

Antropología, filosófica y fenomenología: reto, necesidad, problema

Marcela VENEBRA MUÑOZ

Universidad Autónoma del Estado de México

La tesis que quisiera exponer en lo que sigue es que sobre el sentido trascendental de lo humano es posible fundar una antropología filosófica en sentido auténtico, de tal modo que trascendiendo los límites de la antropología ingenua –la antropología como ciencia específica– sea posible construir una antropología filosóficamente auténtica, abocada a la descripción de las estructuras trascendentales de mi propia vida:

He aquí –afirma Husserl– que frente a la antropología ingenua que permanece en la positividad –[y que es] filosóficamente inauténtica, hay una verdadera antropología filosóficamente auténtica, y es aquella que elucida el sentido absoluto de la existencia humana y la mundanidad, y que legitima a través de un método rigurosamente científico, el sentido metafísico, absoluto, de la sentencia agustiniana «*in interiore homini habitat veritas*».¹

¹ Husserl, E., *De la reduction phénoménologique. Textes postumes (1926-1935)*, Jérôme Millon, Grenoble, 2007. Texto 15, §4, p. 227. Trad. Jean Françoise Pestureau. (En adelante: *RP*) También en las *Meditaciones cartesianas* al final de la *Quinta*, recurre Husserl a la sentencia de San Agustín –inicio de la era antropológica de la filosofía, si estamos dispuestos a asumir la anterior partición de la filosofía como cosmología o física– en el contexto conclusivo de los análisis sobre la intersubjetividad y la constitución del otro. (Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 2004, p. 211. Trad. José Gaos y Miguel García Baró. En adelante *MC*).

Es probable que todo este trabajo se reduzca a la aclaración de estas palabras de Husserl –o de su comprensión de la sentencia agustiniana– en relación con el decurso progresivo de la propia fenomenología. Es decir, ¿cómo se llega desde la puesta entre paréntesis del sentido de lo humano² y su mundo tenido en certera actitud ingenua, a la afirmación de una auténtica antropología que incorpora la dimensión trascendental del hombre como campo de trabajo fundamental? O, en otras palabras ¿Cómo llegamos de la subjetividad trascendental y el yo puro como nombres genéricos de una conciencia universal no humana, a la afirmación de una antropología auténticamente filosófica?

Parte del problema, como se ve de inmediato, es la naturaleza de la relación entre la vida trascendental y el yo humano en el que este se auto-objetiva. Quizás esto nos lleve a replantear la pregunta inicial: ¿por qué la subjetividad trascendental tiene que auto-objetivarse como yo humano o en el yo humano desde el que filosóficamente se describe?

Trataré de ordenar el análisis de los textos de Husserl que dan pie a estos cuestionamientos y que, como lo espero, sostendrán al final la tesis central: la reforma fenomenológica de la antropología filosófica, la imposibilidad ya, de pensar otra antropología filosófica que no sea trascendental. Aportaré en primer lugar una especie de marco crítico que se desarrolla en dos direcciones, la primera podría calificarse de externa, pues en ella presento los argumentos críticos de más peso en contra de la posibilidad fenomenológica de una antropología filosófica, y lo hago a través de cierta lectura generalizada de la fenomenología trascendental, que Hans Blumenberg ordena de manera muy precisa. La segunda vía es interna, y se refiere a la imposibilidad que el propio Husserl señaló –en la crítica fenomenológica del antropologismo– respecto de la conversión de su filosofía en una antropología. La lucha en contra del escepticismo que es intrínseco a la génesis y el desarrollo de la fenomenología (y que le da incluso un cierto sentido funcional a la *epojé*) atraviesa la negativa fenomenológica de la antropología filosófica. La crítica del escepticismo es irrenunciable, como lo es también la meta de una filosofía como ciencia estricta, sin embargo, y justamente como ciencia estricta, la fenomenología tiene una meta y una vocación antropológica: la reforma de la racionalidad humana, o esto es lo que habrá que mostrar a través de lo dicho por el propio Husserl.

Una vez establecido el marco crítico (que por ahora recorreré sólo en su perspectiva externa) y los conceptos cuya clarificación nos exige la tesis de la reforma, partiré del primer concepto que establece la distancia epistemológica entre la antropología filosófica y la fenomenología: el concepto de yo puro en el marco de sus relaciones con la vida trascendental, la persona humana y el polo yo de los actos intencionales. Es quizás inobjetable que al ser el yo puro lo que queda en primera instancia del ejercicio de la *epojé* fenomenológica, la clarificación de su sentido demanda cierta comprensión de la *epojé* en el contexto del, así llamado, camino cartesiano,³ sobre todo porque la *epojé* pone en juego un

² “El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la ‘sociedad’ es desconectado; igualmente todo ser animal.” Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013, § 57, p. 208. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Ziriñ Quijano. (En adelante, *Ideas I*).

³ Iso Kern establece una clasificación del desarrollo del método fenomenológico en las tres vías que se hacen patentes en la obra de Husserl desde la introducción de la *epojé* como condición de paso de la actitud ingenua a la actitud trascendental. “Destacados interpretes han diferenciado en Husserl cuatro caminos diferentes de la reducción fenomenológica trascendental: 1.º el camino cartesiano, 2.º el camino por la psicología intencional, 3.º

sentido de lo humano que queda entre paréntesis y que luego aparece bajo su dimensión trascendental. El tema es pues, ¿cómo llegamos desde ese sentido de lo humano puesto entre paréntesis, al sentido de la humanidad filosófica que funda la antropología trascendental, la antropología que tiene como meta la descripción del sentido absoluto de humanidad filosóficamente pensada? En todo caso la vida trascendental debe mostrarse en su unidad idéntica, su individualidad respecto de las formas y actitudes en que aparece para sí misma, ya como vida personal humana, ya en tanto yo trascendental que tiene como correlato de su vida constituyente el mundo. ¿Pero cómo repercute la afirmación de la dimensión trascendental del ser del hombre en la filosofía fenomenológica? ¿Qué debemos entender por filosofía fenomenológica respecto del sentido trascendental y racional del ser del hombre? Es sobre todo la clarificación de la pertinencia de estas preguntas, el único alcance de las páginas que siguen.

La exposición está dividida en tres bloques, el primero corresponde al marco crítico cuyo desarrollo he reseñado antes, el segundo es una descripción mínima de la epojé en dos momentos del camino cartesiano, uno pre y otro post-trascendental, en el sentido de desarrollarse ya sobre el plano trascendental. En el tercer bloque trataré de explicar la problemática correspondiente a la identidad autorreflexiva del yo personal humano desde la inclusión de las habitualidades en la estructura idéntica de la vida de conciencia. El alcance de este esquema es apenas la problematización de las aparentes de lo que se propone (en el marco crítico) como obstáculos insalvables para construcción de la antropología fenomenológica: primero la epojé como desasimiento de lo humano, segundo la distinción entre el yo puro en relación con el yo personal y, finalmente, la consideración de lo humano como dimensión de existencia puramente fáctica y determinada externamente por su circunstancia histórico-material o por su condición psicofisiológica.

No podemos obviar el cuestionamiento crítico más inmediato que puede hacerse a la intención de este trabajo y es su abierta oposición a la meta universal, científica y filosófica de la fenomenología: ¿no es este un nuevo intento antropologizante de la fenomenología trascendental? ¿No representa todo esto una recaída en el escepticismo? Quizás convenga responder desde ahora que sólo una antropología filosófica no trascendentalmente fundada está condenada a su desembocadura en el escepticismo, de hecho, la única posibilidad viable de una antropología filosófica es de carácter trascendental. Sólo negando el sentido trascendental de lo humano o afirmándose sobre determinismos unilaterales es posible recaer en la negativa de un fundamento trascendental del conocimiento antropológico, de una antropología en sentido filosófico.

1. La carencia antropológica de la fenomenología: el problema

¿Cómo pretender una reforma de sentido antropológico desde una filosofía que debe prescindir de lo humano, como toda filosofía, quizás, lo hace o debería hacerlo? ¿Cómo este primer movimiento: dejar de saber lo humanamente sabido, dejar de saberse «hombre» para penetrar en la vida, termina por fundar (o re-fundar o re-formar) la vocación antropológica?, ¿tal cosa es probable? ¿La antropología filosófica no es acaso la declarada humillación de

el camino por la psicología intencional, 3.º el camino por la crítica de las ciencias positivas y, 4.º el camino por la ontología. Como mostraremos, en el tercero y cuarto de estos caminos se trata últimamente de un mismo tipo, por lo que en principios podemos hablar únicamente de tres vías diferentes.” Kern, Iso, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, A. (ed)., *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, p. 259-260. Trad. Andrés Simón Lorda.

toda aspiración auténticamente científica? Formulado de otro modo, se diría –como lo hace Blumenberg– que «la carencia antropológica de la fenomenología sólo se suple con la declaratoria del fracaso trascendental». El yo puro es el título de una conciencia universal NO humana cuyo develamiento requiere, de hecho, de la suspensión del juicio humano y sobre lo humano.⁴ Exige pues una deshumanización.

La filosofía –y la fenomenología, no es menos congruente con ello que cualquier otra filosofía– distancia por necesidad al «hombre» de sí mismo: “La ciencia es ‘pulsión de muerte’ del género mucho antes de estar en condiciones de amenazarlo seriamente.”⁵ El filósofo otea el horizonte de lo puramente posible, procura la posibilidad del ser que se dice a través de la esencia. La meta filosófica no sólo no es una meta humana, sino que se distancia sistemáticamente de la posición del hombre «convirtiéndolo en funcionario» de la razón.

El ser del hombre –o la circunstancia de la filosofía– es rebasado por el acto filosófico primario: la desatención a la inmediatez que exige la vuelta reflexiva, no sobre una mismidad específica, sino sobre el más amplio plano en el que transcurre esa vida que se ve a sí misma detenida. La fenomenología exige tal profundización del acto reflexivo que el primario objeto pensado, –el yo pienso, yo espero, yo percibo tal o cual cosa– se da sólo a través de su desplazamiento en el fluir de una vida en la que trasparece como momento de una corriente más vasta y compleja. Pero esta corriente temporal no es la historia humana. La más básica estructura de la vida subjetiva no es una estructura antropológica: “El tiempo –señala Blumenberg– pertenece en Husserl a la conciencia, como en Heidegger al ser, pero no específicamente a lo humano, aunque el ser humano fuese absolutamente el único que pudiese entender ‘cómo’ pertenece el tiempo al ser.”⁶ Esto humano no es condición ontológica de la temporalidad porque la corriente temporal de la vida de conciencia es pensable sin ninguna cualidad humana concreta. La conciencia interna del tiempo es el título de una conciencia universal que en algún punto se convierte en conciencia humana, pero sólo a través del operar constituyente que la fenomenología trascendental va develando.

Según Blumenberg, la reducción trascendental pensada en este contexto crítico sólo puede conducirnos a través de una ciencia «deductiva» de lo humano paralela a la deducción del otro a través de la identidad del «yo soy»: “El yo que alcanzo en la *epojé* sería el mismo “ego” que alcanzo en la reinterpretación crítica y corrección de la concepción cartesiana, ese ego sólo por equívoco se llama propiamente ‘yo’, aunque es una equivocación esencial, cuando reflexionando lo nombro no puedo decir sino que yo soy ese yo de la efectuación de la *epojé*.”⁷ A la esencia de la subjetividad trascendental deben corresponder las formas de reconocimiento mutuo de los semejantes sobre un plano de simultaneidad temporal. Sobre el plano objetivo, intersubjetivamente fundado, aparece lo humano como concreción de sentido en la objetividad espacio temporal. Esta «deducción» requiere la preeminencia ontológica de la subjetividad que la realiza y que subyace en la primariedad de una experiencia del ser con otros, la básica certeza de los otros previa a su aparición como –bajo– una condición apriorística de la alteridad, según la cual «tiene que haber algo en el alma» que remita en su

⁴ Cfr. Husserl, E., *Ideas I*, § 57, p. 208. Texto citado en la Introducción de este trabajo. El juicio humano es la suspensión o puesta entre paréntesis del yo personal, el juicio sobre lo humano refiere el saber de las ciencias del espíritu que también debe caer en la *epojé*.

⁵ Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires, 2011, p. 16. Trad. Griselda Mársico. En adelante: *DSH*.

⁶ Blumenberg, H., *DSH*, p. 35

⁷ Husserl, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, § 54, p. 225. Trad. Julia Valentina Iribarne.

propia esencia a la pluralidad. En resumen, desde una perspectiva más o menos convencional de la estructura y el método fenomenológico, la conversión antropológica de la fenomenología *sólo puede ser una catástrofe*.

Pero ¿qué es en fin, la antropología, la idea del hombre antes de ser filosóficamente pensada, filosóficamente es decir desde una filosofía pura? Es la idea del hombre como un objeto «ya» constituido que equivale a su reducción a los límites de su facticidad, ser limitado a su constitución psicofisiológica o histórico-material, a su constitución como especie o como ser de meros hechos, de aquí se seguiría –al curso de un razonamiento escepticista– que la filosofía, como obra de la cultura y la razón humana (o producto coyuntural de la historia social y biológico-evolutiva) es un hecho entre otros que se caracteriza por la aspiración totalizante de un pensamiento que se dice a sí mismo universal. Se ve así que el antropologismo no es sólo un problema antropológico, es inicialmente un problema filosófico y esto lo analiza Husserl con detenimiento desde las *Investigaciones lógicas*. Es probable que en esta crítica de Husserl comience el problema antropológico de la fenomenología pues incluye, por implícitamente que sea, una idea de lo humano que recorrerá la fenomenología hasta la *Crisis*, es decir, más allá de la epojé fenomenológica tal como es expuesta en las *Ideas* y desde la que bien puede pensarse que la fenomenología permanece en un plano separado del orden de sentido antropológico y que el cumplimiento del «secreto anhelo de la historia del pensamiento» se justifica, precisamente, a través del desembarazamiento antropológico de la fenomenología.

Se diría que si bien los argumentos críticos sobre la posibilidad de una antropología fenomenológica son válidos en lo general, también es probable que el análisis de su validez nos exija una perspectiva más detallada sobre lo que en última instancia se plantea como principal obstáculo, imposibilidad en sí misma, de esta antropología filosófica, y se sabe que este primer obstáculo metodológico es la *epojé*, en la medida en que a través de ella accedemos a la subjetividad trascendental como identidad subjetiva no humana, no necesariamente humana. Es probable entonces que una justa comprensión del sentido progresivo de la *epojé* clarifique la posibilidad de esta antropología auténticamente filosófica.

2. «El desplazamiento de la epojé»: el reto.

Un aspecto importante a tomar en cuenta a la hora de plantearnos la clarificación del sentido de la *epojé* es la distinción de los dos planos que pone de manifiesto la *puesta entre paréntesis* de las *Ideas*, y que son el plano psicológico-natural por un lado, y el trascendental por otro. Sin embargo, y esto es lo que se revela progresivamente, en realidad la reconducción del mundo a correlato trascendental es algo conseguible sólo a costa de trascender también la distinción primaria entre lo natural-mundano y lo trascendental no-mundano o pre-mundano, es decir, la distinción inicial entre lo mundano y lo trascendental es una diferenciación sostenible todavía sobre el suelo ingenuo-natural, es una posición que tiene como punto de partida una actitud bien semejante a la del científico de la naturaleza.

Lo que central o medularmente tendría que entenderse es que el experimento de la aniquilación del mundo sólo puede llevarse a cabo dentro –todavía– de la actitud ingenuo-natural cuya superación pretende el experimento mismo. La crítica de la experiencia que motiva la *puesta entre paréntesis* del sentido objetivo del mundo sólo puede concluir en la posibilidad de su no-existencia, por tanto en su inapodicticidad, sin embargo, esa posibilidad en sí misma está hondamente arraigada en la forma de dación primaria del mundo como

horizonte. Esto es, sólo podríamos afirmar que el mundo como realidad o como posibilidad, el mundo imaginado, el *mundo como voluntad o representación*, el mundo como el sueño inducido por un genio maligno, todos son mundos que presuponen ya el mundo; pueden ser constituciones trascendentes, históricas, ideológicas, pero toda trascendencia, incluida la configuración natural de un mundo como trascendente presupone ya el mundo. Lo relevante del caso es que todo esto sólo es visible gracias a la reducción fenomenológica.

La crítica de la experiencia nos revela por un lado, que el mundo no es más que el correlato de una conciencia que transcurre a través de un flujo o nexo coherente de vivencias que fluyen o se suceden de acuerdo con ciertas expectativas de su propio desarrollo. Esto es, el mundo es sobre todo un orden mundano-experiencial: “La existencia del mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales.”⁸ La crítica nos revela que bien puede darse una ruptura de ese nexo experiencial. No me cuestiono ni considero la posibilidad de que el suelo termine más allá de esta puerta, de tal modo que al abrirla yo caiga en el vacío para siempre, e incluso, que en el curso de mi caída, sea posible que deje de caer y algo ocurra de tal manera que el acontecimiento se convierta repentinamente en otra cosa. La solidez de la creencia en la continuidad del mundo y mi experiencia del mundo puede debilitarse, puede ser que dicha coherencia desaparezca incluso y esto es lo que sería la aniquilación del mundo, la ruptura del curso concorde de mi experiencia:

Pues la aniquilación del mundo –afirma Husserl– no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de las vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencias y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos.⁹

Entonces la posibilidad de no existencia del mundo no es más que la posibilidad de la locura, esto es, la posibilidad de perder la razón: “Subsiste la posibilidad de que el flujo armonioso de las percepciones de un ser humano se convierta en una confusión absurda (...) ¿Pero qué significa esto sino que un hombre, en definitiva cada hombre, podría perder la razón? La posibilidad de la locura no prueba, por otro lado en nada la posibilidad de la no existencia del mundo.”¹⁰

Este pronunciamiento de Husserl en el contexto de la puesta en marcha de la “vía psicológica de la reducción”¹¹ revela por un lado esa necesidad husserliana de vuelta continua sobre los propios pasos, el recorrido una y otra vez del camino cartesiano que se va clarificando. La crítica de la experiencia que concluye en la presuntividad del mundo –que motiva la *epojé*– opera sobre una ingenuidad natural que dispone del sentido objetivo del mundo. Dicho de otra forma, sólo en el plano ingenuo-natural el mundo puede no existir. Los resultados de la crítica de la experiencia se basan en la posibilidad de un rompimiento del curso concorde de continuos cumplimientos y cancelaciones de la expectativa. Pero la probabilidad de enloquecer es, en efecto, “una de las formas posibles de lo dado como

⁸ Husserl, E., *Ideas I*, §49, p. 187.

⁹ Husserl, E., *Ideas I*, §49, p. 188.

¹⁰ Husserl E., *Philosophie Premier*, II, PUF, París, 1972. 35e Leçon, p. 76. Trad. A.L.K. En adelante, *PP*.

¹¹ “De este modo vemos, con sorpresa que en la pura realización de la idea de una psicología descriptiva que desea expresar lo esencialmente propio de las almas, se realiza necesariamente el tránsito de la *epojé* y la reducción fenomenológico-psicológicas a la *epojé* y la reducción trascendentales.” Kern, Iso. *Op. cit.*, p. 275.

realidad, que presupone ya el mundo.”¹² Entonces ¿cómo debemos entender, una vez efectuada la reducción trascendental el sentido de la *epojé* fenomenológica?

Si la investigación trascendental ha alcanzado el momento en el que deviene un conocimiento constitutivo –afirma Husserl– no puedo seguir dando a la *epojé* el sentido de abstención o suspensión del juicio que tenía antes de la reducción (...). Porque el tipo de ingenuidad que consiste en tener el mundo pre-dado cae bajo la *epojé*. La *epojé* no tiene entonces ningún otro sentido definitivamente válido que el de arrancar o desarraigar esta temática ingenua y esta ciencia ingenua, manteniendo el sentido absoluto de la relatividad del ser mundano.¹³

Debemos considerar entonces dos niveles de ingenuidad, uno pre y post-fenomenológico. El primero designa el transcurso de la experiencia natural y primaria antes de la puesta en marcha de la *epojé* y de la realización de la reducción fenomenológica por la que se descubre la continua relatividad de los horizontes mundanos a la vida espiritual constituyente, la vida yoica pura que la fenomenología describe. El segundo nivel o nivel post-reductivo, corresponde al cambio de perspectiva que se genera una vez que se ha ganado el campo trascendental como ámbito de realización de la filosofía. Lo que cambia en nosotros, fenomenólogos, una vez que sabemos que somos más que sujetos de una historia o una especie, es decir, cuando hemos ganado para nuestra propia vida el conocimiento de nuestra concreción trascendental, cuando sé que yo mismo soy sujeto trascendental, sujeto constituyente del sentido trascendental del mundo, es desde luego la disposición vital ante este descubrimiento. Husserl se planteará las preguntas pertinentes a estos temas en el contexto de la crítica trascendental del método que desarrolla Fink en la *Sexta meditación cartesiana*,¹⁴ aunque ahora no profundizaré en ello, conviene tener presente que fue un tema de interés husserliano.

Todo esto nos exige el reconocimiento de los supuestos sobre los que transcurre el camino cartesiano y que el propio Husserl asume en su revisión hacia la puesta en marcha de la vía psicológica y que, aunque brevemente, hemos visto tanto en *Erste Philosophie*, como en los textos de los años veinte y treinta agrupados en el tomo XXXIV correspondientes a las investigaciones en torno al método fenomenológico. Bien puede objetarse que bajo estas vueltas críticas de Husserl se enmascara el rechazo prejuicioso del camino cartesiano, un rechazo también histórico de la fenomenología de Husserl que, por otro lado, se vería refutado

¹² Husserl, E. *PP*, p. 90. Este revés crítico de Husserl fue tempranamente señalado en el trabajo de Javier San Martín sobre la reducción fenomenológica: “Esto significa que toda desarmonía de mis vivencias puede ser considerada como una desarmonía fáctica que en nada toca al ser del mundo. Mi representación del mundo puede estropearse, pero no por ello desaparece el mundo en sí. Lo que H. llama apariencia empírica sería una falsa representación del mundo; con el arreglo de la estructura de la conciencia volvería a formarse la correcta representación del mundo. Esta objeción nos muestra de manera más convincente que cualquier otra cuál es el esquema conceptual de la crítica de la experiencia y consecuentemente de la *epojé*.” San Martín, J., *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*. Universidad Complutense de Madrid, 1973, p.16.

¹³ Husserl, E., *RP*, Texte No. 2, § 9, p. 79.

¹⁴ “La motivación de la actividad de reducción se devela de una problematicidad que cierto, hace su entrada en la actitud natural, pero «trasciende» por principio el horizonte de todas las cuestiones posibles en la actitud natural. Las cuestiones trascendentales en tanto que vías hacia la fenomenología son las aperturas de un carácter metodológico de un género nuevo. Debemos entonces, desde un punto de vista estrictamente metodológico, conservar las distinciones, con el máximo rigor.” Fink, E., *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994. p. 90. Trad. Nathalie Depraz.

desde las *Meditaciones cartesianas* que retoman la vía de la *epojé* afianzando su importancia medular en la filosofía de Husserl. Es decir, ¿cómo sostener estas matizaciones o desplazamientos de la *epojé* cuando el propio Husserl la reafirma en la introducción principal a su filosofía publicada en 1931 y habiendo ya expuesto la vía de la lógica y la de la psicología?

3. Persona trascendental y yo puro: la necesidad

Un aspecto importante de la exposición del camino cartesiano en las *Meditaciones* es que la exposición no es idéntica a la que se lleva a cabo en las *Ideas* I. Los aspectos aquí tratados que en la obra inaugural de 1913 no aparecen son sobre todo: la intersubjetividad –expuesta en la quinta *Meditación*– y las habitualidades como parte constitutiva del yo puro que en las *Ideas* había quedado apenas apuntado (§57). Entonces se diría que efectivamente en las *Meditaciones* hay una reafirmación del camino cartesiano pero ese camino no es exactamente el mismo que fue expuesto por vez primera en la *Idea de la fenomenología* de 1907 o en las *Ideas* de 1913, pues muchos de los temas que fueron abordados en las casi dos décadas intermedias son incorporados en la nueva exposición, haciendo de los inicios de la ruta, sólo un antecedente que encuentra su forma más acabada en 1931, aquí la aparición de las habitualidades y los análisis de la constitución del otro, algunos avances hacia la fenomenología genética y el anuncio del programa fenomenológico conforman el paisaje de ganancias y diferencias del camino cartesiano respecto de las *Ideas*.

Pero partamos ahora de la estructura del yo puro a que conduce el camino cartesiano de las *Ideas*. Este yo puro es la unidad o identidad de la corriente de la vida de conciencia, la condición de este sentido de propiedad de “mis” vivencias como referidas a este único yo que soy yo mismo. Esa identidad es una unidad vacía o meramente formal y sus descripciones en el §57 de las *Ideen* quedan aplazadas para el segundo libro. Es probable que una de las más significativas aportaciones a la estructura del yo puro en las *Ideas* II, sea la referente a la estructura de la pasividad secundaria (así llamada en *Experiencia y juicio*) que en el primer libro no aparece y que será, luego, sustanciosamente enriquecida en las *Meditaciones cartesianas*. Las menciones objetivas son instituciones duraderas en el sujeto hasta que no surja un motivo para un cambio de posición. Lo que aquí Husserl describe es la forma en que las vivencias cobran su sitio en la corriente temporal, una permanencia que vuelve a darse, vuelve a presentarse de manera que tengo conciencia de la continuidad de mi vida a través de mis diversas tomas de posición. Este yo –nos dice Husserl– “NO ES UN VACÍO POLO DE IDENTIDAD, sino que en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él (...) Duraderamente soy el yo resuelto de este o aquel modo.”¹⁵ Puedo tornarme sobre la opinión que tengo como válida y tornar reiteradamente sobre ella, encontrándola siempre como la mía. Me es, pues, propia de un modo habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias son tuyas (o mías); el yo puro es un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter personal habitual, es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del yo personal habitual. Este es uno de los grandes pasos ganados en las *Meditaciones cartesianas* respecto de las *Ideas*, y es que “con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el

¹⁵ Husserl, E., *MC*, §32, p. 111.

estadio de la fenomenología genética.”¹⁶ La relación entre el yo puro y el yo personal, de hecho, humano, se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica de la subjetividad. Esto es, esa mera forma de las *Ideen* va convirtiéndose en una forma de modulación, una forma estilística, y performativa del carácter como cualidad diferenciada de la identidad y unicidad de la vida subjetiva. Desde las habitualidades podemos ir ascendiendo en las capas estructurales de la vida trascendental, hasta llegar a la constitución de la vida personal humana pues “el yo trascendental no es nada más que la persona humana absoluta que, como tal, aparece objetivamente pero que, objetivada de esta manera, contiene la posibilidad eidética del autodevelamiento por la reducción fenomenológica”¹⁷

Las consecuencias antropológicas de la comprensión de la unidad de la vida subjetiva en su posible diversidad autoaperceptiva, implican el paso de la antropología en sentido ingenuo a la auténtica antropología filosófica, esto es, la antropología trascendental. La auténtica antropología filosófica se aboca al análisis de las estructuras de la vida trascendental (que es mi vida) y es, por ello mismo, fenomenología trascendental. Atrás va quedando la amenaza del antropologismo si vemos que el camino hacia el origen de sentido del mundo parte de lo trascendental del hombre, lo que es puesto en suspenso, entre paréntesis, es su sentido fáctico en el que se incluye, solo en cierto sentido su cuerpo.

La identidad de la vida subjetiva, su indisociable unidad incluye su correlación con el horizonte mundano como esfera de posibilidades del sujeto que se localiza a sí mismo en ese horizonte a través de su cuerpo. La «autoafección» es una forma de vinculación primaria entre el mundo y mi cuerpo. Esta interdependencia, simultaneidad o reciprocidad plantea decisivas interrogantes a la prelación idealista (y aun del idealismo trascendental) de la subjetividad respecto del mundo: ¿No hay una precedencia de la subjetividad respecto de la mundanidad que esta misma constituye? ¿No es que lo constituyente precede a lo constituido? ¿No era el cuerpo lo constituido? ¿Si su constitución es simultánea o recíproca de la constitución del yo, no se quiebra en algo el sitio primordial del yo respecto del mundo?¹⁸ La mismidad se constituye en su continua autotranscendencia. La autoconstitución implica cierta autotranscendencia en el toque o roce de las cosas. La presencia externa de lo que no soy yo me revela continuamente como un yo corporal funcionante. “Es por estar presentes en el mundo que estamos presentes para nosotros mismos, y es por ser dados a nosotros mismos que podemos ser conscientes del mundo.”¹⁹ Esto sólo quiere decir (aunque no explote en este momento todas las consecuencias de esta afirmación), que el sujeto constituyente es corporal, y desde este sujeto corporal es siempre ya interpretado el sí mismo como perteneciendo al mundo, siendo dicha pertenencia humano-mundana el tema auténticamente antropológico. Para decirlo de otro modo, en sus análisis del cuerpo Husserl mismo provee argumentos que plantean certeras dificultades a la estructura yoica de las *Meditaciones cartesianas* y las *Ideas*

¹⁶ Husserl, E., *MC*, §34, p. 113.

¹⁷ Husserl, E., *RP*, Texte 15, § 4, p. 226.

¹⁸ “El ego no es algo para sí mismo y aquello que es extraño para el ego, algo separado de él, así que no hay espacio para él de vuelta hacia el otro, más bien el ego es inseparable de lo que le es extraño... (Ms. C I6 68^a. Cf. Ms. C I0 2b).” Citado en Zahavi, p. 105-106.

¹⁹ Zahavi, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California, 2003, p. 106.

Es cierto que el cuerpo es sólo un estrato indispensable de la experiencia sensible y, concretamente de la percepción sensible. Sin embargo, y es aquí donde las dificultades comienzan, la percepción sensible es experiencia originaria respecto de la cual, el resto se conforma como una o diversas modificaciones de lo originariamente dado.

Sin duda la relación del cuerpo con la constitución autorreflexiva del yo deja aun abierta la puerta para posteriores y –seguramente– más complejas reflexiones, por ahora baste con ver que el papel que juegan las cinestesis en la vida constituyente no tiene una referencia objetiva sino puramente corporal. Se trata de una libre potencialidad de movimiento que no intenciona la propia corporalidad como objeto trascendente. Desde luego, no puede escapar a estas consideraciones el hecho de que el yo puro con su cuerpo, o en tanto encarnado, es un sujeto mortal. La mortalidad como seña de la condición humana parece poner en un mínimo predicamento las aspiraciones universales estrictas de la fenomenología. El hombre perece, es cierto, pero la vida trascendental no puede perecer. Las consideraciones de Husserl al respecto son, de hecho, bastante oscuras. Sugiere una continuidad de la subjetividad trascendental más allá de la muerte, aunque perviviente como en un sueño, como un puro flujo pasivo, estado de ensoñación sin soñar. Se trata de un tema límite en el que tampoco intervendré ahora, no parece haber aun suficientes elementos para tratar esto, dada la recientísima publicación del tomo XXXIX de Husserliana, dedicado al tratamiento de los temas y problemas de la fenomenología constructiva, los casos límite del nacimiento y la muerte.

De cualquier manera, y con todo lo visto hasta ahora no apuntamos sino a la clarificación de la unidad e identidad de la vida subjetiva, aquello que hace entonces comprensible porque «el sujeto trascendental no es nada más que la persona humana» y, en ese sentido, porque la fenomenología trascendental es antropología filosófica en sentido auténtico. Siempre que logremos probar que el yo humano y el yo trascendental son dos formas de autoaprehensión o autoapercpción de la misma subjetividad, se hará visible esta unidad final entre la fenomenología trascendental y la antropología filosófica, aunque esto sea, sobre todo, un problema que tiene que ser aclarado desde su raíz, espero que, por el momento haya bastado la relativa clarificación de los aspectos que un tema semejante debe tener en cuenta.

Finalmente, y para dejar bien abiertas las puertas de esta exploración, diré que no hay una carencia antropológica de la fenomenología, hay una necesidad. En aras de la recuperación del sujeto racional y la construcción de una humanidad racional, la meta misma de la fenomenología, es una antropología, una radical antropología filosófica que afirme ese *telos* racional del hombre sobre la dimensión trascendental de su ser.

Bibliografía citada

Blumenberg, Hans (2011), *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires. Trad. Griselda Mársico.

Fink, Eugen (1994), *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Jérôme Millon, Grenoble. Trad. Nathalie Depraz.

Husserl, Edmund (1972), *Philosophie Premier, II*, PUF, París. Trad. A.L.K.

_ (2004), *Meditaciones cartesianas* F.C.E., México. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.

_ (2007), *De la reduction phénoménologique. Textes postumes (1926-1935)*, Jérôme Millon, Grenoble. Trad. Jean Françoise Pestureau.

_ (2008), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, Trad. Julia Valentina Iribarne.

_ (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Ziriñ Quijano.

Kern, Iso (1997), "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica", en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, , pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.

San Martín, Javier (1973), *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*, Universidad Complutense de Madrid.

Zahavi, Dan (2003), *Husserl's phenomenology*, Stanford University Press, California.

