

COMENTARIO AL "PRÓLOGO" DE ANTONIO ZIRIÓN¹

Javier San Martín
UNED, España
jsan@fsof.uned.es

El texto que Antonio Zirión escribió para el primer tomo de *Antropología y fenomenología*, que recoge, entre otros trabajos que se expusieron en el primer Encuentro de Antropología y Fenomenología que tuvo lugar el año 2011 en la ENAH, la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México DF, desborda con creces el interés concreto de ese libro. Personalmente, cuando lo leí, me causó un gran impacto, que iba más allá del que podría haber sido causado por el hecho de que empezara con el comentario a la carta a Levy-Bruhl, que hacía años que yo había traducido y comentado.

Pero dejemos esa anécdota para centrarnos en el texto del profesor A. Zirión. El texto se divide claramente en varios apartados. El primero se refiere a la dificultad de la fenomenología. El segundo da unas ideas muy importantes sobre la antropología filosófica. El tercero aplica lo que ha encontrado en el segundo a la relación de la antropología con la fenomenología ya en la carta a Levy-Bruhl, destacando, en una primera aproximación, las características por las que se define la antropología y por qué tendrían interés fenomenológico, y

¹ Como se dice al inicio del texto, el presente comentario fue escrito por su autor a poco de leer el anterior prólogo del profesor Zirión. Después de este comentario, el autor escribió el prólogo para las actas del segundo Encuentro de la ENAH, que pronto serán publicadas. A estos textos el profesor Zirión escribió una réplica que leyó en el encuentro que tuvo lugar en Toluca en junio de este mismo año 2015, y que a su vez será publicada en las respectivas Actas de ese Encuentro. El interés que la discusión puede tener para la elucidación del tipo de filosofía que es la fenomenología y para una definición de la antropología filosófica ha llevado a los editores a publicar la polémica.

en una segunda acometida indicando cómo se supera el tema del relativismo cultural. Por fin, ya para terminar y una vez expuesta la postura de Husserl de esa superación del relativismo, dedica Antonio Ziri3n las 3ltimas p3ginas a volver sobre la relaci3n de la fenomenolog3a y la antropolog3a.

Voy a seguir los cuatro apartados del denso pr3logo.

1. DIFICULTAD E INCOMPREENSI3N DE LA FENOMENOLOG3A Y ESCEPTICISMO SOBRE LA ANTROPOLOG3A FILOS3FICA

El primer apartado, que trata de las dificultades que el lenguaje fenomenol3gico exhibe tanto respecto al lenguaje de la vida com3n como al de las ciencias ordinarias, entra en plena materia en la p3gina tres. No comprender, es decir, no hacerse cargo de la incompreensi3n de la fenomenolog3a, impide eliminar esa incompreensi3n. Como el pr3logo es para un encuentro sobre la relaci3n de la fenomenolog3a y la antropolog3a, entendida esta en general, pero teniendo en cuenta el lugar, la ENAH, hay que pensar fundamentalmente en la antropolog3a cient3fica, por un lado, la cultural y social y, por otro, la biol3gica o f3sica, el aviso tiene pleno sentido. Quiero aludir a que, en el II Encuentro de Fenomenolog3a y Antropolog3a, en el que se present3 el libro², un profesor, en este caso de filosof3a, calific3 el Pr3logo de "agresivo". Yo no me hubiera atrevido a calificarlo as3, incluso si exceptuamos un par de detalles, creo que no lo es, aunque en una primera lectura me pudo parecer, al menos, fuerte. Quiero comentar ese par de detalles que al citado profesor llevar3an a aplicarle ese calificativo.

El texto empieza con la advertencia de la dificultad de la fenomenolog3a y del alejamiento del lenguaje fenomenol3gico respecto a la vida ordinaria y a las ciencias, y lo dice en un encuentro con antrop3logos casi en exclusiva cient3ficos; evidentemente con ello est3 advirti3ndo a estos de ese tema. La advertencia va dirigida a colegas de la otra facultad. Y puesta al principio no deja de ser un gesto significativo, porque viene a exponer la dificultad del di3logo con la antropolog3a cultural y biol3gica por razones de principio. Desde luego, si el Congreso, el I y el II, est3n organizados es porque hay un punto de encuentro,

² En realidad se present3 lo que iba a ser el libro, para el que el escrito de Antonio Ziri3n era el Pr3logo. En estas fechas el libro est3 a punto de salir.

con lo que la advertencia no es del todo diplomática, aunque su base sea profundamente correcta. Pero luego nos saldrá el tema con más detenimiento. Ahora sigamos el texto, porque pronto nos encontraremos con alguna frase que a más de uno podría producir algún sobresalto.

Al principio de la página tercera empieza con el punto nuclear de la carta de Husserl al antropólogo francés Levy-Bruhl del año 1935, y de la cual —y citó Antonio Zirión—, el conocido antropólogo dijo a Aron Gurwitsch que no había entendido nada. Dice Antonio Zirión: “En el centro del asunto estaba, aunque no de modo totalmente explícito, el tema de las relaciones entre la fenomenología y la antropología o la etnología”, asunto que no le parece al profesor de la UNAM ni menor ni fácil, teniendo en cuenta las difíciles relaciones de la fenomenología con la psicología, que tiene un tema de estudio parecido al de la fenomenología: la conciencia. Más, si la antropología cultural y social tiene como tema la vida concreta, debe de acercarse muy de veras a la fenomenología. Por tanto, el tema de sus relaciones será más complejo. Sabemos de las dificultades que Husserl tuvo para deslindar sus investigaciones de las de los psicólogos, tanto que su primer libro, las *Investigaciones lógicas*, fue catalogado por él mismo de psicología. A tenor de esas dificultades, las que exhibe al relacionarla con la antropología cultural, que trata de la vida concreta, tema también propio de la fenomenología, no han de ser menores.

Pero el tema se complica aún más porque hay al menos tres antropologías, la física, la cultural, y otra, que es la que realmente complica la cosa: “esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica*, la cual no puede dejar de ser ciencia del mundo”. Aquí tenemos una frase que no se sabe a quién va dirigida: junto a las dos antropologías, la física y la cultural, tenemos otra que es ¿ciencia del hombre?, y además a veces “*mal llamada*”, aunque al decirlo como inciso, no sabemos si alguna vez puede ser llamada filosófica. Tampoco sabemos si el error está en llamarla “filosófica” o en llamarla “antropología”, o en las dos, es decir, en la conjunción. Es una pulla lanzada sin más desarrollo a aquellos que cultivan o cultivamos esa materia, que, por cierto, en un alto porcentaje, procedemos de las filas de la fenomenología, incluso la husserliana, y nos mantenemos en ella.

La pregunta naturalmente es si la bien o mal llamada antropología filosófica es, en primer lugar, filosófica, o si es solo científica; en segundo lugar, si es o no antropología. La pregunta no es ociosa. En este caso, evidentemente, si no

es antropología, no puede estar mal llamada filosófica, pero porque no es antropología. La pregunta entonces es qué es. Y si, siendo un saber del humano, por tanto, una antropología, pero está mal llamada filosófica, el problema entonces sería en qué se diferencia de la cultural o social, o del conjunto de las dos, de la física y de la cultural o social. Y si es filosófica, habrá que estudiar su naturaleza filosófica. El poner ese inciso indica que no quiere pronunciarse al respecto, pero tampoco aclara más por qué es mal llamada, dejando ahí ese inciso sumamente inquietante desde el que nada más se puede deducir, aunque la pulla ahí queda. Veremos hasta qué punto este aspecto es el fundamental de este texto calificado de "agresivo", porque una pulla no resuelta, escrita relativamente al principio, da un color, que a alguien pareció agresivo, a un texto que no lo es en las páginas restantes.

Con el comentario anterior tenemos ya los dos motivos posibles para esa apreciación. Repasémoslas. La primera es la advertencia sobre la dificultad del lenguaje del fenomenólogo, que junto con la pulla del inciso comentado, podrían haber generado en quien lo dijo la interpretación de un tono agresivo en el texto. Veamos la primera, la advertencia a los antropólogos en su casa. Porque, en su propia casa, y apoyados en la anécdota, por otro lado altamente significativa relatada por Lévy-Bruhl, se les viene a prevenir de que nuestro lenguaje es tan distinto del suyo, que podemos movernos en la incomprensión, advirtiéndolo también a los propios fenomenólogos de caer en la incomprensión de esa incomprensión. La anécdota de Lévy-Bruhl está llena de significado, porque es un profesional de prestigio, y a él se ha dirigido Husserl, no en un texto académico, sino en una carta, que le resulta al destinatario absolutamente incomprensible. Por otro lado, esa advertencia, que es correcta, es también arriesgada, porque se la puede blandir contra cualquiera como arma de que no se entiende el verdadero nivel de la fenomenología, incluido ahí, aunque no sea el caso de autor, pero sí es de otras personas, la acusación al discrepante en la interpretación de la fenomenología. Desde ella, uno nunca sabe si ha entendido algo o no, o si incurre en la incomprensión de la incomprensión.

Todos sabemos que en la fenomenología hacemos este ejercicio con cierta asiduidad porque la forma en que la fenomenología está construida conlleva a esa falta de comprensión. Por eso la anécdota de la carta de Lévy-Bruhl moviliza toda una categoría: desde la que Husserl llama actitud natural, que es la actitud ordinaria, en que vivimos nuestra vida normal y en la que hacemos las

llamadas ciencias naturales y humanas, la inmensa mayoría de los procedimientos de la fenomenología o el grueso de sus conceptos resultan ininteligibles. Incluso esa tesis se convierte en tesis básica de la fenomenología pues ni la problemática de la reducción, que es su primer procedimiento, es comprensible, porque, por ella, nos situamos en una actitud, la trascendental, a la que el mortal humano —incluido ahí el humano normal y el humano científico, sea éste practicante de ciencias humanas o de ciencia naturales— no tiene acceso. Pero si uno se lo dice a los antropólogos culturales, a los científicos y a los colegas, filósofos o fenomenólogos, puede resultar, cuando menos, un gesto excesivo al principio o tal vez poco amistoso. Yo hubiera preferido como modelo la prudencia de Kant cuando tiene que evaluar la relación de la filosofía y la Facultad en la que se enseña filosofía con el resto de las facultades. Porque la relación de la filosofía con el resto de las ciencias es parecida a la que acabamos de ver como propia de la fenomenología. La Facultad de Filosofía es administrativamente igual que las otras, pero sus temas no tienen una trascendencia práctica inmediata, porque no tratan de la organización de la vida social concreta, ni de los derechos inmediatos concretos, ni de las metas inmediatas, sino de lo que está antes de todo eso, diríamos, de las condiciones de todo eso. Esta es la razón de que sea la última de las facultades, que es lo que Kant pide, que el Estado deje investigar al filósofo porque está más allá de los intereses inmediatos, por tanto el Estado no tiene necesidad que meterse con los filósofos y puede dejarles investigar, —es lo que pide Kant— guiados sólo por la búsqueda de la verdad. Kant no habla de incomprendiones, sino sólo de que se nos deje investigar. Claro, si tuviera que contactar con quienes sí tienen intereses concretos, les tendría que decir humildemente que él propone temas para ver si llegan a un lenguaje compartido, pero, de acuerdo a su tesis de la “última de las facultades”, posiblemente ante todo sería humilde, dando por hecho que poco le iban a entender de sus divagaciones en la filosofía trascendental.

2. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

La segunda anotación ya hemos dicho que es una pedrada a la antropología filosófica, de la que, de acuerdo al profesor Ziri6n, no sabemos si es o no correctamente llamada antropología y/o filos6fica, y no parece que la raz6n sea de nombre, porque el nombre alternativo ser6a filosof6a del ser humano. Si no

es posible una antropología filosófica, ¿será porque no es posible una filosofía del hombre?

La antropología filosófica es una ciencia del mundo porque es ciencia del ser humano y no puede haber humano sin mundo, lo que parece rigurosamente cierto. La fenomenología ha puesto el mundo entre paréntesis, por lo que no es una ciencia de un ser en el mundo, por lo que está lejos de la antropología. Pero ahora aún estamos en otro nivel, el de si existe o no algo así como una “bien llamada” antropología filosófica. Naturalmente, sin poner en cuestión el punto anterior, de que la fenomenología abandona el mundo, ese hecho me lleva, sin embargo, a plantear una pregunta: de si puede haber un sujeto trascendental, del que trata la fenomenología trascendental, sin mundo. Es posible que para los colegas de una facultad de ciencias sociales sea esta una pregunta carente de sentido, pero para los fenomenólogos, o para los filósofos modernos kantianos o postkantianos, es una pregunta clave. Porque la característica del sujeto trascendental es estar más allá del mundo, en Kant porque el sujeto trascendental está más allá de la facticidad del mundo; en el caso de Husserl, porque la fenomenología empieza con una epojé del mundo. Por eso podemos decir que al principio para Husserl *sí es posible*, porque justo ese es el sentido de la epojé, destacar o separar al sujeto, con sus correlatos intencionales, del mundo, que incluso podría no existir. Esa es toda la justificación de la epojé, la posibilidad de la no existencia del mundo real, por tanto, la incapacidad del mundo o de un hombre que esté en el mundo para servir de punto de partida para una ciencia rigurosa. El sujeto trascendental, conseguido en una primera aproximación por la epojé, sería un sujeto sin mundo, al menos sin el mundo que la epojé desconecta.

Ahora bien, y aquí viene el problema, ¿se mantiene ese sujeto trascendental en esa pureza o limpieza de mundo prevista en la primera aproximación? desde el momento en que ponemos por medio el cuerpo, sea como cuerpo vivido, sea como cuerpo físico real, y, mediante el cuerpo, introducimos la animalidad, que no es una animalidad objeto en el mundo sino sujeto para el mundo, porque es centro de la perspectiva, es decir, en el momento en que tomamos en cuenta la totalidad de la conciencia trascendental que somos nosotros y, mediante nosotros, cada uno individualmente, tomamos a los otros y a los animales, que tienen su parte subjetiva trascendental, ¿se puede mantener que el sujeto trascendental puede serlo sin mundo? ¿En qué relación está este mundo,

que parece que está incluido en la animalidad, con aquel mundo desconectado? Son preguntas que surgen inmediatamente al tomarse en serio la tesis de la desconexión del mundo.

Pero sigamos con las consideraciones sobre la antropología filosófica, de la que de momento no sabemos si debe o no ser llamada "antropología filosófica", porque a continuación toma nota de la dificultad interna de esa antropología de la que no sabemos si es o no antropología y/o filosófica, porque

paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o "en teoría") una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote ninguna lucha, conflicto o polémica, que la sitúa en una dimensión diferente a la "actitud natural".

Es decir, esa antropología mantiene una actitud filosófica, que la opone a la actitud natural. Además, es muy llamativo ese deseo de no utilizar palabra que "connote ninguna lucha, conflicto o polémica", es decir, prefiere adoptar una actitud neutral, aunque no se sabe con precisión en qué sentido la oposición actitud filosófica/actitud natural es aséptica y neutral. Tampoco quedan claros los términos polémicos en que esto se podría decir, sobre todo respecto a con quién serían polémicos. Hay en la frase un supuesto interesante, parece que el hecho de ser o llamarse filosófica la opone a la actitud natural. En esa frase hay una identificación de filosófico con antinatural. La fenomenología trascendental se lleva a cabo en una actitud que supera la actitud natural. ¿Se aplica esto a toda filosofía? ¿Es así en el caso de la antropología filosófica solo por llamarse filosófica? Husserl no llegó a identificar filosofía con superación de la actitud natural, parece como si se pudiera hacer filosofía en actitud natural, incluso antes de descubrir la reducción trascendental por la que superamos la actitud natural, estaríamos tal vez en una actitud natural aunque pretendiendo hacer filosofía.

Más adelante veríamos que para Husserl toda filosofía debe superar la actitud natural, lo que sólo se hace de modo explícito en la fenomenología, aunque eso implica que toda filosofía lleva en sí, sabiéndolo o sin saberlo, la pretensión de la fenomenología. Sin embargo, sí parece posible una antropología filosófica en la actitud natural, siquiera como un análisis estático del ser humano tal como este se da en la experiencia sin haberlo reducido a la subjetividad trascendental cuya objetivación es. En este caso tendríamos una antropología filosófica como ciencia regional que marca el a priori ontológico para las ciencias huma-

nas. Este es el caso de la antropología filosófica prevista por Ortega y Gasset, primero en los años 20 y, luego, en el último texto escrito en 1927, seguramente, antes de leer a Heidegger, la antropología bajo la denominación de historiología como ciencia a priori de las ciencias humanas.

Después de esa problematización —en un inciso— de la antropología, a continuación define muy bien el rasgo básico de esa disciplina —aunque, entonces, hubiera sobrado el inciso del “y a veces incluso mal llamada”—, porque: “Esta pretensión de ser una disciplina filosófica del hombre, esto es, de ser una antropología propiamente dicha [porque si trata del hombre, es una antropología], sólo que con carácter filosófico, tendría que descubrir en el hombre, o pretender que las descubre, ciertas cualidades o propiedades que solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica.” Y ahora sí dice algo decisivo, de un gran alcance, y que creo que debe ser subrayado de manera especial: que lo que aquí está en juego es la filosofía: “Aquí está en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofía”.

Según lo que con ella se quiera decir, esta frase es importante o una banalidad. Cuando decimos que la antropología filosófica para ser filosófica tiene que descubrir en el humano algo que solo la filosofía puede hacerlo, y se añade que está en cuestión la filosofía, puedo entender dos cosas, o bien doy por hecho qué es la filosofía, y se verifica si en la antropología se cumple; entonces está en juego la filosofía de un modo banal: para decir que es filosófica, debo saber qué es la filosofía, y por supuesto: “está en juego”, sin saber qué es la filosofía no puedo clasificar ese saber de filosófico. Pero ese “estar en juego” es banal porque sencillamente aplicamos un concepto ya asumido, por tanto, no cuestionado; y Antonio Ziri6n no es banal. Por tanto, tenemos que elegir la segunda posibilidad, aunque no queda del todo explicada en las palabras que siguen. Porque pudiera ser que la cuesti6n de la filosofa se ventile en el tema de si es o no posible la antropologfa filos6fica, de manera que si no es posible la antropologfa filos6fica, es que las ciencias agotan su tema. Mas si en el tema del hombre las ciencias lo dicen todo, ¿es que queda alg6n reducto al que no lleguen? Pero en el texto no se plantea la cuesti6n de modo claro, al revés, va a dar un giro.

Y aquf nos lleva por un nuevo camino acertando en un tema difcfl: la pregunta por la antropologfa filos6fica, que aquf se advierte como equivalente a la

“filosofía del hombre”, es pregunta, en el sentido más kantiano e incluso heideggeriano, por la filosofía y por la esencia del hombre. Estas dos cosas están vinculadas. Él lo expresa con esa pregunta menos evidente de lo que aparece: por qué no hay una filosofía de los platelmintos, o como yo me preguntaba en un debate con las tesis de Coreth sobre la paleoantropología (San Martín, 1988, 52)³, si no se podía hablar también de una elefantología filosófica o una filosofía de los elefantes.

Coreth, en efecto, justificaba la antropología filosófica en que para saber que un hueso es de un humano, hace falta una idea del ser humano. La elaboración de esa idea es, según él, una antropología filosófica. Lo cierto es que para saber si un hueso es de un humano, hace falta un saber previo tipológico del humano, pero como hace falta saber qué es un elefante para identificar un hueso como siendo de elefante. La cuestión del humano es un poco peculiar porque ponemos una ruptura entre los humanos (los actuales o los antepasados) y los no humanos (incluidos los prehumanos australopitécidos y póngidos), cosa que no hacemos entre los elefantes y sus antepasados. Esa es la cuestión. Y justo ese punto está respondiendo a la pregunta de Antonio Zirión. Entre los platelmintos y los humanos hay un salto cualitativo, y por eso la naturaleza de unos y otros obliga a cambiar de nivel epistemológico. Los paleoantropólogos se preguntaron muchas veces al descubrir un hueso por las características del viviente a que perteneció, y si permitía o no tener la vida propia de los humanos, sin profundizar en ese tema porque no tienen herramientas profesionales para ello. Ese *a priori* —la vida propia de los humanos— es el campo de la antropología filosófica como ontología regional.

En efecto, para que no haya una filosofía de los platelmintos —que sí puede haberla—, o una elefantología filosófica —que también puede haberla como

³ Ese texto, que proviene de mi memoria de cátedra de 1981, lo integré con algunas modificaciones, primero, en mi *Antropología filosófica*, Madrid: UNED, 2005, p. 50; y luego en *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid: UNED, 2013, p. 59. El contexto es que Coreth asegura que para saber que un cráneo es de un humano nos hace falta un preconocimiento del humano. A esa consideración contesto que eso es rebajar la antropología filosófica al nivel de una elefantología filosófica, porque efectivamente para saber que un hueso es de un elefante hace falta también tener un preconocimiento del elefante. El tema no es, sin embargo, banal, porque el paleoantropólogo ha buscado siempre un concepto de hombre más preciso para poder determinar, en la serie de nuestros ancestros, cuando se puede decir que se trata de un *homo sapiens*. Pero la formación de esa antropología —obtención de un concepto discriminador— sería parte de lo que Landsberg llamó “antropología de rasgos”, que nunca debería ser confundida con una antropología filosófica. A este respecto es muy interesante, el descubridor de Lucy se plantea explícitamente la cuestión (ver San Martín, ib.), pero no por ello es una pregunta filosófica. También se la planteó Jane Goodall cuando vio que sus chimpancés usaban herramientas, diciéndole a su mentor que ya no se podía decir que el homo era el *toolmaker*, como hasta entonces se creía. Pero con esa característica aún seguimos en una antropología de rasgos,

parte de una teoría fenomenológica general de la evolución, como no puede dejar de haber una fenomenología de la animalidad no humana— deberíamos mostrar que en el caso del humano hay algo que se escapa a su mera consideración natural y sociocultural. Esa es la tesis que responde plenamente a la pregunta que lanzaba Antonio Ziri6n. Si ahora llegamos a la conclusi6n de que s6lo admitiendo ese rasgo propio es posible la propia filosofa, tendremos que decir que el destino de la antropologfa filosofica y la filosoffa van de consuno. Alguno me dir6 que esto, dicho asf, serfa algo desmentido por la historia, porque no siempre fue asf, porque hubo filosoffa sin antropologfa filosofica. Pero en la actualidad, las antropologfas cientificas se han constituido en un desaffo para la filosoffa porque niegan precisamente la necesidad de algo m6s all6 de ellas mismas. Precisamente la tarea de la antropologfa filosofica es ganar un nivel del ser humano no alcanzado por las ciencias del hombre.

Un comentario sobre los dos incisos anteriores mfos sobre la ciencia filosofica de los animales. Hay una consideraci6n filosofica de los diversos g6neros animales. Esa es precisamente la idea de Husserl al aproximarse a una *teorfa trascendental de la evoluci6n*. En ella habr6 que establecer las diferencias pertinentes entre los diversos niveles de la vida, y si no cabe tal vez una filosoffa de los platelmintos o de los elefantes, sf deberfa esforzarse por establecer diferencias entre los diversos grados de los animales. Es muy posible que “una teorfa trascendental de la evoluci6n” tenga que esforzarse por diferenciar los diversos tipos de acuerdo a nuestra percepci6n de ellos, y de acuerdo a esa clasificaci6n mundana nos resulte imposible clasificar, por ejemplo, los platelmintos con los escorpiones por el hecho de que ambos son invertebrados. Lo mismo que en una teorfa trascendental de la evoluci6n diffcilmente considerarf a los ratones con los elefantes. Puede ser que los datos cientificos cuenten muy poco en esa teorfa, y cuente m6s la relaci6n que los animales tienen con nosotros en nuestro mundo de la vida.

En todo caso todas estas reflexiones son de car6cter filosofico. Sobre este tema, del que deriva lo que llamo una teorfa trascendental de la evoluci6n, poco m6s podemos sacar sino el diseo general de la misma. Pero algo sf podemos decir desde Heidegger, aunque sea en negativo. Porque, en efecto, en las lecciones del 1929/30, sobre *Conceptos fundamentales de la metafisica*, decenas de p6ginas est6n dedicadas a estudiar la esencia de la animalidad, para llegar a la conclusi6n de que los animales son pobres de mundo. Se podrfa decir

que esa filosofía —porque se trata nada menos que de “Conceptos fundamentales de la metafísica”— es una especie de “teoría trascendental de la evolución”, porque de hecho responde a la pregunta de, comparados con nosotros, cómo nos aparece el resto de los animales, y establecido nuestro canon en tener un mundo plenamente configurado, los animales aparecen como pobres de mundo. Para decir que los animales son “pobres de mundo” ha establecido, aunque sin decirlo, un canon, con el cual se compara el mundo de los animales. He dicho, sin embargo, que tomaba las aportaciones de Heidegger en negativo, porque en su teoría utiliza una categoría, la animalidad, escasamente precisa o, más bien, de modo radicalmente impreciso, porque comparar o agrupar en una misma categoría, la animalidad, la totalidad de los animales no humanos, es profundamente antifilosófico, porque olvida radicalmente las diferencias que en el mundo de la vida establecemos y, en consecuencia, evaluamos y actuamos, en relación con los diversos tipos de animales. La filosofía de los platelmintos, como parte de una teoría trascendental de la evolución, es profundamente distinta de la elefantología filosófica, y no digamos nada de una primatología filosófica, que sería la primera parte de esa teoría trascendental de la evolución, porque los primates son los más cercanos a nosotros. En efecto, el principal defecto de los análisis de Heidegger es que toma como referentes a los insectos, que funcionan casi en exclusiva de modo instintivo, y desde ellos deduce el comportamiento del resto de los animales, todos los cuales son pobres de mundo, incluidos los primates y resto de mamíferos, ignorando la peculiaridad de aquellos, y que, si ya en su época, con los análisis de Koehler, eran inadecuados, en la actualidad son radicalmente erróneos. Pero ahí está, al menos, diseñado el contenido de esa teoría trascendental de la evolución, aunque lo esté con los defectos señalados.

Hasta aquí el inciso. Pero sigamos con nuestra investigación. Llegados a esta pregunta por la vinculación de la legitimidad de la antropología filosófica con la de la propia filosofía, cuestión a la que personalmente he dedicado muchísimas páginas, sigue Antonio Ziri6n por otro terreno menos problemático, adem6s muy poco usual, aunque tampoco sé si le sirve para avanzar en la respuesta a la pregunta que ha hecho sobre la legitimidad de una antropología filosófica, pues dice que por “antropología filosófica” se puede entender “una filosofía de la ciencia antropológica”. Para aclarar ese giro, puedo a6adir que se parecería al modo como una “filosofía de la historia” puede ser perfectamente

entendida como una “filosofía de la ciencia histórica”, aunque de entrada la “filosofía del historia” se entiende en los dos sentidos que vienen designados por la palabra ‘historia’, el de la historia como dimensión vital y social del humano, historia como conjunto de las cosas hechas, historia como *rei gestae* y la historia como relato científico de esa dimensión, la *historia rerum gestarum*.

Pero, a diferencia de la antropología filosófica, a nadie se le ocurriría hablar de una historia filosófica, por más que no deje de tener su sentido, porque, en todo caso, una historia filosófica sería más un relato histórico desde una perspectiva filosófica, que es lo que realmente se hace cuando Husserl habla del sentido de Europa o del nacimiento de Europa, o cuando abordamos —como yo lo hice en su momento⁴— la relación de España con Europa, entendida ésta como una formación filosófico-cultural, tal como la entiende Husserl o la entendemos desde la fenomenología; o cuando tratamos de establecer el sentido de la modernidad o ilustración. La pregunta kantiana de *Was ist Aufklärung*, que se refiere a la actitud con que se vive en Europa desde el siglo XVII, y sobre todo el XVIII, es evidentemente una pregunta histórico-filosófica, es decir, de historia filosófica, o de filosofía de la historia en este sentido.

Pero volvamos a nuestro tema. Veamos lo que da de sí esa comprensión de la antropología filosófica como filosofía del saber antropológico. Empecemos notando que el quiebro un tanto antinatural que esta idea supone —porque tanto la palabra “hombre” como antropología tienen sólo referentes de un nivel, no de dos como el caso de “historia” (lo sucedido y su relato)— le va a llevar a Antonio Ziri3n a una interesante conclusi3n. En efecto, se puede empezar diciendo que en este quiebro se pone en marcha la idea gaosiana de la filosof3a como filosof3a de la filosof3a. Igual que Gaos define la filosof3a como filosof3a de la filosof3a, as3 podemos definir la antropolog3a filos3fica como filosof3a de la antropolog3a, ya que, en la idea que maneja ahora Antonio Ziri3n, la antropolog3a como filosof3a de la antropolog3a, incluye expl3citamente las tres antropolog3as, la f3sica, la cultural y la filos3fica, pues dice expresamente “sin excluir a la ‘filos3fica’”.

⁴ Ver „Spanien und Europa. Von der Europ3isierung zur Europa-Bewegung“, en *Europ3ische Menschenbilder*, Gerl-Falkovitz, H.-B., Gottl3ber, S., Kaufmann, R. und Sepp, H. R., (Hg.), Dresden: Thelem, 2009, pp. 263-274. Trad. al espa3ol: “Espa3a y Europa desde la Filosof3a fenomenol3gica de la historia”, en *Fidelidade 3 Terra. Estudos dedicados 3 professor Xos3 Lu3s Barreiro Barreiro*, edici3n 3 coidado de Javier Barcia Gonz3lez. Santiago de Compostela: Publicaci3ns, Universidad de Santiago de Compostela, 2011, pp. 373-386.

En esta función de la antropología filosófica, aunque esté expuesta en el intento de buscar sentido a la disciplina, de manera que pudiera resultar no claro en exceso, queda muy bien explicitado, a pesar de todo, el papel que tiene.

Veámoslo. Primero, la antropología filosófica actúa aquí como filosofía de la antropología, papel en el que la función de la filosofía es la misma que en cualquier otro saber, por ejemplo, el que hemos mencionado de filosofía de la historia, entendida ésta como filosofía del saber histórico. Claro está que para actuar de ese modo debe operar con una noción de historia, del objeto que el saber histórico describe. Ahí podemos preguntarnos si la historia del historiador no es competente para decirnos qué es la historia que él describe; más aún, si al describirla no nos está diciendo qué es esa historia que él describe o cuyas leyes de funcionamiento trata de descubrir. De hecho al historiador profesional le desagrada bastante la filosofía de la historia porque él cree ser competente en todo lo que sea historia. Sin embargo, no existe por parte de los filósofos un cuestionamiento de la filosofía de la historia, aunque no se la llame historia filosófica. Pero cuando hablo tanto del concepto de historia como de las grandes etapas históricas basándonos por ejemplo en acontecimientos que bien pueden permanecer ocultos al escrutinio del historiador, pongamos por caso el concepto de "europeización", que los historiadores desprecian (en la *Enciclopedia Británica* no existe como concepto), o también, en la filosofía de la historia fenomenológica, el carácter epocal del nacimiento de la filosofía, con el que a buen seguro no estarán de acuerdo los historiadores, estamos haciendo una historia de carácter filosófico que descubre rasgos en la historia que el historiador no percibe. Lo mismo pasa con la que también en la filosofía fenomenológica de la historia llamamos "historia trascendental", de la que trata Husserl en el *Origen de la geometría*.

Tiene, pues, la filosofía de la historia no dos cometidos, sino tres. Primero, el análisis ontológico-regional de la historia como acontecer humano. Segundo, se trata de un escrutinio de ese acontecer desde categorías que pueden no ser relevantes para el historiador, como por ejemplo la institución o instauración de un hecho que, por su relevancia, adquiere significado de acontecimiento epocal. El nacimiento de Europa en sus dos fases, la medieval y la moderna, puede ser otro ejemplo. Tercero, y este es el más interesante para nosotros, la filosofía de la historia tiene un momento de autorreferencia porque tiene que justificarse. Es posible que se justifique en su propia práctica, pero si quiere ser plenamente

filosófica no puede proceder con ingenuidad y dar por hecho que tiene conquistado su lugar. Ciertamente que los filósofos no la ponen en cuestión, pero sí lo hacen, sin duda, los historiadores, y, frente a ellos, el filósofo de la historia debe reivindicar la legitimidad que sólo se da si el historiador profesional no dice todo sobre la historia, y no sólo en el terreno de los requisitos epistemológicos de su ciencia en cuanto ciencia, sino ni siquiera en cuanto historia, porque más allá de la historia de hechos, que es la propia del historiador, aunque sean hechos relacionados como causas y efectos, hay un *a priori* histórico que marca el terreno del historiador y que éste lo da por supuesto sin que lo investigue en cuanto historiador, porque, si lo hace, deja de investigar los hechos históricos y se pasa a hacer filosofía de la historia.

Este mismo es el esquema que podemos seguir en la filosofía del hombre, que más allá de esfuerzos en distinguir las denominaciones, no hay razón para separarla de la antropología filosófica, que no es sino el estudio filosófico del ser humano, es decir, la filosofía del ser humano, sólo que según el momento, como no podía ser de otro modo, se la concibió de una u otra manera. También en esta parte de la filosofía tenemos los tres niveles, el primero es el estudio de su objeto como ontología regional, que responde a la pregunta de qué campo abarca el ser humano. Este estudio como ontología regional del humano está perfectamente previsto en la arquitectónica fenomenológica que se desprende de *Ideas I* y que Husserl lleva a cabo en *Ideas II*.

Aquí nos debemos hacer las mismas preguntas que respecto a la historia. Este saber filosófico del ser humano sólo es pensable si las ciencias del hombre no nos dicen todo sobre nosotros. Y aquí hay una diferencia en relación con la historia o la filosofía de la historia, que mientras en este caso no se pone en cuestión que el historiador no dice todo sobre la historia humana, de manera que hay un hueco para una filosofía, curiosamente, y este prólogo es al menos ejemplo de una sospecha de ello, parece que la antropología, al menos en la suma de sus dos ramas, la natural y la sociocultural, podría agotar el saber del hombre, de manera que no quede otro campo de estudio para la filosofía sino los elementos epistemológicos supuestos en toda ciencia y que el filósofo los da por conquistados. Por eso la antropología podría ser “mal llamada filosófica” porque toda antropología lo sería de hechos, por tanto mundana. Curiosamente, esta ha sido la opinión generalizada al enfrentarse con la antropología filosófica o la filosofía del hombre, a diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas.

Incluso Husserl era de la misma opinión, aunque obviamente él entendía que había una ontología regional del ser humano como ser corporal y anímico. Pero no parece que esa fuera para él, al inicio al menos, la antropología filosófica que se estaba haciendo en Alemania en los años veinte.

El humano vive en la cultura, su vida concreta se desenvuelve en una variedad inmensa de elementos, que, como la historia y la antropología cultural muestran, son sumamente variables. Por tanto, después del diseño de la ontología regional, habría que estudiar las condiciones de posibilidad de las variedades de la cultura en la que el humano está inmerso. Se me dirá que esa sería tarea de la antropología cultural y social pero, cabalmente, esta ciencia apenas se ha esforzado por contestar a la pregunta de qué es la cultura más allá de una respuesta pragmática heurística, de que la cultura es el comportamiento aprendido socialmente, con lo cual se describe la cultura por su modo de ser transmitida sin centrarse en qué es realmente. La verdad es que en cuanto antropólogo sociocultural no necesita profundizar más en qué es la cultura, y por eso precisamente también en este terreno hay un hueco para una filosofía de la cultura, como la parte de la antropología filosófica también diseñada en los campos regionales expuestos en *Ideas II*, el ser humano en cuanto ser animal, ser psíquico y ser cultural (espiritual).

El presupuesto, por tanto, de la antropología filosófica es que las ciencias no digan todo sobre el humano. Este hueco se diseña, primero, en la ontología regional sobre el hombre, en lo que yo llamaría el estudio de las dimensiones básicas, y, segundo, en el estudio de las condiciones de la variación humana en la cultura, que se desenvuelve en los ámbitos o escenarios en que toda vida humana transcurre, y que marcan el campo de la variación cultural. Pero la antropología filosófica aún tiene un campo especialmente delicado si se lo compara con la filosofía de la historia, y es el de su legitimación, el de la filosofía de la antropología filosófica, el de ganarse su lugar, en este caso mucho más importante que en el caso de la historia porque, a diferencia de esta, aquí sí hay un cuestionamiento, tanto por parte de los antropólogos —físicos y culturales—, como, lo que es peor, por parte de los filósofos. Por tanto, la filosofía de la antropología filosófica se convierte en una tarea fundamental. Y su legitimación viene sobre todo de un análisis de las ciencias del humano para mostrar que no lo dicen todo sobre nosotros.

Y aquí parece que Antonio Ziri3n ha despejado sus dudas, porque diseña con claridad la funci3n de esta filosofa de la antropologfa, pues, confesando que la filosofa de la antropologfa filos3fica se comporta como con cualquier otro saber, est3 claro que "su ejercicio requiere, en todo caso y de manera inexcusable, la posesi3n de cierta «idea del hombre»". Pero la cuesti3n no est3 decidida porque ahora depender3 de d3nde toma esa idea de hombre, y A. Ziri3n menciona las tres posibilidades: que la tome de s3 misma, entonces recupera el papel de verdadera antropologfa filos3fica; que la tome, bien de otras antropologfas —que s3lo pueden ser la ffsica o biol3gica y la cultural o la teol3gica; bien del sentido com3n, pero, en este caso, "apenas podrfa llamarse filosofa". Por tanto, la antropologfa filos3fica, aunque disea3ramos su papel como filosofa de la antropologfa, ya tiene una tarea que excede ese papel epistemol3gico, porque no lo puede cumplir al margen de s3 misma: el elaborar una imagen del ser humano con la que operar. Pero para ello no tiene m3s remedio que clarificar los l3mites de las antropologfas cientfficas y, por supuesto, de las teol3gicas.

Y, para terminar el p3rrafo, llega a la conclusi3n de que en la filosofa es necesario reconocer "su competencia para lograr una visi3n esencial, ontol3gica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano", por tanto es "esta idea esencial del hombre lo que est3 en el fondo en cuesti3n", en el fondo de lo que sea la antropologfa filos3fica, y s3lo desde ah3 podremos "debatir las distintas nociones de antropologfa".

Lo curioso es que ah3 incluye tambi3n a la propia antropologfa filos3fica. La pregunta que entonces cabe hacer es qui3n o qu3 parte de la filosofa nos puede dar esa noci3n filos3fica del ser humano, esa "idea esencial del hombre". En todo caso esa idea esencial del hombre es tambi3n la clave de la relaci3n de la antropologfa con la fenomenologfa. Y con esto paso ya al tercer apartado que podemos detectar en el pr3logo, el comentario directo de la carta de Levy-Bruhl.

3. A VUELTAS CON LA CARTA A L3VY-BRUHL

Empieza con la caracterizaci3n de la antropologfa, de la que dice aqu3 tambi3n, que podrfa ser la psicologfa pura. Ziri3n lo nota, pero no le da m3s importancia, aunque la tiene, y mucha, porque hay que tener en cuenta que la carta

a Lévy-Bruhl es de 1935, y que en noviembre de ese año, en Praga, disertará sobre la psicología en unas lecciones que darán pie a *La crisis de las ciencias europeas*, que es donde dice Husserl que no hay más psicología pura que la fenomenología trascendental. ¿Podríamos decir igualmente que no hay más antropología que la fenomenología trascendental? En todo caso deberíamos explorar esa posibilidad nada aberrante como no es nada aberrante la frase de que no hay más psicología que la fenomenología trascendental, aunque hay que emplear un considerable rodeo para explicarlo, rodeo al que renunció Iso Kern cuando dijo que la identificación de la psicología pura y la fenomenología trascendental es muy cuestionable porque sale de la mano de quien pronto tendría ochenta años⁵.

Zirión se fija en la definición de la antropología cultural como una ciencia en actitud personalista: "Lo que sin duda adquiere en este pasaje de la carta mucha significación es la posibilidad, que Husserl precisamente ha visto desarrollada en las obras de Lévy-Bruhl, de que esta disciplina antropológica adopte la actitud que en otras obras ha denominado «personalista»". De ese punto ya traté yo en varios textos, primero en mi curso en Argentina, de 1992⁶, y luego, cuando comenté la carta⁷ donde se explica qué significa ese punto. También trato ampliamente del tema en mi texto sobre las ciencias humanas y naturales desde la perspectiva de la fenomenología⁸. Esta actitud personalista nos dice que, en el caso de la antropología cultural —o etnología, como se la llamaba en Francia en esa fecha—, estamos en el mundo que tiene sentido y realidad para ellos, para aquellos que estudia la antropología cultural, desde su vida intencional, su experiencia, pensamiento y valoración. Dice Zirión: "Sólo desde la persona, desde el sujeto y sus rendimientos intencionales, constitutivos, pueden considerarse cualesquiera factores «objetivos», y en última instancia el mundo circundante individual".

⁵ Esa afirmación se debería ["erklärt werden kann"], además de al carácter fragmentario de *La crisis*, a que es una obra: „das zudem aus der Hand eines bald Achtzigjährigen stammt.", es decir, porque *La crisis* es una obra "que ha salido de la mano de alguien que pronto cumplirá ochenta años", *Husserl und Kant*, 1964, La Haya: Martinus Nijhoff, p. 217.

⁶ *Fenomenología y Antropología*, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1997; 2ª ed. UNED (Madrid)/Lectour (Buenos Aires), 2005, ver sobre todo el "Prólogo"

⁷ "Husserl y la antropología cultural. Comentario a La carta de Husserl a Lévy-Bruhl", en: *ER, Revista de Filosofía*, 19, año X, 1995, pp. 177-204, ahora cap. VI del libro *Para una filosofía de Europa*, especialmente pp. 138 ss. de esta edición.

⁸ "Ciencias humanas y ciencias naturales una relación ambigua desde la fenomenología", *Recerca*, 2012.12.2, pp. 13-22, <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/article/viewFile/293/276>.

A continuación, Husserl comentaba que ya sabíamos que cada ser humano tiene su representación del mundo; cita Ziri6n: "Naturalmente sabíamos desde hace tiempo que cada hombre tiene su 'representaci6n del mundo', que cada naci6n, cada c6rculo cultural supranacional vive por decirlo as6 en otro mundo en cuanto su mundo circundante, y as6 a su vez toda 6poca hist6rica en el suyo."

Pero ahora Ziri6n no sigue el tema de Husserl, de que cada grupo tenga su mundo particular, con lo que la realidad de cada uno es distinta, con lo que rompe el comentario de la carta. Porque aqu6 Husserl sigue el hilo metodol6gico: cada persona, cultura o 6poca tiene su mundo propio. Pero ante eso, Levy-Bruhl nos demuestra que somos capaces de entrar en ellos, de empatizarnos en esos mundos. A. Ziri6n no se fija tanto en ese dato tan importante para la metodolog6a de la antropolog6a cultural, pues ese rasgo es lo que representará en la antropolog6a cultural el gran tema del relativismo cultural. Antonio Ziri6n se fijará mäs en otra caracter6stica tambi6n mencionada por Husserl, a saber, en el hecho de que esos mundos se nos abran. En realidad Husserl habla del m6todo de la antropolog6a cultural: a pesar de que esos mundos son otros mundos, el antrop6logo franc6s nos ha enseñado que podemos penetrar en ellos mediante la empat6a. Igualmente toma nota A. Ziri6n de la ventaja de estudiar estos mundos.

Pero lo que da carácter fenomenol6gico a estos estudios es "La consideraci6n metodol6gicamente deliberada de esta correlaci6n en el trabajo antropol6gico o etnol6gico concreto", es decir, la "correlaci6n espec6fica (y ciertamente 6nica, aunque esto tampoco quede explicitado en la carta) entre vida subjetiva y mundo circundante, correlaci6n entre el sujeto o la sociedad y su mundo".

La particularidad de los mundos y que cada uno viva en el suyo lleva rápidamente a la conclusi6n del relativismo; ahora bien, s6lo la fenomenolog6a puede resolver la contradicci6n de vivir en un mundo particular, que es su representaci6n, y en 6nico mundo real. En esas condiciones habr6a tantos mundos reales como culturas. S6lo la fenomenolog6a puede comprender esa dualidad, y lo hace mediante la elucidaci6n de las operaciones en que se constituyen los mundos relativos y el mundo com6n 6nico para todos. En la carta se destaca el punto de vista trascendental, que ser6a el que permite superar "todo acoso de relativismo", y Antonio Ziri6n pone una larga cita de uno de los 6ltimos párrafos de la carta, en el que se habla de que "en el horizonte de conciencia de este

ego todas las socialidades y sus mundos circundantes relativos han *construido* (cva, J.S.M.) sentido y validez y los construyen siempre de nuevo en la mudanza.”. Personalmente no traduje así el texto, porque creo que en fenomenología trascendental no se debe emplear la palabra “construir”, que es de origen neokantiano, sino, siempre, *constituir* o formar (*bilden*), que es la palabra que Husserl emplea en *El origen de la geometría*. La relación intencional no es de construcción sino de constitución. Mientras la palabra construcción tiene un significado unívoco, la palabra constitución no lo tiene, de ahí la ambigüedad misma de Husserl absolutamente insuperable, porque desde las síntesis pasivas “se constituyen” unidades de sentido sobre las que el yo trascendental, ya en síntesis activas, constituye niveles superiores, pero no construye, como “constituye” la semejanza de dos naranjas en un tipo, sin que podamos decir que la semejanza es una construcción, pero sí es una constitución, por dos razones, primero porque es necesario tener cada una de las naranjas, segundo, compararlas, y en esa comparación surge, es decir, se constituye y emerge el tipo que denominaré naranja. Constitución es instauración del sentido que emerge y se constituye y así se muestra en el acto de conocimiento o valoración. Nada de esto podría hacerlo con la construcción que es la formulación de una hipótesis que luego comparo con los datos reales para ver estos la verifican. La constitución es la otra cara de la intuición originaria, no así la construcción.

Lo que sigue podría ser considerado como un comentario a la cita anterior, en la que Husserl asegura que, tomando la antropología cultural como una ciencia fenomenológica, puede darse su derecho a los mundos particulares, con lo que el relativismo es ciertamente reivindicado, pues mantiene su derecho indudable, pero, y aquí dice Husserl algo muy importante: “la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última.” Quiere decir, obviamente, Husserl que ese derecho del relativismo no es la última palabra. Porque las ciencias positivas son ciencias del mundo, mientras que la fenomenología trascendental lo es de la subjetividad en que se constituye el mundo, entre cuyos objetos, por supuesto, está el ser humano mismo.

4. FENOMENOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Con esto se lanza Antonio Ziri3n ya en el 3ltimo apartado a estudiar a fondo las relaciones de la fenomenología con la antropología cultural. Explica que

esa antropología cultural, en actitud personalista, que “puede incluso adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos”, es superada por la fenomenología trascendental, porque trasciende las “correlaciones ‘persona-mundo’ fácticamente conformadas”.

Pero de estas consideraciones saca Antonio Ziri3n una conclusi3n, seguramente, arriesgada: “Pero esto significa, en efecto, que la fenomenol3gía trascendental no es ella misma ninguna antropol3gía —o que, si lo es, o si puede en alg3n sentido entenderse que lo sea, lo es s3lo por una suerte de «aplicaci3n» que queda normalmente escondida en virtud de su «obviedad»”. El problema est3 en saber a qu3 antropol3gía nos referimos. Que no es una antropol3gía cultural, es obvio, ni ninguna antropol3gía f3sica o biol3gica, luego estamos hablando de la antropol3gía filos3fica. Pero ese s3 que es un tema de largo alcance, y en todo caso es una afirmaci3n un poco problem3tica a esta altura del partido en el campo de la obra de Husserl. Veámoslo.

Que en el punto de partida de la fenomenol3gía trascendental, de acuerdo a las *Ideas I*, la fenomenol3gía no es una antropol3gía filos3fica, no hay que discutir. Ya lo hemos dicho, adem3s Husserl mantendr3 impert3rrito esa posici3n con toda la contundencia hasta la pen3ltima p3gina de la conferencia del a3o 1931, en Frankfurt (1/06/1931) Berl3n (10/06) y Halle 16/06). Pero para entonces todo se ha complicado en el desarrollo de la fenomenol3gía. Vamos a ver los puntos de complicaci3n.

Primero tenemos que ver la relaci3n del yo trascendental con el ser humano. Husserl dice que el ser humano es la autoobjetivaci3n del sujeto o yo trascendental. La pregunta interesante ser3a qu3 pierde o gana el sujeto trascendental en esa auto-objetivaci3n. Puedo hacer la pregunta de otro modo: ¿qu3 cosas que predico del sujeto trascendental puedo o no puedo predicar del ser humano? Parece que el lenguaje, la vivencia del cuerpo, la vivencia de la historicidad, la relaci3n con el tiempo, la relaci3n consigo mismo, la preocupaci3n por su vida futura, todo eso parece que son cualidades del humano. Si se las quito, atribuy3ndoselas solo al sujeto trascendental, tal humano desaparece. Yo m3s bien pienso que todo lo que diga del yo trascendental pertenece tambi3n al yo humano, excepto aquellos rasgos que eliminar3an de 3l toda posibilidad de ser humano, por ejemplo, el ser pura y mera exterioridad de partes extra partes, el ser una cosa inserta y totalmente determinada por el mundo, el

ser resultado del mundo, que también parece serlo, porque somos parte material del mundo con el que nos componemos físicamente, en alguna medida.

Si esto es así, es decir, si el humano carece de las cualidades que hemos detectado en el yo trascendental, el estatuto de la antropología, que trata en todo caso del ser humano, de la imagen esencial del humano, como muy bien nos lo ha dicho Ziri6n, quedaría en entredicho porque no trataría de un verdadero ser humano. En realidad, a partir de esa fecha, de la conferencia de 1931, podemos ver un giro muy importante en Husserl hacia lo que yo llamé en mi artículo de 1991 una postura implícita⁹. En todo caso, en la argumentación de Antonio Ziri6n, en el apartado segundo, ha quedado pendiente la necesidad de responder a la pregunta de qui6n o como se trata de lograr filosóficamente esa idea de ser humano que me sirve para discriminar las antropologías, qui6n es el competente para elaborar una idea filos6fica sobre el humano, que parecía ser el requisito fundamental para poder entender la antropología filos6fica como filosofía de las antropologías.

Pero sigamos la argumentación que bien merece la pena:

Cuando Husserl rechaza considerar la fenomenología como antropología, no estamos ya en la antropología cultural, aunque sea esta considerada desde la fenomenología, en el sentido de la carta a Levy-Bruhl. Ahora nos movemos en otro plano, que nada tiene que ver con la carta. En el texto de Antonio Ziri6n se pasa sin soluci6n de continuidad, de la negaci6n a identificar la antropología cultural con la fenomenología trascendental —cosa nada problemática, porque una pretende ser filosofía y la otra una ciencia social—, a negar también la relaci6n con la antropología filos6fica, cuando ésta es filos6fica, como muy bien explic6 en el apartado segundo. Por eso, todo lo que ha expuesto sobre la carta a Levy-Bruhl no nos sirve a la hora de ver la relaci6n de la fenomenología con la antropología, porque antes estábamos en una ciencia social, por tanto una ciencia positiva, mientras que ahora estamos en un saber filos6fico. Al tema de la distancia radical de la fenomenología trascendental con la antropología filos6fica, que, lejos de ser una tema banal, es muy profundo, va a dedicar las dos últimas páginas del prólogo.

⁹ "Phénoménologie et Anthropologie", en: *Études phénoménologiques*, nº 13-14, (1991), pp. 85-114, Universidad de Lovaina la Nueva. Ahora capítulo V de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994.

El punto de partida es diáfano: el ego absoluto, del que va a tratar la fenomenología, “no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella”. Se trata de una frase contundente, que podría ser dicha después de una lectura del tomo primero de las *Ideas*, es decir, en 1913, pero que poco a poco se irá convirtiendo en problemática, a medida que Husserl vaya reflexionando sobre las aporías de sus planteamientos iniciales y, sobre todo, en el momento en que Husserl se plantee la *génesis y desarrollo* de ese ego absoluto. Porque esa frase dicha así, de modo tan contundente y unívoco, puede resultar tremendamente problemática en el momento en que pensemos aquella *facticidad* del sujeto trascendental que aparece en aquella frase de la que se hace eco Rosemary Rizo-Patrón¹⁰ (y recientemente Agustín Serrano de Haro, en Barcelona), y que es un yo que emerge de una pasividad preegoica e instintiva.

Lo que yo he llamado “subjetividad trascendental animal”¹¹ —a partir de un recuento nada arbitrario de los textos husserlianos al respecto—, nos obliga a ser más cautelosos en esa aparente claridad inicial. El sujeto trascendental que se configura desde la necesidad de salvar los objetos formales, a cuya autonomía de todo encadenamiento psicológico o específico humano está dedicado el primer tomo de *Investigaciones lógicas*, no es un sujeto trascendental humano, sino cualquier sujeto racional, de cualquier planeta o mundo posible, pero resulta que, el que nosotros conocemos, yo en cuanto sujeto trascendental soy un sujeto trascendental que percibe, que en la percepción tiene la experiencia de la verdad, porque ésta última se enraíza en una verdad originaria inherente a la percepción, en la que también se enraíza la razón originaria, como modelo de lo que se da originariamente; que percibe desde la constitución de unidades sintéticas gracias a los elementos noéticos cinestésicos y táctiles que dan consistencia a los elementos perceptivos tanto como para poner los entes del mundo como reales que se dan en su propia corporalidad, es decir, en persona; que está lleno de habitualidades, que no son sino la parte subjetiva de la cultura, que se remite a los demás; que además está enraizado en una base pasivo-

¹⁰ Dice Husserl: “Aber das Eidos transzendente Ich ist undenkbar ohne transzendente Ich als faktisches”, “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental en cuanto fáctico”, Hua XV, 385. Ver R. Rizo-Patrón, *Husserl en diálogo*. Lectura y debates, Bogotá: Siglo del hombre editores/Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 34 y 106. Mostrar el pleno sentido de esta génesis del yo trascendental es la trayectoria curricular de Julia V. Iribarne.

¹¹ “La subjetividad trascendental animal”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, nº 3/1995, pp. 383-406. Ahora cap. II de *Para una filosofía de Europa*.

instintual desde la que emerge como ego puro¹². Más aún, y de acuerdo a la frase citada en la última nota, en la fenomenología trascendental, que trata de exponer las estructuras esenciales de ese ego trascendental, se nos llega decir que el *eidos Ego* depende del *faktum Ego* que soy yo en mi realidad concreta humana. Teniendo todo esto en cuenta, la frase sobre la pureza del ego, pureza de humanidad, parece tambalearse o, al menos, resultar más problemática, como problemática resulta toda arquitectónica desarrollada desde la claridad luminosa de esa frase.

Segundo argumento: "La reducción fenomenológica-trascendental ha puesto entre paréntesis precisamente cualquier vinculación real (metafísica, diríamos) con cualquier mundo objetivo, real (espacio-temporal), con cualquier naturaleza generadora de organismos y de especies." También eso da por supuesto unos términos conceptuales que creo que no se mantienen en Husserl, con esa claridad, más que hasta 1922. A partir de esa fecha, al menos, no podríamos hablar así porque eso es tarea de la *epojé* y no de la reducción, que no tiene el cometido de poner entre paréntesis nada sino de desvelar la transcendentalidad del sujeto y la correspondiente transcendentalidad del mundo como su correlato. Ya en mi tesis doctoral insistí en la diferencia entre *epojé* y reducción, pero una vez más se ignora esa cuestión cuando aporté manuscritos en que esa distinción aparecía de modo claro. Incluso citaba uno, aunque en la transcripción la cita se hizo de modo erróneo, en el que se dice y voy a citar el texto entero, porque nos da pie para sacarle todo su sentido.

Dice Husserl:

La *epojé* fenomenológica debe ser llevada, y esta es su incomparablemente mayor característica, a la reducción a la subjetividad trascendental, una reducción en la que el yo, esta subjetividad para la experiencia y el pensar, se convierte en tema. La puesta entre paréntesis del mundo implica la puesta entre paréntesis de la subjetividad mundana. Si esta última puesta entre paréntesis se ejecuta también de modo expreso, entonces, como el mundo en general, también la humanidad se convierte en un mero fenómeno transcendental. (Mn B I 5/5, p. 17)¹³

Podríamos decir que este texto, que separa claramente la reducción y la *epojé* trabaja en contra de la tesis que estoy defendiendo, pero eso es solo una apariencia. Porque de lo que se trata es que el ser humano, es decir, yo mismo,

¹² Ver Julia V. Iribarne, *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Academia de las Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2002, especialmente capítulos VI y XXIII.

¹³ Este Mn. aparece citado erróneamente en la p. 180 de mi libro *La estructura del método fenomenológico*, pero en la bibliografía está citado correctamente, fue un error en la transcripción.

al practicar la epojé del mundo y aplicármela a mí mismo, yo me convierto en yo trascendental del mismo modo que el mundo se convierte en fenómeno trascendental. Esa conversión no es una invención, sino el descubrimiento de lo que realmente somos cada uno de nosotros, sujetos trascendentales, que sólo aparecemos como tales mediante el artilugio de la epojé, pero sólo en la medida en que esta sea llevada a reducción. Entender esta posición es absolutamente esencial si hemos de entender el conjunto de la fenomenología.

Por eso sigue Husserl: por lo tanto se ha de mostrar sistemáticamente:

cómo y en qué orden en cada fenómeno individual 'un hombre' y en especial de un yo humano, de una persona humana, se reduce a un yo trascendental, y cómo la humanidad entera, la actual o potencialmente comunitarizada, se reduce a la subjetividad trascendental (también decimos a la intersubjetividad, la subjetividad que somos todos con nosotros y entre nosotros (B I 5 / V , p. 17/18, de la transcripción).¹⁴

Se trata de mostrar que el ser humano es en realidad un fenómeno trascendental del yo trascendental. ¿Qué puede significar esto?, que todo ser humano es un fenómeno trascendental del yo. Por tanto, todo depende de que entendamos esta dualidad: sujeto trascendental-fenómeno trascendental del hombre, ¿significa que el mundo al ser fenómeno trascendental, y en él el hombre, son meros fantasmas, meros sentidos?

Pero dejemos esa cuestión en el aire y preguntémonos por la dependencia que el humano muestra respecto del sujeto trascendental en la fenomenología, es decir, el conjunto del yo trascendental/fenómeno 'humano'.

Y ahora vendría la pregunta fundamental de si podemos pensar al ser humano sin esa referencia, entiéndase como se quiera, al sujeto trascendental. Esa es la clave. Al principio podía pasar desapercibida la relación del yo trascendental con el yo humano. En este texto se ve que la reducción es descubrir en el yo humano el yo trascendental, de manera que el yo humano es algo así como la visión exterior del yo trascendental, pero sin el cual, sin ese yo tras-

¹⁴ "Die phänomenologische Epoché soll, das ist ihre unvergleichliche grosse Bestimmung, zur Reduktion auf die transzendente Subjektivität werden, einer Reduktion in welcher ich, diese Subjektivität für Erfahrung und Denken zum Thema werden soll. Die Einklammerung der Welt impliziert Einklammerung der weltlichen Subjektivität. Wird diese letzte Einklammerung auch ausdrücklich vollzogen, so wird, wie die Welt überhaupt, so die Menschheit zum bloß ,transzendentalen Phänomen'"
Por lo tanto se ha de mostrar sistemáticamente „wie und in welcher Ordnung sich im einzelnen jeden Phänomen ‚ein Mensch‘ und im besonderen eines menschlichen Ich, einer menschlichen Person auf ein transzendentales Ich reduziert und wie die totale Menschheit, die aktuell und potentiell vergemeinschaftete auf die transzendente Subjektivität (wir sagen auch Intersubjektivität, die Subjektivität, die wir alle im Miteinander und Untereinander“ (B I 5/V, p. 17/18, de la transcripción.)

cidental, el yo humano deja de ser auténtico yo humano, deja de ser humano para ser algo que no podría ser responsable de las atribuciones u operaciones que en la vida normal desempeña cualquier ser humano, por ejemplo, la comprensión de la verdad, la comprensión del ser en cuanto ser, la comprensión de los objetos formales de manera independiente, la comprensión del otro como sujeto también de vivencias de la verdad —punto de partida de la moral¹⁵— y, en definitiva, la tenencia del mundo como horizonte de realidad; y en el caso de la ética, la asunción de unos valores jerarquizados, que por otro lado son fundamentales para no hundirse en el diluvio del escepticismo y del desarrollo orgánico de la especie que llevaría su destrucción.

Ahora bien, si la epojé tiene ese cometido, dar por hecho que en Husserl la epojé es algo claro y patente desde el principio, sin *deslizamientos* de sentido (Verschiebung, Hua XXXIV, 60), es dar por supuesto que Husserl ya en las *Ideas* de 1913 tuvo todo claro y que ya no volvió sobre su método. Es ignorar la *fenomenología crítica*, que tiene que volver sobre el método, lo que hizo Husserl en *Erste Philosophie II*, pero cuya necesidad la había anunciado en la *Grundproblemevorlesung 1910/11*¹⁶. En efecto, en las lecciones de invierno de 1922/23, las lecciones sobre *Einleitung in die Philosophie* (Hua XXXV, 2002) pone en marcha la segunda etapa de la fenomenología, la fenomenología crítica ya reclamada en 1910/11. En ella, mediante la reducción apodíctica, hace la crítica de la experiencia trascendental, pero no hace la crítica del método de acceso a la experiencia trascendental. Es lo que hará en la *Erste Philosophie* del año siguiente, un crítica del método fenomenológico, principalmente de la epojé. Y es en ese contexto en el que se da la diferenciación de la epojé y reducción, porque para la fenomenología ésta, la reducción a la subjetividad trascendental, no entra en cuestión, sólo es aclarado su sentido, mientras que la epojé, como puesta entre paréntesis y desconexión del mudo, entra radicalmente en cuestión, porque cambia su sentido. Si se ignora esto, se está tomando a Husserl como un pensador que ya entendió todo desde el primer momento sin que introdujera ningún cambio en sus conceptos, cosa prácticamente inviable.

¹⁵ Ver Julia V. Iribarne, ob. cit., cap. XVII.

¹⁶ Ver Hua XIII, sobre todo pp. 159 ss. Trad. al español, p. 95 ss. Especialmente interesante es la nota de esa página. Ver también la Introducción del autor a la traducción al español, donde se explica la importancia y alcance de esta distinción.

Tercer argumento, es cierto que somos nosotros quienes hacemos la ciencia, quienes nos comunicamos, etc., incluso quienes hacemos la fenomenología. Pero podría haber, en la tierra o en otros planetas, otras especies racionales no humanas, que evidentemente serían sujetos trascendentales, pero no serían hombres. A ellos se aplicaría la fenomenología trascendental. Por eso puede decir Antonio Ziri3n que “La subjetividad trascendental no es, pues, subjetividad humana m3s que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a s3 misma como humana, en que ella ‘se ha dado’ un ser humano en el mundo”. Con esa frase, ese “se ha dado”, incluye el matiz de que podr3a no hab3rselo dado. Y es cierto que a veces podr3amos pensarlo. Y es cierto que la subjetividad trascendental aparece como humana, pero puede haber otras posibilidades, luego tratar de aquella no es tratar de esta, por m3s que as3 ocurra en la realidad. Pero, al principio, la funci3n de la fenomenolog3a —dar cuenta de la autonom3a de los objetos formales— nos impide considerar la subjetividad trascendental como humana porque la humanidad ha sido desconectada: “Y se desprende precisamente de los principios el que la fenomenolog3a no haya de quedar ligada a la conformaci3n psicof3sica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana”, y a ello liga Antonio Ziri3n la radicalidad de la fenomenolog3a: “uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento f3ctico, pr3ctico, contingente”, y cita el final de la carta a Levy-Bruhl, pero hay que tener en cuenta que en la carta nada se dice de una antropolog3a filos3fica, sino s3lo de la antropolog3a cultural.

La terminaci3n del pr3logo se refiere de nuevo a la antropolog3a cultural, en parte con reproches mutuos sobre las claves para aprovechar, por parte de los antrop3logos culturales, los an3lisis fenomenol3gicos; y, por parte de los fenomen3logos, los an3lisis de la antropolog3a cultural. Pero, enti3ndase que nada se dice m3s de la compleja relaci3n de la antropolog3a filos3fica con la fenomenolog3a trascendental, que empieza poniendo un sujeto trascendental no humano, pero termina humanizando el sujeto trascendental, por la praxis, por la emergencia del sujeto trascendental en una pasividad, s3lo desde la cual podemos pensar la trascendentalidad. De este modo, la aparente claridad con que se expresan algunas ideas se difumina o adquiere un claroscuro que nos obliga a profundizar y a no dejar los dif3ciles problemas que subyacen a la noci3n de sujeto trascendental cuando 3ste exige una mundanizaci3n hasta para com-

prender el sentido reiterativo de la racionalidad, pues sólo de ese modo es comprensible el otro, y sin el otro no hay racionalidad. Mas entonces la mundanización, es decir, la aparición como humano, es requisito de la propia fenomenología.

Sigamos este tema a fondo. El sujeto trascendental exigido por la fenomenología lo es por necesitar un sujeto competente para la comprensión de los objetos formales. Esto es lo mismo que la refutación del psicologismo o la necesidad de salvar el sujeto racional. Pero el sujeto racional implica la posición de otros sujetos racionales. Mas, ¿qué sujetos racionales podemos pensar que no tengan cuerpo o que no perciban como nosotros? La fenomenología, por su parte, pretende ser ciencia, ¿Cómo lo va a ser sin interpelar a los otros que tienen que aparecer en el mundo? Solo por tanto por la expresión puede la fenomenología existir, es decir, sólo por su mundanización, gracias a la cual puede ser asumida por los otros. Previamente estos otros deben haber sido constituidos en mi horizonte de experiencia como cosujetos trascendentales de una racionalidad que los exige como cosujetos de la misma. ¿Se condena a su negación la fenomenología si pone a los otros como cosujetos de mi verdad? Yo creo que la fenomenología de Husserl implica aclarar que el humano que comprende los objetos formales no es comprensible desde la facticidad porque la trasciende. El rodeo por el sujeto puro no es sino un esfuerzo para probar que no somos meros seres de hecho, sino que, para ser humanos tal como lo somos, llevamos dentro una necesidad, una competencia que se escapa a la naturaleza, es decir, que *el humano es más que humano*, y que ese “más” le es esencial para ser el humano que somos. Sin ese *plus* no seríamos más que una especie zoológica. Ahora bien, la antropología filosófica solo estudiará al ser humano si toma en consideración ese *plus de humanidad* que nos hace. Sin él, su objeto de estudio deja de serlo y, por tanto, la antropología dejaría de ser tal, porque lo que estudiaría sería un humano incompetente ante los objetos formales y por tanto ante la verdad y la razón, un sujeto, entonces, constituido *antes* de la razón teórica y práctica, por tanto no humano, un sujeto que se desenvolvería en el nivel de la *hominidad* pero no de la *humanidad*. Ese ser no puede hacer filosofía. La condición del sujeto de la filosofía es el ser humano pleno, el humano con el *plus* de humanidad. Por eso en la cuestión de la antropología filosófica se ventila también el ser de la filosofía. Porque en definitiva, como ha dicho el propio Antonio Ziri6n, el sentido de la antropología filos6fica, aunque

sea como filosofía de la ciencia antropológica, es conseguir una imagen filosófica del ser humano, una imagen que tiene que estar de acuerdo con las operaciones que el humano lleva a cabo en su vida ordinaria.

Y ahora ya podemos tratar de evaluar la relación de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica. Para ello podemos seguir varias vías. La más eficaz me parece la semejante a la psicología, tal como Husserl la formula en esa frase de *La crisis*: no hay más psicología que la fenomenología trascendental, con lo que ésta es también una psicología. Esta equivalencia es lo que puede resultar escandalosa, pero es rigurosamente coherente, sólo que debe ser tomada en sus justos términos.

Que la fórmula resultó escandalosa, se ve en la forma en que la consideró Iso Kern, que la refiere a que la escribe un pronto octogenario, pues quien la escribe, Husserl en 1936, tiene ya 77 años. Pero en ese caso Iso Kern debería descalificar toda *La crisis*, porque descalificar solo lo que él no es capaz de entender, no es honesto. Yo creo más bien que la frase tiene pleno sentido desde el desplazamiento de sentido de la epojé. La psicología se mueve en el terreno de la representación del mundo, separando la representación del mundo y el mundo que se nos da por la representación, pero una vez practicada la reducción trascendental, el mundo queda recuperado como horizonte de toda experiencia, por lo que el mundo en sí puesto entre paréntesis era sólo un abstracto de la realidad de la experiencia, pero una vez descubierto su carácter abstracto por la reducción trascendental, el sentido de la epojé tiene que cambiar y, también de modo consecuente, el sentido de la psicología que vivía del anterior esquema. Ya no hay una psicología pretrascendental sino sólo una postrascendental, que no puede ignorar lo que la fenomenología trascendental le ha descubierto. Esto no quiere decir que ambas se identifiquen de modo total y sin matices, porque la mayor parte de las cosas de las que trata la fenomenología trascendental no entrarían en la psicología, pero ésta debe incorporar los descubrimientos de la fenomenología trascendental.

El mismo esquema podríamos aplicar a la historia como relato del acontecer histórico, que no puede olvidar el verdadero sentido de la historicidad trascendental, porque sólo gracias a esa historicidad trascendental sucede la historia humana. Sin aquella la historia humana pierde su sentido y se convierte en sucesión de hechos azarosos. Lo que tampoco quiere decir que el fenomenólogo y el historiador hagan lo mismo. Pero el historiador debería incorporar los descu-

brimientos del sentido de la historia explicitado por la fenomenología trascendental.

Pues bien, exactamente el mismo modelo debemos aplicar a la antropología filosófica, pero en este caso, si cabe, con más decisión, porque la fenomenología de Husserl se refiere a la totalidad de la vida humana, por tanto, a la totalidad del ser humano, en sus niveles cognitivos, evaluativos y prácticos. Por tanto, lo que está en juego es la totalidad del ser humano. Y es cierto que la fenomenología empieza con la psicología. La antropología como ciencia aún no estaba plenamente desarrollada a principios de siglo, pero conforme van pasando las décadas de la centuria, ese sentido va emergiendo, se van multiplicando los descubrimientos paleoantropológicos y, en los años veinte, surge una antropología filosófica, y se desarrolla también de modo masivo la antropología cultural y social. Frente a ellas surge, sobre todo en Alemania, una reflexión filosófica sobre el humano, que tiene en cuenta los tratamientos científicos anteriores. El sujeto pleno, el humano, se convierte en tema básico y por eso Husserl va girando en su propio lenguaje, y en *La crisis* lo que está en juego ya no es una cuestión psicológica, sino la imagen del ser humano en cuanto racional. Es posible que aquí algún crítico traiga a colación la acusación a Husserl de un racionalismo, que recordaría aún a modernidad y cartesianismo. Nada hay más alejado de la realidad. La reivindicación, por parte de Husserl, de la racionalidad del ser humano como una competencia esencial que lo constituye, no quiere decir que su vida esté dirigida por la razón en todos sus términos, sino sólo que el modo como la vida humana se desempeña para subsistir, en la naturaleza y en la sociedad, es mediante el ejercicio de la razón, de manera que sin ella ya habría desaparecido o tal vida no sería humana. La cultura humana es resultado del ejercicio de la razón, aunque esta sea aplicada en términos limitados, en la medida en que no cuentan con las consecuencias a largo plazo, y, por tanto, se trata de una razón limitada, pero no por ello menos razón.

Una vez dicho esto, de lo que se trata en la fenomenología trascendental es de descubrir el *plus* de humanidad que el humano exige para ser tal, lo que Husserl hace mediante el rodeo de exponer el sentido no humano de ese plus que tenemos que tener para ser humanos. En la primera etapa, la de las *Ideas I*, ese sujeto no humano aparece con toda claridad, mediante el artilugio de la epojé. Pero en cuanto Husserl desciende a los análisis concretos ese yo puro, por estar purificado del sentido humano, va perdiendo la pureza porque se hace

corporal, social y cultural, todo ello humano y bien humano, pero no para volver al primer momento, sino para descubrir en el humano que para ser tal exige incorporar aquello no humano —la trascendentalidad— que ha descubierto en la primera etapa.

En ese momento, desde la fenomenología trascendental diremos que no hay otra antropología filosófica que la fenomenología trascendental, de manera que el sentido de esta es el ser una antropología filosófica, no porque ambas se identifiquen sino porque el sentido de la antropología filosófica es incorporar el sentido de lo humano que le marca la fenomenología trascendental. Y el sentido de esta es lograr una imagen del ser humano que responda a las preguntas que provienen de la filosofía sobre la historia humana, en la que se han alumbrado luces y se han instalado sombras, siempre bajo el uso de la razón, por más que esas sombras instaladas bajo ese uso —un uso en este caso limitado— pueden llevar a la destrucción de la propia especie. En la medida en que esas respuestas pasan por descubrir un sentido de racionalidad válido para cualquier sujeto racional, la fenomenología descubre que el humano específico lo es por participar de ese nivel propio de cualquier sujeto racional. Pero eso es a la vez decir que la antropología filosófica sólo será verdadera antropología si es capaz de mostrar ese sentido más que humano del humano.

Javier San Martín