verifica el objeto de la intencionalidad por la visión de las esencias y de la esencia misma de la conciencia: que ella es una y la misma, esto es, las operacio-

nes originarias. Así, los tradicionales temas de la Metafísica, Dios y el hombre, afirma Blumenberg (2011, p.143), se diferencian por el grado en que se realiza la conciencia y el fenomenólogo, como explicamos antes, busca llevar al hombre a ser como Dios, en otras palabras a ser *conciencia realizada*. Para el *dasein* que propone Heidegger lo anterior es imposible; para el ser humano concebido como mera *physis* también. El trabajo por el origen del conocimiento, por su justificación, legitimación y validez, por su producción de sentido es una *sobreexigencia sin posible ejecución* para aquel que ha sucumbido en la presuposición de que el hombre es solamente un animal. Lo es también –pero como posibilidad en ejecución– para el que no ha sucumbido, y por eso renuncia a su estado *naturalizado* por uno donde la vida y actividad del espíritu son la fuente de realización; por ello el recurso apodíctico a la razón, que no es ni un órgano ni una facultad de la conciencia, sino el valor límite, *lo demasiado humano en un nuevo sentido*. La reducción fenomenológico-trascendental que es como señala Blumenberg (2011, p.145) un aspecto de la variación libre, y no todo el contenido de esta última, indica en la variación el máximo nivel al que llega que es la intuición *eidética*, predefinida a su vez por la forma operacional de la conciencia que es la intencionalidad, que hace que el ser humano sea definido como estructura intencional: el hombre no puede no ser un *ego* de actos de tomas de conciencia sino porque así lo decida, convirtiéndose en infractor de la naturaleza de su unidad psico-física y de su participación en la razón.

Otra tesis que recusa el *dasein* de Heidegger y lo expulsa de la Fenomenología pura se desprende de lo que antes hemos

explicado en el siguiente orden: con el *dasein* se preconiza la autenticidad de la vida si aquel que vive se preocupa por sí mismo, pero se olvidó Heidegger de preguntarse por los actos en los que tiene lugar esa preocupación, no ya como reivindicación de la existencia, sino como sentido y teleología de la vida humana que participa de la vida de la razón. Heidegger se equivoca al oponerse con el concepto de facticidad del *dasein* al *de yo* y su certeza de sí y su dimensión trascendental enseñado por Husserl, porque con aquel no alcanza a explicar la problemática de la evidencia reflexiva, por lo que el cuidado y la temporalidad que supuestamente se encuentran en su noción de *dasein*, lo están de manera encubierta porque solo una pregunta por la autenticidad de la existencia es posible por la autotransparencia desplegada por la reflexión trascendental. No vale la pena hablar del ser humano desde la analítica del *dasein* si la búsqueda es la que se ha emprendido en este trabajo, que es de carácter científico, por la siguiente razón: el *ser ahí* no da ningún sentido, el *ser ahí* o la expresión “facticidad” para referirse al hombre, dice Blumenberg (2011, p.149), indica que el ser humano se encuentra excluido del principio de razón suficiente, que implica de su lado el final de la Fenomenología.

Ya que Husserl con la *ἐποχή* quita a la conciencia su facticidad para traerla sobre sí misma y poder contemplarla en su pureza, razón tiene Heidegger al afirmar o quejarse en su curso de verano de 1925 en Marburgo que la pregunta por el ser en la Fenomenología se encuentra excluida, y es claro por qué: la pregunta de Husserl es más bien por cómo se produce el ser, no como ente cósmico, sino como sentido, como objeto mentado, como

significado; cuáles son los actos y dónde se hallan, qué me permiten decir “ser” y buscar en segunda o tercera instancia su sentido; de ese modo, no es que estrictamente la pregunta por el ser no se la encuentre en la meditación de Husserl, sino que por el contrario, esa cuestión es más profunda. Así sucede también con el hombre, la facticidad debe ser más que la mera existencia y ésta más que la contingencia, en orden a que las interrogaciones por éstas no se resuelven en ellas mismas como cosas externas a la inmanencia, sino solo como vivencias y valores dados a los acontecimientos de la vida humana. Es estéril interrogar al ser humano por su sentido de estar en el mundo si el hombre no se ha aclarado a sí mismo las formas en las que se cuestiona y *crea* ese sentido; es inútil tematizar la existencia del hombre en la contingencia y en la temporalidad si no se ha investigado cómo es que tematizamos e intencionamos. Como afirma Hans Blumenberg (2011, p.151): la pregunta por el ser sucumbe en la facticidad. Formular al hombre como *guardián* o *pastor* del ser es una alienación, es un extravío, o un sucedáneo dice Blumenberg, de no poder soportar la finitud, que reemplaza la necesidad de infinito —que es lo que propiamente es el hombre como partícipe de la teleología de la razón— por un estar ocupado en poder vivir; es una especie de olvido de la Filosofía: si la Filosofía no es una actividad necesaria de la vida de la razón en vías de la aclaración como lo hace también la Filosofía analítica y/o la epistemología, más la búsqueda de los fundamentos últimos, es por tanto una absurdidad y un esnobismo. Así lo establece Husserl en su *Crisis de la Ciencias europeas* en el marco de la Lógica trascendental y de la dirección subjetiva de la reflexión

para fundar la verdadera ciencia, que se encuentra sobre la subjetividad que da previamente el mundo:

Frente a todas las ciencias objetivas proyectadas hasta la fecha en tanto que ciencias sobre el suelo del mundo, sería una ciencia del universal cómo de la dación previa del mundo, así pues, de aquello que constituye su universal ser-suelo para cualquier objetividad. Y esto significa, en concordancia con ello, la creación de una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda fundamentación objetiva saca su fuerza verdadera, la fuerza a partir de su última donación de sentido. Nuestro camino históricamente motivado nos ha conducido desde la interpretación de la problemática que se desarrolla entre Kant y Hume hasta el postulado de la aclaración del universal «ser-suelo» del mundo previamente dado para todas las ciencias objetivas y, como se desprende de sí mismo, para toda praxis objetiva: así pues, hasta el postulado de aquella novedosa ciencia universal sobre la subjetividad que da previamente al mundo (*Hua VI*, 1991, p.154)<sup>5</sup>.

5 “Es wäre gegenüber allen bisher entworfenen objektiven Wissenschaften, als Wissenschaften auf dem Boden der Welt, eine Wissenschaft von dem universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt, also von dem, was ihr universales Bodensein für jedwede Objektivität ausmacht. Und es bedeutet, darin mitbeschlossen, die Schaffung einer Wissenschaft von den letzten Gründen, aus denen alle objektive Begründung ihre wahre Kraft, die aus ihrer letzten Sinnggebung, schöpft. Unser historisch motivierter Weg von der Interpretation der zwischen Kant und Hume spielenden Problematik hat uns nun zum Postulat der Aufklärung des universalen „Boden-Seins“ der vorgegebenen Welt für alle objektiven Wissenschaften und, wie sich von selbst ergab, für alle objektive Praxis überhaupt geführt: also zum Postulat jener neuartigen universalen Wissenschaft von der Welt vorgehenden Subjektivität” (*Hua VI*, 1976, p.149-150).

Blumenberg (2011, p.152) declara que desde el lente de la Fenomenología la analítica del *dasein* tiene un problema interno –y que a mi juicio la hace irreconciliable con los fines filosóficos de Husserl– que es, por un lado, la antinomia entre *dasein* como cuidado y *dasein* como comprensión del ser, y por el otro, que su definición constante como cuidado donde lo que importa *es su ser*, es precisamente la exclusión de su interés por la pregunta por el sentido del ser. Más importante aún –y lo hemos advertido antes en otros términos– es que la intención antropológica de esa analítica lleva implícita también la oscuridad que surge entre el analizando y el analista sin haber dilucidado primero las tomas de posición del sujeto que hace el análisis y sobre el que recae el mismo; esto ocurre si vemos detenidamente que el concepto de facticidad, en aras de reducir la influencia de Descartes en la Fenomenología, intentó disminuir la validez de la certeza de sí del *cogito*; cuando Heidegger pone al “soy” el “ahí” está negando lo absoluto del *cogito, reducible* en términos trascendentales, y por tanto también los alcances de la *reducción fenomenológico-trascendental*. La facticidad socaba la conciencia por su contingencia. Es falso afirmar, como lo hace Heidegger (Blumenberg 2011, p.154), que ya al preocuparse por su cuidado el hombre sea reflexivo; parece haber desconocido –en el marco de la comprensión de sí mismo que necesariamente pasa por la reflexión– la estructura de la autoconservación de la conciencia, compuesta por pretensión, protención, memoria, reflexión y retención, que es la que nos da la explicación de todo ser, de todo sentido tomado o dado en la vida del hombre que es la forma humana de la conciencia. En este orden se entiende por

qué la Fenomenología se esgrime como *Filosofía primera*, porque busca la clarificación y transparencia perfecta de la conciencia, esto es, la autotransparencia hasta el fondo de todo acto que constituya un contenido, un ente, un juicio, una toma de posición teórica, práctica o axiológica. Por esas razones la analítica del *dasein* de Heidegger es otro olvido del ser; no es, en el sentido estrictamente filosófico, una ontología fundamental y formal. Hans Blumenberg (2011, p.160) propone que solo por una destrucción de la Antropología tradicional se puede renovar la Antropología filosófica, a lo que añadió siguiendo en ello a Husserl en el complemento xxviii al § 73 de *Hua VI* (Blumenberg, 2011, p.168), que si bien el hombre ha gozado alguna vez de los frutos de la Filosofía, ha conocido sus sistemas, los ha admirado luego como bienes supremos de la cultura, y no puede por tanto abandonar la Filosofía ni el filosofar mismo como tarea, debe él orientarse por la genuina actitud teórica, por la meditación, que constituyen la orientación del significado de toda la Filosofía no como almacén de precursores, sino como la necesidad más alta de la historia que responde a las demandas de la cuestión por la pregunta por *cómo es que venimos a ser y cómo es que el mundo deviene para nosotros*. En tal sentido, la renovación de la Antropología filosófica y de toda ciencia en general depende de liberarse de la imposición de la absolutización naturalista del mundo de las ciencias naturales; lo que significa que al descubrir la vida pura de la conciencia se ha abierto el camino para que las ciencias hagan la consideración del mundo que les atañe, desde sus temas de investigación, pero no aceptando la cientificidad como algo obvio, sino como mundo científico constituido en relación

indestructible con la subjetividad constituyente que lleva a fundar auténticamente el juicio predicativo. Sobre ello explica Husserl en la obra *Experiencia y Juicio*, aludiendo al pensamiento euclidiano y de Galileo que:

La matematización de la naturaleza, preparada por la obra de la geometría euclidiana con sus formas ideales y que desde Galileo se ha convertido en paradigma para la investigación de la naturaleza en general, ha llegado a ser tan comúnmente sobreentendida que ya en su creación galileana desde un principio se sustituyó el mundo de nuestra experiencia por el mundo exacto, olvidándose completamente de preguntar por las operaciones originarias, dadoras de sentido, mediante las cuales del espacio de la intuición con sus rasgos típicos vagos y fluctuantes se forma el espacio exacto de la geometría (1980, p.46-47)<sup>6</sup>

Esa subjetividad u “operaciones originarias” son el origen además del mundo científico, del mundo práctico y de la unidad de éstos; en tal orientación, la Antropología y toda ciencia en general que se funde en la Fenomenología, por ser ésta un análisis de la vida de toma de conciencia y de autoaclaración de las propias tomas de posición, encuentran en el *yo* fenomenológico, el que practica la meditación trascendental, el *a priori* de la libertad y de la responsabilidad

que está implícito en el ejercicio de la *reducción trascendental*. En cuanto me decido por una vida teórica y de dilucidación hago imposible la barbarie en tanto que me hago un *yo* moral responsable, que descubro el ser original de las cosas y por tanto su fuerza axiológica, porque en la conciencia no hay contenidos ni hechos como datos no fundamentados. De la inmediatez de la contingencia del *dasein* propuesto por Heidegger deriva un cuidado particular pero no por el *Otro*, sobre el que tengo la exigencia del respeto a su estatuto y dignidad. El interés teórico, verdaderamente filosófico, no puede ser nunca solo por el sentido de *mí ser*; la actitud teórico-filosófica no puede estar dirigida a lo subjetivo entendido en ese modo. Al respecto dice Hans Blumenberg en el cuarto de los capítulos del libro suyo del que hemos echado mano en esta investigación hasta aquí, que en las declaraciones de Husserl parece haber una contradicción, juicio con el que no estoy de acuerdo. Dice que por un lado la Fenomenología es el cumplimiento histórico de la orden del templo de Apolo en Delfos, recogida por vez primera por Sócrates: *conócete a ti mismo*, y por otra parte, aparece el problema de la percepción y la experiencia del *otro*; no veo la contradicción, ni siquiera en el hecho de que la búsqueda de qué significa hablar de *otros* haya sido un tema tardío bajo la primacía del interés por la objetividad. Lo anterior nos lleva a otro apartado.

## LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN DEL OTRO SIN ANTROPOLOGIZACIÓN

Hans Blumenberg cree (2011, p.185) que en la historia de la Filosofía no hay teoría que sea equiparable con el pensamiento de Husserl respecto a la percep-

6 “Die Mathematisierung der Natur, vorbereitet durch die Schöpfung der Euklidschen Geometrie mit ihren Idealgestalten, ut seit Galilei vorbildlich geworden für die Erforschung der Natur überhaupt, ist so zur Selbstverständlichkeit geworden, daß schon in ihrer Galileischen Schöpfung von vornherein der Welt unserer Erfahrung die Exakte Welt untergeschoben wurde und ganz versäumt wurde, nach den ursprünglichen sinngebenden Leistungen zurückzufragen, durch die aus dem Raum der Anschauung mit seiner vagen und fließenden Typik der exakte Raum der Geometrie wird” (Husserl, 1972, p.42).

ción del *otro*, y solo en relación con la teoría del derecho natural, de la sociedad y del Estado pueden encontrarse algunas afirmaciones con respecto a la intersubjetividad de las que se puede nutrir el investigador para la Antropología. De las afirmaciones sobre la intersubjetividad se desprenden en la Fenomenología dos posibilidades, que son en algún grado, la razón por la cual no estamos del todo de acuerdo con Blumenberg en la afirmación de que la puerta de entrada de la Antropología en el marco de la Fenomenología esté cerrada por completo en la teoría de la intersubjetividad, recordando que sí estamos de acuerdo con él en la opinión de que no es ésta el lugar más seguro para aquella. Ese lugar, es a mi juicio, *la paradoja de la subjetividad*, y, como se ha argumentado en buena parte aquí, la descripción de la conciencia humana. Esas dos posibilidades son: la primera, la autoaclaración y dilucidación *eidética* del sujeto en general, y la segunda, que el autoconocimiento de la Fenomenología, si bien no en primera instancia ni intencionadamente, es ya una Antropología sin *antropologismo*. Con arreglo al abordaje del *yo* psico-físico, el personal, el *yo* puro, y el trascendental que es el que ilumina a los anteriores, se desarrollan una serie de descripciones que en referencia cruzada con las *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo (Hua X)*, llevan a afirmar: [a.] la autoconstitución de la conciencia como fluir, esto es, el estrato o fundamento de todos los actos donadores de sentido, contenido, ingrediente y significado, anterior al retroceso mismo del repliegue inmanente, más allá del cual no cabe ir; [b.] si bien la *conciencia originaria del tiempo* [ursprünglichen Zeitbewußtsein] se configura en el *flujo* [Fluß] originario de la conciencia, ello conduce a consi-

derar que ésta no es mera captación de un tiempo previamente dado, sino que el tiempo, en general, se configura en el flujo originario de la conciencia, en orden a que todo medir el tiempo supone ya esta conciencia de la sucesión temporal, por eso todo ente *cae* en *la corriente* y tiene sentido decir que puede ser comprendido, porque ha sido validado por efectuaciones de la subjetividad. Por esa razón Husserl la llama *subjetividad absoluta* [absolute Subjektivität]. El sujeto general entonces es a su vez, *el que dura* como identidad y como corriente, él como conciencia, *transcurre*. Esos actos son unidades.

Bien dice Heidegger, editor de las *Lecciones (Hua X)* a las que aludimos, que el propósito de Husserl en ellas fue continuar lo que el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* dejó propuesto, a saber, que además de la explicación de los actos “superiores” de conocimiento, hay que abordar también “los actos intelectivos de orden ínfimo: percepción, fantasía, conciencia de imagen, recuerdo, intuición del tiempo [zuunterst liegenden intellektiven Akte: Wahrnehmung, Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung, Zeitanschauung] untersucht werden] (*Hua X* 2002b xxiv-xxv [17]).

Aclarece que la autoconstitución de la conciencia, en el ámbito de sus actos, no designa la autocreación de ella en un tiempo dado, sino su autocreación como posibilidad del transcurrir; la *paradoja de la subjetividad* pone las bases para las siguientes dos afirmaciones: la conciencia tiene su inicio y su final en el tiempo en sentido contingente con arreglo a que está ligada, o participa, en los procesos orgánicos, sucediéndose junto con ellos en una unidad, primero;

y segundo, hablar de procesos que son u ocurren *en el tiempo* supone ya *el tiempo*, esto es, el inmanente. En este orden de afirmaciones, vale al menos de paso, mencionar la problemática expuesta por Blumenberg acerca del *recuerdo*: desde la óptica antropológica de Schopenhauer la reflexión es improductiva, al considerar que *adentro todo es oscuridad* refiriéndose al ser humano; así, disocia el autoconocimiento y la Antropología (Blumenberg, 2011, p.194). Sin embargo la *memoria* en el contexto que hemos expuesto de la corriente unitaria de la conciencia que muestra al sujeto como uno que permanece, permite conocerse también por recordar *quién y qué he sido*. El olvido en este caso como truco para evitar ser uno mismo, es un *acto intencional* de negación. La supuesta inutilidad de la reflexión no se entiende mucho si se piensa por ejemplo en que el ser humano precisamente por tener la capacidad de replegarse de manera inmanente –y no exteriormente como en el caso de algunos animales-, es definido con las categorías propias a la *humanidad* y no con las acepciones propias a las cosas. Nótese, en la dirección que llevamos, y en vías de reafirmar la identidad personal de cada *yo*, que *nadie tiene mis recuerdos*, incluso si en lo recordado aparece un *otro* que conmigo vivió el objeto memorizado. Blumenberg (2011, p.187) dice que en Filosofía cuando se toma por tema el autoconocimiento, los *recuerdos* son componentes de éste que no se toman en cuenta. Muy interesante resultan –acerca de lo que venimos tratando- las observaciones que el autor hace a Descartes y Husserl, y de las que deriva la pregunta por ¿será que todo el esfuerzo de la Fenomenología está reducido a la meta del autoconocimiento, es decir, que el *ego cogito* no sea una pa-

labra oscura y vacía? Dice Blumenberg (2011, p. 191) que si el *ego cogito* ya es autoconocimiento, Descartes no quiso saberlo, puesto que su propósito fue, con la certeza del sujeto, buscar el fundamento para la certeza de la existencia de los objetos del mundo, dando un rodeo por la prueba de la existencia de Dios, y antes de ésta, descubre la procedencia de la noción de “*otro yo*”, equiparable en cierto grado con el mismo problema planteado por la Fenomenología. Esto es porque el sujeto que piensa se concibe a sí mismo como sustancia *finita* en tanto posee el concepto de infinito, no habiendo generado él mismo este último porque le es imposible como no infinitud. Éste es también un modo de experiencia del *otro* que ni Husserl aún con la magna teoría de la intersubjetividad jamás consideró (Blumenberg, 2011, p. 191), que es la de la necesidad de *otro* sujeto de otra índole para la experiencia de sí, *otro sujeto* que haya generado la *infinitud* en mí, la tendencia hacia polos infinitos. El ser humano empero, no siempre se ha preocupado por saber quién o qué es; por ejemplo a Descartes dice Blumenberg (2011, p.192), le preocupaba más si podía ser engañado en tanto experimentante del mundo; pero si podía ser engañado sobre sí es algo que Descartes no tomó por tema. También puede decirse lo mismo de la Fenomenología de Husserl, cuyo tema por antonomasia no es el ser humano ni es ni puede nunca ser establecida como una Antropología. Si puede el ser humano ser descripto por ella, será, además de un tema tardío, por los resultados del análisis de la conciencia en los que entra necesariamente también la *conciencia humana*. Para los objetivos de este trabajo resalto que el hombre como unidad de actos, de una historia perso-

nal y de la historia de la humanidad, al ejercitar la meditación, porque es sujeto, al enterarse de su vida de tomas de posición, hace suya la certeza de sí y se hace evidente para sí mismo. Él es el que está involucrado en su pensamiento y él es el que entiende que no basta con verificar sus actos de conocimiento como mera secuencia de ideas, también se debe replegar para descubrirse como vida intencional. El recuerdo entonces resulta ser, en conjunto con los análisis acerca de la identidad, un elemento atómico aportado por una Antropología fenomenológica; también porque la inteligibilidad del *otro* está en parte posibilitada por el hecho de la presencia previa al encuentro del vínculo, del ser uno mismo un *otro* en el *yo* mismo, reconocido por medio de la memoria. Ser *otro*, *yo* mismo, no significa estar habitado el cuerpo por dos *yoes* sino las graduaciones ascendentes de la inteligencia de *yo*, es decir, me conozco mientras vivo, me conozco como corriente de tiempo, secuencia definida de la historia del sujeto que soy; la cual, se ve diezmada en su inteligencia en la medida en que los contenidos se van distanciando del presente o los oculto intencionadamente para no ser eso que no quiero ser. Empero, la autoaclaración fenomenológica llevada a cabo por quien practica la verdadera Filosofía, posibilita la inmersión en los sedimentos que son por la *mirada del espíritu* o *el rayo visual de yo* (Hua III 1993) como lo llama Husserl, iluminados en tanto tematizados. En ese orden dice Blumenberg (2011, p.199) que la presentación se aprende también en la experiencia de sí, puesto que las preguntas ¿Qué más hay en mí? ¿Qué más he sido y por qué? ¿Qué puedo esperar de mí? Son también aquellas que se dirigen al *otro yo* extraño presentado.

Blumenberg (2011, p.201) también afirma que la experiencia del *otro* siempre tiene primacía inequívoca por sobre el autoconocimiento, a lo que creo el autor le faltó añadir, que esa prioridad no es más que temporal en el orden del pensamiento porque es verdad que el *otro* es cuestionado en mi vida de toma de conciencia antes que cuestionarme por mí mismo. Ambos contenidos, el relato de replegarse y el de la experiencia del *otro* son las dos mitades de situarme en la especie *homo*. Esa primacía dice también el autor alemán, es una clave de fundación de la Antropología fenomenológica.

La antropología en general, o la historia de la respuesta a la pregunta por el ser humano ha estado marcada por dos vertientes moralizadoras, venidas al parecer por la precariedad existente de una respuesta definitiva, y que son en una sola pregunta ¿El ser humano es bueno o malo por naturaleza? Sin haber antes leído a Hans Blumenberg, cuando escribí mi trabajo de tesis de Maestría, también intente alejarme de esas dos vertientes, sosteniendo que el hombre como persona es posibilidad y devenir, que se *re-crea* a sí mismo cuando crea la acción. Ambos lados de la pregunta formulada son insuficientes para una descripción del hombre que pretenda tener carácter científico, y lo ha mostrado la historia: decidirse a argumentar solo la bondad del hombre desconociendo el mal que hace da lugar a exaltaciones y *antropologismos*. La de atestarle desde su origen el mal y lo pecaminoso precipitó a la humanidad –al menos a la europea dice el autor (Blumenberg, 2011, p. 202), también a la latinoamericana, agrego, con la *locura religiosa* y el *negocio de la fe* imperante- a una penitencia y preocupación por justificarse que llevan de

suyo a la doble moral, al agotamiento de vivir, al sectarismo, a la exclusión y al fanatismo que menoscaban la misma autoconservación del sujeto humano y constituyen el núcleo del legado de Jesús de Nazareth: *el amor*, superior a cualquier otro acto de respeto por el *otro*.

Si el *otro* no fuera *otro yo*, *otra* vida de toma de conciencia, no habría necesidad de comprenderlo; a un león no hay necesidad de mirarlo a los ojos, de entenderlo (Blumenberg, 2011, p.205) porque su conducta es toda una corriente de términos orgánicos y no personales. La indeterminación actual del *otro* en amigo-enemigo y la necesidad de comprenderlo, es el núcleo mismo de *lo político*. Obsérvese también que aun cuando el *yo* es una identidad microuniversal y personal, jamás puede estar solo genuinamente porque tiene una visibilidad inmanente y en eso mismo *metafórica* (Blumenberg, 2011, p.208), que es la de un *no poder ocultarse*; a la certeza del sí mismo se añade otra, *la determinación de la visibilidad*, la fijación de estar en todas partes en una identidad que permite ser perseguido, rastreado o testificado durante toda la vida y en todo espacio. Uno no puede, dice Blumenberg, desaparecer del mundo, es hallable de la cuna a la tumba. *Yo* no puedo desaparecer del mundo, porque éste es horizonte fenoménico –y fenomenológico-. Esa *determinación de la visibilidad* de ser objetivamente perseguido, es a su vez, y más importante aún para esta investigación, conciencia de que la *revelación* al *otro* es inevitable, que en el orden cronológico de los grados de toma de razón, incluso, precede al autoconocimiento. Una prueba de ello son los actos en los que voluntariamente me oculto, y oculto también a los *otros* mi vida interior; el

ser humano así, es el único ser vivo que tiene la habilidad de ser un *hipócrita* y un mentiroso hasta consigo mismo (Blumenberg, 2011, p. 211): si bien el tiempo debemos entenderlo como estructura esencial de la conciencia, porque todo contenido de lo vivido tiene asignado por *anamnesis* su lugar en el tiempo y pasa a ser propiedad del *yo* exclusiva y continua, el *yo* recordado como sujeto de sus experiencias es por nosotros de manera voluntaria tantas veces, olvidado; no se recuerda ninguna vivencia sin hacer memoria al mismo tiempo del sujeto de aquella experiencia, pero nos repetimos mentiras internas cuando no asumimos la responsabilidad del impacto de nuestras acciones en los *otros* o cuando intencionalmente optamos por no traer al presente un hecho del pasado que a cada uno y frente a los *otros* nos pone en estados de peligro. De lo anterior se desprende también que la intersubjetividad tiene un grado de cumplimiento anterior a su grado de plenificación, objetividad en el conocimiento e intercambio, que es el de suponer o saber el *ahora propio* también para el *otro*, en la medida en que como sujeto visible y experimentable, presupongo, en términos formales y reales, que hay *un alguien* que como *yo* no puede nunca ser anónimo e invisible. De este modo el esquema de la conciencia interna del tiempo que es impresión originaria, retención y protención, se proyecta hacia el *otro*: si *yo* soy percibido, debo también ser fuente de percepción y causa de que *alguien*, como *yo* lo he hecho en algún momento, quiera ocultarse. Desde la Fenomenología de Husserl y su concepción de la conciencia inmanente del tiempo y su mal interpretada noción de mónada –por aquellos que lo acusan de solipsista- bien puede resolverse una antinomia hallable al concepto de *yo* y

de *otro*, de unicidad y alteridad, y de *transferencia aperceptiva* a partir de mi cuerpo orgánico a otro cuerpo de ser *otro yo*, sujeto y conciencia, que es la que consiste en que la noción de *yo* no parece tolerar a la de *alteridad*; pero es precisamente por la reflexión que puedo saber que *hay cosas fuera de mí* y que no soy *yo* el Dios del *panteísmo*, que no estoy solo y que las cosas animadas e inanimadas no son ni extensiones ni productos míos, ni de la fantasía. Cuando digo reflexión, aquí y en cualquier papel, me refiero a la capacidad del hombre –por ser conciencia humana- de conocerse hacia dentro; en ello sigo a Miguel García-Baró en su *Introducción a un tratado de Filosofía primera*: “Con la palabra «conciencia» me refiero justamente, a la manifestación de la totalidad de los fenómenos; a esta manifestación que sólo lo es en la medida en que de alguna manera, es, al mismo tiempo, automanifestación, autoconciencia, autofenómeno” (1991, p.247). Por la dirección que llevan estas indagaciones, de esa misma *Introducción*, es vital entender que:

Fenómeno, manifestación, apariencia es cosa que requiere tres elementos constitutivos: *lo que aparece, aquel ante quien aparece* y el contenido exacto que se convierte en *dato* de la cosa para el sujeto. Podemos hablar, respectivamente, de la *cosa*, el *sujeto* y el *objeto*, o, en otros términos, del polo que atrae nuestro interés teórico, de nosotros mismos (los que vivimos ese interés y asistimos, quizá, a su progresiva satisfacción) (García-Baró, 1991, p.249).

Lo que hemos venido haciendo hasta aquí es aclarar el original sentido del hombre *dentro del hombre*, única vía de apodicticidad para la Antropología.

Si en efecto el conocimiento y su esclarecimiento dependen de describir en su pureza al fenómeno de la manifestación en el sujeto, “queda por principio abierta la vía a la posibilidad de que la manifestación sea inadecuada. Y aún más que a eso: a que la inevitable *interpretación* que el sujeto ha de hacer de todo fenómeno yerre —en uno cualquiera de los múltiples sentidos en que este yerro puede tener Lugar—” (García-Baró, 1991, p.249). De aquí que la tesis defendida y por ampliar más aún, es la del ser humano como sujeto, como *yo*, como conciencia, que es lo que hace al hombre verdaderamente humano, o lo que es lo mismo, que el conocimiento como vivencia consciente, es un suceso real que es propiedad de un sujeto. Puesto que la subjetividad, la historia como tiempo inmanente y la autoconciencia son términos inseparables, debe reconocerse –como escribe García-Baró (1991, p. 251)- que referirse a la conciencia no es hablar de una facultad del *ego*, sino de la historia global de las experiencias constituidas por la subjetividad, y que la constituyen a ella; toda vivencia es por sí misma, autovivencia. Nos encontramos ahora en un nivel de interrogación en doble vía que ha estado implícito en todo el trabajo hecho hasta ahora, y aunque el profesor Miguel García-Baró emplea el término de *interpretación* (1991, p.251), prefiero el de vivencia o el de experiencia en general, con motivo de salvar todo el texto de adhesiones a la hermenéutica o de disquisiciones de ese estilo, para hablar de cómo es posible que toda vivencia sea a su vez autovivencia. La primera cae bajo la teoría de la constitución de sentido y la segunda sobre la teoría de la inmanencia, en orden a que toda conciencia de algo es un acontecimiento interno del sujeto, por lo que también hace parte de

los problemas de la constitución. Nótese en ese marco, cómo la expresión *otro* se hace clara para nosotros que somos *egos* personales porque por ella designamos aquello que esta fuera de nosotros, mientras que la de *yo* es hallable en la dirección contraria, en tanto que, no la sabemos por el mundo pero por nuestra posición en él precisamente la expresión se funda en la experiencia interna. La percepción inmanente y el *yo* son idénticos, principio que se cumple en *todos mis otros extraños*, puesto que cada vez que un *alter ego* se nombra como *yo*, se refiere a lo mismo que me refiero cuando me nombro *yo*, y sin embargo *no lo mismo* en una acepción habitual, lo mismo en tanto él es *otra conciencia, otra* identidad y mismidad.

Nombrarse como vida, como sujeto, como mónada, en otros términos, *concretarme*, y concretar a *mi otro*, revela que el principio formal que me gobierna como hombre es el de no poder llegar ser nunca una cosa estática; llegar a ser *esa cosa*, sería dejar de ser hombre, dejar de ser una corriente inmanente de tiempo vivido. Aquella *concreción* por su lado, no quiere indicar solo aquel acto por el cual me designo y nombro al *otro*, porque el problema del hombre y de la evidencia del *cogito* no es uno que se resuelva por la sola designación, sino por el acto previo a la misma designación, que es, la autoconstitución de la conciencia —de aquí, en parte, se hace explícita la idea de que la Filosofía analítica queda relegada *al después* de haber despejado los malentendidos que rodean la subjetividad; relegación que no es más que validarla como la verdadera *Filosofía segunda*, porque el espacio que cree encontrar la hermenéutica en la Fenomenología, es realmente el del análisis del lenguaje.

De aquella autoconstitución nace el derecho a ser que reclaman todos luego del acto de saberse vivo y descubierto hacia dentro; la teoría de la impatía así, puede ser ampliada diciendo que la intersubjetividad es también el desarrollo de la *hostilidad* y de la diferencia, puesto que el *otro* quiere ser un *yo*, quiere manifestarse delante de mí como semejante, como aceptable, como mi amigo o mi enemigo; *él* se hace saber. Los problemas éticos de la diferencia no se resuelven por la eliminación de ella, sino por no *usurpar* su *aquí ahora* con todo el derecho de libertad; la supuesta *obviedad* de ese principio ha llevado a recusar de las relaciones humanas el hecho de que el hombre no es un individuo, sino una vida que quiere ser, que vive singularmente.

El *otro* presentado, no es “yo otra vez” sino porque es conmigo vida espiritual; la Fenomenología así, es la verdadera Filosofía para todos, que nos enseña a rectificar la *doxa* anulándola en lo que tiene de *precientífica* y *prejuiciosa*: lo cual puede verse en que por ejemplo la percepción inmediata del *otro* como la mirada fugaz hacia dentro mío, no es nunca ya conocerme y conocer a *mi otro*; la certeza de constatación entonces es un primer nivel, fundamental de suyo, para que pueda valorarse la *alteridad humana* con todo el universo de experiencias donadas, por ejemplo en su rostro, que expresa el padecimiento de los hombres causado por otros hombres que no conocen al ser humano, ni siendo ellos mismos parte de la especie *homo*. ¿Qué es la desigualdad, el asesinato, la pobreza de estados de vida, los monopolios económicos, la guerra, el secuestro, la pornografía, la prostitución, el comercio y consumo de drogas, sino un desconocimiento

teórico y práctico de lo que somos? ¿Acaso no puede ser explicado el sufrimiento humano causado por otro que *no es humano*, como una falta radical de recta intencionalidad? ¿Acaso no es todo ello la superposición del objeto por sobre el sujeto, de la actitud cosificante por sobre la reflexiva? La defensa de la reflexión que se hace aquí como verdadera base de Antropología tiene que ver con aprehender a ver la historia de la vida interior, rasgo atómico de la conciencia humana. El análisis de la historia de la vida inmanente mientras echa luces a los actos donadores, aclara a su vez las tres esferas sobre las que se puede explicar al *otro* en mí; una es la percepción del *otro*, dos, la experiencia de él, y la otra, el conocimiento de lo *extraño humano*. La primera esfera alude al proceso genético por el cual tengo certeza de un cuerpo físico percibido en el *cuerpo vivo* de *otro yo*; la segunda son todos los índices de eso *otro* no solamente en términos de especie sino por su propia potencia de individualización; y la tercera –que es la que Blumenberg considera de mayores dificultades en cuanto a su evidencia (2011, p.232)- es el reconocimiento en el *otro* de la subjetividad, que es igual a mí en tanto experimentante del mundo, y como *yo*, capaz de certeza de sí absoluta. La dilucidación de la historia de la vida inmanente es también definición del significado del *otro*, porque su conocimiento es correlato del autoconocimiento en tanto que ambas cosas están inexcusablemente circunscritas a la dimensión trascendental, a la aceptación de alguien mas distinto a mí, que es un sujeto que también lleva a cabo actos fenomenologizantes en el orden de los entes y en el de la capacidad de replegarse, en la forma –visto desde la posición del que ahora medita acerca de su prójimo- *cogita ergo*

*est*. Así como el mundo tiene su trasfondo nada más que en la subjetividad, mi prójimo es *real* o *es necesariamente* por actos fundadores, los míos propios, y los suyos propios; lo que quiere decir que *él* y *yo* somos para sí y recíprocamente la evidencia extendida –en cada mónada- del *cogito*.

Blumenberg (2011, p.235) dice encontrar un punto en el que la teoría no sobrepasa lo hipotético, que es el de saber qué dice el *otro* cuando dice *cogito*, y si bien es verdad que no hay una Antropología de la reflexión trascendental –que es precisamente lo que se ha pretendido elaborar aquí- en la que sea reconocible y evidenciable la reflexión trascendental en el *otro* y por ello la conformación de un mundo objetivo, debe recordarse que los sujetos de conciencia por ser eso precisamente, es decir *vida orientada*, sí son objeto de adecuación entre sí; el nivel hipotético que alcanza la doctrina de la intersubjetividad para encontrar la evidencia de la conciencia de sí en *mis otros* es lo que lo lleva al frío rechazo de aquella teoría para estructurar la Antropología fenomenológica, rechazo que ya he dicho compartir siempre y cuando la tesis sea la de que *solo* a través de la intersubjetividad se valida la Antropología fenomenológica. Creo que Blumenberg ha olvidado que en el estudio del conocimiento general como fenómeno puro, la universalidad a la que aspira Husserl, la apodicticidad, radica en gran medida en describir los procesos intencionales como válidos y hallables para todos los sujetos intencionales, de que mis producciones son parte del sistema de producciones de la comunidad monádica, que somos equivalentes porque somos *conciencias*; y si bien es cierto, como Blumenberg lo señala, que la tarea del

fenomenólogo es solitaria y que en esa actitud parece recusar toda importancia justificable a la intersubjetividad, no veo por qué ello es un impedimento para la Antropología, si se entiende que la Fenomenología expone que *la razón* es un principio del *nosotros*, es decir, *los seres humanos orientados* al mundo entendido como horizonte total. Pienso que frente a esto son iluminadoras algunas tesis provenientes de la Fenomenología explicada por el profesor Miguel García-Baró; para ello abro el siguiente paréntesis. *El “sujeto” somos nosotros mismos*. Así expone García-Baró (2013, p.135) que el fenómeno, la manifestación y la apariencia son elementos problemáticos de los primeros asuntos ontológicos, que necesariamente deben pasar por otros tres niveles de interpretación, que son: “*lo que aparece* (ya sea ente, valor y libertad o pensamiento), *aquel ante quien aparece* y el contenido exacto que se convierte en *dato* de la cosa para el sujeto” (García-Baró, 2013, p. 136). Respectivamente “*la cosa*, el *sujeto* y el *objeto*”. Siendo la primera el polo que atrae la orientación de la tematización teórica; *el sujeto somos nosotros* que vivimos esa orientación que va en menor o mayor medida siendo satisfecha, y el “objeto” es lo conocido en cuanto tal, lo mentado, lo categorizado. Bien advierte el autor, que de inmediato asalta la necesidad de la cautela en lo que tiene que ver con la adecuación o inadecuación de la pureza del conocimiento como manifestación de la cosa en el sujeto, esto es, el error en que puede caer en cualquier forma que quepa errar. Traigo al escenario lo anterior, porque considero que el nivel meramente hipotético que acredita Blumenberg a saber qué significa en el *otro* y para él, decir *pienso*, radica en un cierto mal entendido respecto de uno de los te-

mas medulares de la Fenomenología, me refiero al *mundo de la vida*; el cual, puede ser traducido también como suelo nutricional (Padial, 1996, p.902), existencia, temporalidad, *Kulturwelt*. Nótese como si Husserl fundamenta la *reducción* en su carácter de pérdida para poder iluminar la conciencia como residuo, como lo que queda después de haber supuestamente perdido el mundo, a lo que se refiere no es a negar el mundo, sino a perder su desconexión con la subjetividad, su relatividad a los actos lógicos, predicativos, semánticos. En el *mundo de la vida* Husserl reúne la vida actualmente vivida en su estrato antepredicativo y en el teorizante, válido para todos porque lo ente no es solamente para mí el polo de lo intencionado, sino que es lo universalmente intencionable; lo existente es por tanto lo co-existente.

García-Baró señala en este ámbito (2006, p.142) que cuando la subjetividad es descrita por Husserl como una *síntesis progresiva* de cumplimiento –de las expectativas ya figuradas antes del desarrollo pleno de la intencionalidad– ha quedado establecido que esos logros abren nuevas posibilidades en un horizonte que permite ser *uno* lanzado hacia delante, en una tensión constante de constitución del mundo; este último:

primordialmente es el *mundo de la vida* cotidiana, o sea, aquel en el que creemos pasiva o habitualmente vivir y haber nacido, que ya está ahí antes de nosotros y nuestra acción, [que] no es propiamente una cosa ni una suma de cosas, sino más bien un *horizonte* dentro del cual están todas las cosas; un horizonte que se va desplazando, como hacen siempre los horizontes, a medida que nuestra visión se amplía (García-Baró, 2006, p.142)

Tales cumplimientos refieren a que una vez es descubierta la vida consciente, descubrimos con ella y en ella la realidad misma, o lo que es lo mismo, todo el campo perceptivo, aquello que no ha pasado aún de manera concreta por el pensamiento sino vagamente, lo recordado, lo que no ha sido intencionado y lo que está todavía en el nivel de la expectativa, de la pretensión. Con el descubrimiento de la vida subjetiva la ola que antes solo se había roto en la playa, ahora –habiéndome revelado hacia dentro- parece hacer más estruendo al golpear contra la arena (García-Baró, 2006, p.143).

¿Cómo es que podemos saber qué significa en el extraño *yo pienso*? Porque este mundo de la experiencia con el que me encuentro en todo momento es el mismo para todos; porque puedo identificar en la alteridad que así como *yo* tomo posiciones y estoy *implicado* con el mundo, el *otro* también lleva a cabo actos racionales, sean estimativos, prácticos o lógicos. El *Lebenswelt* como piso de la *cosa*, el *sujeto* y el *objeto* no puede no ser intersubjetivo, porque él mismo es *la evidencia*, el suelo de toda actividad lógica; Husserl a este respecto explica en los § 34 y 37 de su *Crisis de la ciencias europeas* que ese mundo engloba en sí, actualmente y en el horizonte, todas las emisiones de valideces adquiridas por los hombres para la esfera de su vida en común. A nosotros, *los sujetos en vela*, es decir los siempre interesados lógicamente, práctica o valorativamente, *el mundo nos está dado como horizonte*, no accidentalmente, sino siempre y necesariamente como *campo universal de toda praxis real y posible*; consciente no por sí solo, sino por los *rendimientos de la subjetividad* que lo convierte

de mundo físico a esfera espiritual; de aquí que se pueda afirmar con verdad, como lo hizo Max Scheler en *El puesto del hombre en cosmos*, que mientras los animales viven en su entorno y se encuentran *incrustados y sumidos* en él, *el hombre posee mundo*, lo funda como objetividad por medio de actos subjetivantes. Esa objetividad es la categoría más formal del lado lógico del espíritu (Scheler, 1938, p.58).

Aquel *rendimiento de la subjetividad*, en relación al cumplimiento de las pretensiones y expectativas de la conciencia, tiene el carácter de exponer el valor del mundo como fundado y formalizado por la misma subjetividad, pero el *rendimiento de la subjetividad trascendental* –como lo escribió el profesor García-Baró (2006, p.145)- lleva a la contemplación de cómo se realiza esa fundación:

La palabra “constituir” no significa, en la peculiar jerga de Husserl, “hacer”, sino fundamentalmente “vivir” (por ejemplo, ver, recorrer, pensar...). Se la usa para evocar el hecho de que una vida subjetiva no se “abre” a las cosas más que si “realiza” ella misma algunas operaciones (de aquí que se hable de sus logros o “rendimientos”). Es decir, “tener conciencia” o “vivir” es algo que no se debe describir suponiendo de entrada que la vida o la conciencia son como un saco vacío en el que van cayendo, al albur, las cosas que se nos acercan o a las que nos acercamos. Este tipo de imágenes groseras es, no obstante, el que solemos emplear cuando empezamos a considerar el extraordinario hecho de que *vivimos el mundo, vivimos a los demás hombres y a nosotros mismos, vivimos los mundos de la ciencia, [...] de la imaginación y los mundos irreales y vivimos a Dios.*

De aquí que sea tan importante el proceso metodológico de la *epoché*, o sea, de la abstención de toda idea preconcebida, para intentar, en un esfuerzo máximo y casi desesperado, aprender a ver la vida, cada vivencia, tal y como de hecho se vive y con todo el sentido que aporta o “constituye”, sin añadir ni quitar nada con nuestras interpretaciones apresuradas y traídas de todas partes más sencillas de ver, más a mano, que la vida misma en su puro *dársenos*. La fenomenología es, exactamente, este análisis, sin prejuicios, de lo que significa y de cómo es el *vivir*. Y como sin éste no hay nada para nosotros, Husserl decidió aplicar a la *vida*, en este sentido radical del término, el clásico adjetivo filosófico “trascendental”, que se refiere a lo que es condición que hace posible algo (García-Baró, 2006, p.145-146).

Es verdad que en el nivel de una Fenomenología del ente como el de las *Investigaciones lógicas*, el mundo esté o no esté *yo* como sujeto de atención y categorización, sigue en su estado material con sus leyes naturales y obedeciendo a leyes universales del cosmos, pero en un grado de contemplación como el de la Fenomenología trascendental, ese mismo *orbe físico* se convierte en *correlato noético*, *yo soy el que lo hago aparecer*. En un primer margen de evaluación, es decir la que se refiere a la naturaleza de la locación, tiempo cósmico y transformación de la *physis*, el hombre es un fragmento del mundo, pero en el más profundo –el ámbito trascendental– es el testigo de sí mismo. En el mundo natural su vida es solo cotidiana, un pasar y dejar pasar, un “conjunto de todo lo que había, de todo lo real” (García-Baró, 2006, p.149); en el segundo –*Leben-*

*swelt* del sujeto- presta atención no solo al ente como trascendencia, como cosa fuera de sí, sino al ente como producto de un acto lógico, al ente como verdad, que es el punto de partida de toda meditación que quiera o pretenda ser verdadera *Filosofía primera*, o lo que es lo mismo, la reconstrucción genética del ente, la evidencia donde se lo encuentra fundado: “El descubrimiento cartesiano es precisamente éste: todo, el Todo del mundo, la totalidad de las verdades, *aparece*, y no simplemente es; luego toda ontología que no sea primordialmente fenomenología no es filosofía primera” (García-Baró 2006, p. 213) porque lo trascendental, el aparecer, es el ser de los entes y no un ente más (García-Baró, 2006, p.214). La maravilla de la Fenomenología de Husserl es haber ido más lejos y más hondo de lo que lo hicieron Descartes y Brentano, porque cuando éstos “descubrieron el ente que no es sino el *ahí-ser* (Dasein)” (García-Baró, 2006, p.215) sin embargo, no tuvieron la profundidad a la que llega Husserl de pensarlo hasta el final, hasta las bases de su fundación por un acto, o lo que es lo mismo, descubrir que todo *ente significado* es el resultado de una intencionalidad, o que todo ente tiene relativizada su comprensión al sentido inmanente en el que se funda como significado, en el que se lo encuentra *fundido* a la significación por actos lógicos.

Husserl dice en el § 124 de *Ideas I*, que de la explicitación de esos actos, que depende de perseguirlos hasta su raíz *pre-expresa*, resulta una necesidad que justifica la Fenomenología, en tanto que empuja al *científico* a investigaciones *eidéticas* y fenomenológicas porque es inevitable ampliar –en el progreso del conocimiento– a qué nos estamos

refiriendo cuando decimos que *damos significado*, lo cual, resulta aplicable a toda la esfera noético-noemática. En la nota uno a ese mismo numeral (*Hua III*, 1993, p.296), el filósofo dice haber descubierto ya desde la *Philosophie der Arithmetik* la diferencia entre la *descripción psicológica de un fenómeno*, la *indicación de su significación*, y el *contenido lógico* frente al psicológico. Descartes y Brentano enseñaron que el ser es auto-manifestación, “*ser-se*” dice el profesor García-Baró (2006, p.215), o auto-aparecer; el desarrollo mismo de la Fenomenología podría decirse, se encuentra en el paso de una *Fenomenología realista* como la de la escuela de Gottingen, a una de la *vida trascendental de la razón*, del *nóema* como centro de investigación en el caso de la primera, a éste como correlato de la vida subjetiva, en el caso de la segunda. Lo que quiere decir que la auto-presentación del ente no se explica *solo* por el ente mismo, sino por la autoaclaración llevada a cabo por el sujeto que funda al ente. La Fenomenología se juega su historia entre una teoría del modo de ser de los entes, una teoría de la conciencia en general, y una *eidética* del sujeto.

### **CONCLUSIÓN O CONSIDERACIÓN FINAL DEL ESCRITO (HUSSLER NO HACE NADA QUE CORRESPONDA A UNA ANTROPOLOGÍA).**

Hasta aquí hemos ido esgrimiendo una serie de tesis que nos permiten afirmar que el núcleo del ser humano es la conciencia, o si se quiere la razón; no como si ésta fuera una realización suya, sino como él realizándose en ella, porque “tomar conciencia de que es consciente, es la *epojé* fundamental que realiza la existencia humana” (García-Baró,

2006, p.219); en términos líricos y/o metafóricos como lo hace el profesor Miguel García-Baró (2006) en su escrito “*En las bases de la Filosofía primera*”, esa toma es una *enfermedad repentina*. Al menos una vez en su vida el sujeto se encuentra en su propia compañía. Ahora veremos cómo a partir de la descripción del ser humano bajo esas tesis –que lo definen como teleológicamente impulsado a realizar las funciones universales, ser ordenado en el mundo físico y/o empírico, *dar sentido de ser al mundo*, llevar a los *otros* en sí mismo en un nivel tan profundo que puede reconocerlos como sus amigos o enemigos, compañeros, socios, prójimos, *vivos puntos-cero de experiencia* que llevan a cabo también actos de significar y que se conocen también hacia dentro, más la clarificación de lo que significa en ellos decir *yo soy, yo pienso*- se elabora lo que recibe el rotulo de Antropología fenomenológica.

Con la teoría de las mónadas, la referencia a Dios como concepto límite y la energía tematizante de la conciencia, he deseado introducir el siguiente pensamiento de Husserl en *Hua XV* (p. 479) –citado por Hans Blumenberg (2011, p.339)- donde se encuentran señales algunas de las posiciones del primero referentes a la Antropología fenomenológica, y que dice, que se trata de la construcción del ser humano en tanto ser humano en una humanidad, y de esta última en omnihumanidad. En estos términos, la mundanización de los sujetos trascendentales, su cuerpo *vivo*, solo es posible si es concebida –tal corporalización- como acordada a los requerimientos de la razón; las activaciones propias de su bioestructura en unidad con la organización psíquica no pueden ser meros *agregados* anímicos, sino fun-

ciones de una y la misma razón consciente, los órganos de la razón del sujeto, así como éste es órgano de lo absoluto. Lo que significa que el tener cuerpo no es mera contingencia existencial, sino un elemento de la autodeterminación de la intencionalidad de la conciencia. En este sentido la intersubjetividad lo que indica es que para que pueda ser conocido el *otro*, no es más necesario el cuerpo al hecho de que sea capaz de autotclarificación; en ese proceso el cuerpo lo ubica dentro de una especie viva con un sistema orgánico específico: *Homo sapiens sapiens*. Bien escribe Blumenberg que para una intersubjetividad mundanizada –y no trascendental- solo basta con una Zoología filosófica (2011, p.340). Es precisamente que por erigir la Fenomenología –su fundador- como ciencia universal, cabe el hombre en su sistema; al año siguiente de su viaje de conferencias –que cité desde la Introducción del presente artículo- en las que se esperaba que se conocieran sus posiciones frente a la Antropología escribe unas notas tituladas “Acerca de la Antropología fenomenológica” y “Ciencia humana universal como Antropología. Sentido de una Antropología” que se encuentran en el volumen XV de *Husserliana* (Blumenberg, 2011, p.341); en la segunda habla de que el hombre *cae* en el terreno de la Fenomenología bajo el título de la universalidad: la ciencia universal es también ciencia del ser humano, en su *praxis*, pero también como ser que conoce, y que lo hace universalmente desde un perspectiva antropológica (*Hua XV*, p.480). La Antropología en este orden de exposición, trata de la objetivación del ser que lleva a cabo acciones, cuyas consecuencias –cuando se trata de los actos donadores- se encuentran dentro del marco de una monado-

logía trascendental de la razón, que se suscribe a su vez a una *vida* que es mucho más que contingencia, en tanto que las mónadas se encuentran comprendidas o englobadas en la teleología de la primera función absoluta; lo que ocurre en la mónada *materna* no ocurre solamente en ella, se *refleja* en todas (*Hua XV*, p.597). Aquí encontramos una diferencia ostensible entre Husserl y Leibniz, y entre el primero y Heidegger que nos hace rechazar categóricamente y casi que con una patología de rivalidad, la hermenéutica del *dasein* y el pensamiento de Heidegger de la Fenomenología más pura. Para ello cito en extenso al profesor García-Baró:

La diferencia mayor [...] está en el hecho de que el desarrollo consecuente de la génesis trascendental avanza, guiado por el principio de la teleología, desde la pasividad originaria de la conciencia del tiempo, hasta las construcciones más complejas de la razón (en su triple faceta razón teórica, estimativa y práctica). Hay una continuidad fundamental sosteniendo el arco que va desde la más oscura y pasiva de las síntesis pre-egoicas hasta la más audaz y complexiva de las teorías cosmológicas o filosóficas. Sobre el pasar del tiempo, gracias al cual hay mundo y hay yo que se conoce a sí mismo, no existe dominio ninguno de la subjetividad. Muy lejos de eso, lo que llamamos subjetividad normalmente, lo que llamamos yo, sólo se “constituye” gracias a este super-pasivo pasar del tiempo fenomenológico. Pero también es verdad que el río del tiempo inmanente va llevando, poco a poco, a las costas del mundo y del yo, como si lo dirigiera una secreta causa final... (2006, p.222).

Frente a Leibniz, la teleología mantenida por Husserl, expresa García-Baró (2006, p.222-224), no se concibe como soportada ónticamente por la sustancia divina, sino que avanza en la dirección de lo que el profesor llama *finitización del orden trascendental*: “Dios no es aquí objeto de demostración teórica alguna, sino ideal de la razón” (2006, p.223), *Intencionalidad cumplida* que a nada podemos aspirar para conseguirla, más que a un cambio radical de forma de vida. De aquí se desprende que la Fenomenología es más *Filosofía primera* por plantear las condiciones en las que todo preguntar cabe y responder es posible, que por resolver definitivamente problemas de la objetividad, cosa que también lleva a cabo. En su obra testamentaria (*Hua VI*) Husserl nos lleva al máximo ideal del hombre: la cultura occidental aun siendo considerada fuera del ámbito teórico, resulta esencialmente ser una cultura de ideas, cuya orientación son normas ideales, una humanidad dedicada y desarrollándose en tareas infinitas dentro de horizontes que no tienen fin. La Filosofía en este ámbito, resulta ser el núcleo mismo de ese papel distintivo *humano*, no como mera colección de sistemas ni como un solo sistema cualquiera en cuanto hecho histórico, sino como desarrollo histórico de las funciones del *a priori* de correlación universal dinámico entre lo noético y lo noemático. La meditación de las fuentes de todo lo posible, es decir la Filosofía auténtica, es el *telos* inmanente a la vida. Ya en el nacimiento de la idea de Filosofía en la antigüedad griega aparece en la historia un nuevo tipo de *hombre*, el más genuino: el que, a pesar de su finitud, asume tareas

infinitas; sabemos que la vida en este mundo de la *physis* se acabará y que por ello no podemos generar valores infinitos, sabemos –siguiendo a Husserl– que nuestro deber de la profesión científica estará liquidado cuando el médico nos diga: “ahora es seguro que morirás” o cuando súbitamente perdamos nuestra constitución corporalizada por la muerte, y aun así, como funcionarios de la humanidad que restablecen la noción de razón también como ética y axiológica, nos comportamos, o mejor, *vivimos* como Dios, como si uno fuera inmortal y como si realmente pudiera trabajar hacia el infinito.

Ese hombre nuevo no es un tipo antropológico más, sino *el* que puede y debe permanecer fiel a su vida de toma de conciencia. Por ello desea vivir la edad de Matusalén, como se lo encuentra dicho por Husserl en el *Epílogo* de 1930 a la traducción inglesa de *Ideas* (García-Baró, 2006, p.223). Dios así es el *Yo hondo* que llevo en mí, la intencionalidad que quiere realizar la intencionalidad, el culmen de mis potencias de conciencia: “un Yo más hondo que el yo que me veo ser; [...] un El que queda en el envés del cosmos” (García-Baró, 2006, p.227). Un *hombre nuevo*, en el orden de ser para sí mismo la luz por la que se descubre diferente del mundo que no se ilumina por él solo, sino que necesita de *mis operaciones* para ser consciente. El hombre como *funcionario de la humanidad*, es decir como razón innata, tiene más significado del que él mismo cree que es; en él vive y con él se expande una *vida infinita autoafectada*. En contra de Nietzsche y de los precursores de la tesis de que la universalidad ha muerto, en contra de la

*caterva de vencejos* que afirman que no hay verdad sino verdades, escribo aquí, *la verdad* sí importa para la vida, sí es útil. Lo que ha muerto no es el hombre, y la crisis donde las grandes categorías se fueron al traste no la define otra cosa que haberse olvidado del *sentido* en el que el *otro* vale para mí; Hitler no solamente mataba hombres en las cámaras de gases y en los fusilamientos; la ametralladora y la bomba atómica no solo asesinan cuerpos; los sistemas opresivos no solo esclavizan mentes, rodillas y espaldas; con cada homicidio, esclavismo antiguo o moderno, opresión, injusticia, el sujeto muere a sí mismo cuando los lleva a cabo; su propia vida muere con la muerte de *otro* por sus manos; lo asesinado no es una cosa física, sino una *vida* que quiere vivir; lo muerto y lo negado es el significado, el contenido de valor absoluto del *otro* hombre; lo muerto es el compromiso ontológico, la responsabilidad valorativa y el deber que el *otro* reclama de ser amado y reconocido. Por eso es que la verdad sí es útil, porque el ocaso de ella es un crimen contra la vida; además:

La relatividad del mundo, consecuencia de la relatividad de la verdad, podrá parecer a muchos cosa muy adecuada (¿pensaba Husserl en Nietzsche?), pero hay que prestar atención a que aún por otro costado nos conduce a un escepticismo de tal naturaleza que ni aun para relativistas será fácilmente digerible. Y es que el yo pertenece al mundo, y al yo, desde luego, pertenecen todos los “contenidos de conciencia” (todas las vivencias con todas sus partes); y la relativización de la verdad y del mundo lleva, pues, a la consecuen-

cia de que se vuelve dudoso el mismo *cogito* cartesiano y, con él, la evidencia que sigue siendo básica para el relativista: la de la existencia de los seres que juzgan la verdad y la someten a serles dependiente (García-Baró, 2008, p.71).

El giro trascendental de la Fenomenología es la consecuencia inequívoca de su búsqueda *eidética*; el mandato de pureza de los objetos debe ahora aplicarse al sujeto, que es el más importante de todos los *objetos* que puedan llegar a ser puestos por tema, entendiéndose por esto que el hombre es *objeto* en tanto punto de conciencia referencial. Con el *hombre nuevo* se reivindica la idea matriz de la Filosofía, la auténtica expresión de toda meditación –que en Husserl encontramos parafraseada o metamorfoseada cuando dice ser un *principiante*, o que se deja ver implícitamente en el libro primero de *Metafísica* de Aristóteles en la aserción a que todos los hombres desean saber- que es la conocidísima expresión de Sócrates –también parafraseada-: “Solo sé que nada sé”. Antes de esa frase dice Blumenberg (2011, p.357) no había Filosofía; los presocráticos también fueron *prefilósofos* porque representan estadios menores de lo que después sería denominado como matemática, cosmología, física o psicología (*Ibid.*). Debemos entender esa máxima clásica de Sócrates no como escepticismo, sino como saber qué es lo que no se sabe. Fijos en esa interpretación, la Antropología filosófica no puede ser una suerte de institución interdisciplinaria que lleve por esa suma, a resultados superiores, sino que bajo la problemática de la pregunta por ¿Qué es el ser humano?

identifique *qué es lo que se puede saber del hombre*, en cuyo nivel superior de descripción se encuentra –a mi juicio– la Antropología fenomenológica, es decir verdaderamente filosófica, en tanto que es la que expone sistemáticamente los actos por los cuales él se puede ver internamente, porque él es más lo que llega a ser por sí mismo, que por las determinaciones en las que existe en el ámbito orgánico.

Volviendo al tema del rechazo planteado aquí a la antropología del *dasein* de Heidegger una tesis más; ese concepto excluye al ser humano del *principio de razón suficiente* entendido en su significación lógica. Siguiendo a Leibniz, de aquel se pueden identificar –en un orden arbitrario– cuatro acepciones: la primera refiere a la necesidad de una razón suficiente que determine *a priori* la existencia de cualquier cosa, o en última instancia, del Universo en su conjunto. La segunda está referida a una significación ontológica, que consiste en la afirmación de que la esencia es fundamento de la existencia, y en tanto que toda esencia tiende a la existencia, la realización de Dios de unas esencias excluyendo otras debe tener una razón suficiente en ellas mismas. La tercera se relaciona con un significado teleológico, en el marco de su Metafísica, en el que acuña al principio también el *principio de perfección*, en tanto que el mundo como causado por Dios, existe tal como es por bondad suya, haciéndolo siempre perfecto en virtud de su propia esencia. Y la cuarta, que es a la que nos referimos aquí, la referente a la lógica, dice que toda verdad tiene un fundamento racional que la hace cierta *a priori* aunque no sea una verdad necesaria (Leibniz,

1982, p.32); si el principio de contradicción afirma que todas las proposiciones analíticas son verdaderas, el de razón suficiente lo completa afirmando que toda proposición verdadera es analítica, sea finita o infinitamente. A esta última es a la que parece recusar la analítica existencial de Heidegger –evidentemente también a las demás–, al afirmar que la existencia se juega en el problema de que el ser en tanto es debe ser cuestionado desde un ente particular, que es, el ente que se plantea la cuestión por ¿qué es el ser? y cuya comprensión es su rasgo esencial: el hombre o *dasein*, o lo que es lo mismo, *el que está ahí* contingente. El ser del *dasein* es la existencia, un ser que no tiene naturaleza fija sino que se va haciendo en su historicidad mundanal. Además de que lo recusa, las mismas formulaciones extremadamente circulares de Heidegger, en términos formales, también carecen de todo principio de formalización en las proposiciones, ¿acaso no es muy oscuro decir por ejemplo que *vida fáctica significa nuestro propio dasein como ahí*, o que *la facticidad es el dasein en cada caso*, o que *el dasein trae de suyo su Da con él*? ¿Cómo así que el ser humano se muestra como el ente que habla y que su verdad es el ser del *ser ahí*? ¿Cómo así que la elaboración de la cuestión del ser no puede tener lugar sino bajo la figura de un análisis de la existencia de ese ente privilegiado que es el *dasein*? ¿Que es lo que se entiende de decir que en efecto, el *dasein* es ese ente por el que se trata en su ser del ser? Si bien los animales no pueden nunca elaborar la pregunta por el ser como analítica existencial porque no se encuentran *implicados* en su exis-

tencia, y el *dasein* la formula por su relación ontológica con el ser mismo ¿cómo es que aquella pregunta solo puede tomar la forma de un análisis en la que el *dasein* existe, esto es, la finitud, la muerte o mortalidad? A mí como filósofo de qué me sirve formular la pregunta por el sentido del ser, si primero no he llevado a cabo la tarea de clarificación del sentido, de los actos donadores de significado, en los que precisamente se encuentran constituidas las *perspectivas* sobre *mi* vida finita y la muerte. El ser humano sí es definible con todo y su contingencia, sí es susceptible de descripción; él mismo es quien decide cómo vivir, autoconstituyéndose como sujeto, y –en virtud de su intencionalidad operante– como agente del juicio donde las cosas son aprendidas como verdades.

El peligro de reducir la teoría sobre el hombre a su contingencia es no superar el nivel de descripción que otorga el *naturalismo*, el *psicologismo* y el mismo *antropologismo*; para salvarnos de ese peligro, por eso he sido repetitivo en la idea de Husserl (*Hua XVIII*) según la cual, la leyes descriptibles de la conciencia son válidas para la conciencia humana únicamente porque son válidas para cualquier conciencia en general. De lo que se desprende que si una Antropología fenomenológica es formulable, lo es en virtud de que la denominada *naturaleza humana* no es el pretexto ni el argumento para asentar la constitución fáctica; o lo que es lo mismo, la naturaleza humana no se explica por ella misma, sino por un proceso de evolución en el que se ha hecho capaz de producir los rendimientos de la razón. Al usar el concepto de *evolución* para referirme a la razón y a la es-

*pecie* no lo estoy haciendo en el sentido estricto que puede adjudicársele desde la teoría de la selección de las especies, de la selección sexual, de la adaptación, ni tampoco a la sucesión ordenada que puede acreditársele a todo proceso de desarrollo biológico; al contrario, a lo que refiero es a un proceso anacrónico y al que denomino también como *evolutivo* por ser un desarrollo de perfeccionamiento. En este orden, aun cuando el mismo Husserl enfrentándose a sus antípodas haya dicho que la Antropología es una minimización de la Filosofía, debe anotarse que la conciencia, y ésta como humana, no puede no preguntarse por su condición como *especie homo*. La pregunta por el hombre, siendo nosotros hombres los que la enunciamos, es una condición de partida que no se tiene para ningún otro objeto, y esa condición a su vez, cae bajo la esfera estricta de la intencionalidad puesto que nosotros mismos no somos contenido de la conciencia más allá del solo hecho de que existimos siempre y cuando tengamos conciencia. Nuevamente frente a nuestra aversión por la analítica de Heidegger, y con respecto a lo señalado en este escrito, es de resaltar que Blumenberg (2011, p.375-378) explique que aquello que significa la pregunta por el hombre no refiere a la mostración, ni a la indicación, porque el hombre no es un *eso*, es un *él* que no admite ser señalado sino definido. Sin embargo, no estoy de acuerdo con el autor en decir que aquello a lo que remite la pregunta y lo que sea el ser humano, tiene que estar fuera de la conciencia; lo anterior lo afirma porque no considera la teoría de la intersubjetividad como lugar de verdad sobre el hombre, sobre lo cual he sentado ya mi posición.

Max Scheler aseguró (Blumenberg, 2011, p.380) que la indefinibilidad del ser humano es su rasgo característico, con lo que se acerca demasiado a la tesis heideggeriana de que el hombre se hace él en la realización de su existencia y que para comprenderlo no hace falta la ciencia; según estas posiciones, el hombre recusa toda verdad analítica: pero que él viva condicionado a un mundo físico y en su microuniverso orgánico nada tiene que ver con que no sea punto de teoría. A los escépticos y *falsos filósofos* les gusta afirmar que la ciencia no es sino un *relato*, que la definición encierra, que la descripción totaliza, que el concepto reduce, y más absurdo aún, que la verdad es entre muchos, un discurso más; pero si la verdad del hombre, y toda verdad en general es un asunto que tiene que ver con el problema de *las interpretaciones* de las que habla la hermenéutica en las que todo cabe, o con el contexto del juicio, o con *las verdades* de los relatos, con el poder que domina a la teoría o con el que quiere instaurar la misma, para eso no necesito hacer Filosofía, sino simplemente entablar discusiones bizantinas y esnobistas con la gente; si la verdad no es el fin de la Filosofía, de la ciencia, lo único que nos queda son *villancicos*.

Y no es que se lo describa como animal, sino a través de aquellos fenómenos ontológicos e inmanentes por los cuales puede diferenciarse; frente a los primeros por ejemplo, aun cuando eventualmente alguna otra especie pudo desarrollarlo, es el ser humano el que camina erguido; sobre esto han escrito tesis muy interesantes filósofos como Herder y Gehlen en *Ideas para una filosofía de la historia de la huma-*

*nidad* de 1784 y *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* de 1940, respectivamente. El primero indica que el fenómeno de caminar erguido es un proceso complejo de esfuerzo y de tensión, en el que sobresale una especie de forma de negación a la naturaleza; la marcha erguida –se entiende de Herder– es un proceso *contra-natura* de una naturaleza especial como la de la especie *homo*, que se ha desarrollado para sí misma una serie de instrumentos corporales y ha creado para sí otra serie simultánea de instrumentos artificiales para los que se necesita estar de pie. Esta *innaturalidad* se explica como un esfuerzo titánico *ad-versus* las ventajas y los privilegios de las cuatro patas cómodamente apoyadas. Pero entonces cuál es el conjunto de operaciones que lo llevaron a renunciar a su naturaleza: es, la razón; en este orden hemos ya dicho que ésta no es un resultado del hombre, sino que el ser humano se ha hecho funcionario de la misma. No es que la razón esté sacándolo de su salvajismo, sino que ella es el último nivel del escape que ha venido sorteando de su condición vulnerable y mortal, como sistema orgánico en desventaja. *De aquí que varias formas se acercaran al hombre*, pero solo una lo consiguiera; no todos los homínidos son antepasados directos de él; aun cuando en todos ya había una potencia hominizadora solo uno a pura fuerza de *autoviolencia* se decidió por una vida llevada más por los rendimientos del pensamiento, que por los de la fuerza y la adaptación. Así por ejemplo el *Australopithecus* que se extingue en el pleistoceno del Cuaternario, o el *Neardental* cuya extinción es mucho más reciente. De aquí que pue-

da afirmarse que haber sobrevivido no depende tanto de luchar con otros seres vivos y de haberse erguido, sino de haber defendido esa posición de estar de pie. El que estemos vivos no es una obviedad de la evolución, es el resultado de haber decidido preservar la intencionalidad como productora de un mundo diferente, el mundo de la vida, la cultura. El que estemos vivos ahora en la historia del tiempo de la evolución del universo no lo garantizó la autoconservación de la especie tomada en su nivel corporal, sino la conservación de la misma como una que cambia el mundo.

El ser humano devino *ser humano* en tanto renuncia a la *animalia*, en tanto que se malogró a sí mismo como ser vivo para dar paso a uno que hace su propia vida. Para siempre, la función idealizante, la semántica, la simbólica y la de representar se convirtieron en la forma de modificar el horizonte natural y mundanal: si no puedo vivir en él porque soy demasiado vulnerable para sobrevivirlo, lo modifico a uno en el que yo mismo soy su agente. Como no hemos podido desplazarnos en todas las direcciones y velozmente, ni atraer todas las cosas hacia sí, ni abarcar todos los espacios y los tiempos, hemos elaborado un instrumento por el cual presentificamos lo ausente, el concepto. Como no tenemos la fuerza y la durabilidad de la mayoría de los seres y los objetos de la naturaleza, hemos extendido o prolongado a través de la técnica, en la forma de arreglo a las carencias del cuerpo, las ventajas de las extremidades, en máquinas. Hemos reelaborado el mundo para que la relación cambie, para que sean las otras especies las que vivan en el reino

del peligro; lo anterior, en su conjunto, es la *epojé* radical de la historia englobada de la humanidad.

## Referencias.

- (2006). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- (1941). "Ética". Buenos Aires: *Revista de Occidente*.
- (1957). *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- (1969). *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- (1972). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- (1980). *Experiencia y Juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México D.F.: UNAM.
- (1982). *Discurso de Metafísica*. Buenos Aires: Aguilar.
- (1982). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.
- (1984). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Critica.

- \_\_\_\_\_. (1993). *Antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Investigaciones lógicas*. Barcelona: Altaya S.A.
- \_\_\_\_\_. (1998). Introducción a los problemas que afectan la noción fenomenológica de la vida. En M<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López. (Ed.), *Fenomenología y ciencia humanas* (pp. 43-59). Santiago de Compostela, España: Universidade de Santiago de Compostela.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Sí mismo como otro*. España: Siglo XXI editores.
- \_\_\_\_\_. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de "Investigaciones lógicas" de Edmund Husserl: (con traducción de los pasajes no incluidos en las siguientes ediciones)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2011). *La idea de la Fenomenología*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. (2013). Primeros problemas ontológicos. *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad española de Fenomenología*, 4(I), pp. 133-174.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Del dolor la verdad y el bien*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Blumenberg, Hans. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- García-Baró, Miguel. (1991). Introducción a un tratado de filosofía primera. *Revista de Filosofía Universidad Complutense*, 4(6), pp. 247-269.
- Gehlen, Arnold. (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, Martin. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Herder, J.G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del hombre editores
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. (1913). Halle: Max Niemeyer Verlage.
- Husserliana I*. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserliana I.* (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserliana II.* (1950). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana II.* (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Husserliana III, 3-1, 3-2. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Primer libro Primera mitad del Tomo I]. (1950). La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers. [Segunda mitad del tomo I (1977). La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff. Textos complementarios de 1912-1929 (1988). La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff].
- Husserliana VI.* (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana VI.* (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana X.* (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XII.* (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XIV.* (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928* [Textos del legado literario. Parte 2]. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XIX.* (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden, [Segunda parte]*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XV.* (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1928-1935* [Textos del legado literario. Parte 3]. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Husserliana XVIII.* (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Halle A. S.: Max Niemeyer.
- Husserliana XVIII.* (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff.
- Landgrebe, Ludwig. (1968). *El camino de la Fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Leibniz, Wilhelm. (1981). *Monadología*. Oviedo: Pentalfa ediciones.
- Padial, Juan J. (1996). Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo. *Anuario Filosófico Universidad de Navarra*, XXIX(2), pp. 901-910.

Ricoeur, Paul. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil.

Scheler, Max. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

Szilasi, Wilhelm. (1959). *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: M. Niemeyer.