

JOSE GOMEZ CAFFARENA

## **SOBRE EL METODO DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA**

Juan Alfaro es temperamentalmente un filósofo. Y estimo que esa cualidad está entre las que más contribuido a hacer de él un teólogo de autoridad mundialmente reconocida. El mismo acaba de darnos el más claro testimonio de su interés por la Filosofía y del relieve que le confiere en la elaboración de la Teología cuando ha dedicado su más reciente libro a un tema capital filosófico, el que enuncia el mismo título: «De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios».

Al pensar en un escrito con el que pudiera colaborar al homenaje al que tengo por mi querido maestro, he encontrado oportuna una reflexión sobre el método de la Antropología filosófica. Alfaro es un convencido de que el hombre es el centro nato de la inquisición filosófica; su filosofía es muy conscientemente antropológica. Me parece también clara su opción por un método que debe ser denominado «fenomenológico» en sentido amplio. Esa misma opción es la mía; y es la que intento razonar.

Tomo como indiscutible el derecho de una Antropología filosófica en esta nuestra cultura contemporánea que ha visto el gran auge de las «Ciencias del hombre». Es cierto que la Psicología o la Sociología cumplen hoy más adecuadamente cometidos que la Filosofía tuvo antaño por suyos. Pero eso no le quita todo el terreno, pues las Ciencias son siempre sectoriales, mientras que la Filosofía busca la visión *total*. Busca también ser *radical*, es decir, ir a la raíz sin supuestos incuestionados. Tales si-guen siendo sus credenciales indiscutibles.

Lo que sí es discutible, y discutido, es cuál es su método adecuado. «El hombre» es el tema-*objeto* de cualquier Antropología, también de la filosófica. Pero la Filosofía es *reflexión* y eso hace que el objeto no resulte en este caso separable del hombre-*sujeto* que filosofa. En la medida en que la Filosofía sea reflexión, deja implicado al sujeto.

¿Cómo asumir esa peculiaridad? ¿Debe la Antropología filosófica buscar ser *objetiva* en el sentido en que lo son las Ciencias del hombre (siguiendo la pauta general del método científico)? ¿O debe mantener como prevalente la conciencia de su esencial reflexividad, de la *implicación* del hombre-sujeto que filosofa?

Podemos llamar «fenomenológica» a la segunda alternativa (según una denominación generalmente aceptada hoy). Ya he dicho que ésta es mi opción y dedicaré mi mayor esfuerzo a argumentar en su favor. Pero es oportuno que preceda un razonamiento más detallado, tanto histórico como sistemático, del planteamiento que he hecho.

## 1. LA CONTRAPOSICIÓN DE AUTOIMPLICACIÓN Y OBJETIVIDAD

Si nos remontamos a los antecedentes de filosofía sobre el hombre que pueden encontrarse en los filósofos griegos, será fácil reconocer que el *objeto-hombre* aparece en ellos la mayoría de las veces con un rango que no lo distingue de las demás cosas. El hombre es parte del Cosmos; esta verdad, obvia por lo demás, conduce a tratarlo sin especiales privilegios. El tratamiento será o más abstracto y metafísico, como en las grandes especulaciones sobre el ser y el devenir (Parménides, Heráclito), o más naturalista, como en los filósofos atomistas e incluso en Aristóteles. Hay, sin embargo, una excepción. La sofística sí destaca una presencia del *hombre-sujeto*, que escapa a los demás pensadores. «El hombre es medida de todas las cosas»: esta proclamación es, más que una tesis cosmológica, como podría sonar, una advertencia hacia la subjetividad omnipresente en el conocer humano. Con Sócrates aparece, aún de modo más patente, la centralidad de la preocupación por el sujeto humano, esta vez con orientación primariamente práctica.

### a) *La emergencia moderna de la autoimplicación del sujeto*

He de ser extremadamente breve y voy a saltar a la Filosofía moderna. (Una búsqueda en el pensamiento escolástico cristiano nos ha-

ría descubrir la misma contraposición que encontramos en el griego. Encontraríamos, eso sí, una especial viveza de la conciencia de autoimplicación en diversos pasajes de San Agustín, el más original de los pensadores cristianos.) El pensamiento filosófico moderno se inaugura, como es bien sabido, con esa vehemente emergencia de la conciencia de la autoimplicación del sujeto que es el *Discurso del método*, de Descartes. Es aleccionador: al mismo tiempo que se desarrolla la *Nuova Scienza* y, con ella, un método empírico más riguroso para el encuentro objetivo con el mundo, se advierte que la misma objetividad tiene un insustituible punto de apoyo en la realidad subjetiva. Es sólo sobre el *Cogito* como puede fundamentarse la certeza de lo objetivo. El punto de partida para una reflexión que quiere cuestionar todos los supuestos no podrá ser ya un mundo de cosas, entre las cuales hay algunas que son cada «yo» humano, sino el darse de «cosas para el 'yo' humano». El objeto remite al sujeto.

Es también sabido que la Filosofía moderna no ha conseguido resultados definitivos desde su nuevo punto de partida, y ni siquiera ha logrado un camino unitario. Tendió, por una parte, a una Metafísica dualista, que hacía irreconciliables materia y espíritu («extensión y pensamiento»), o bien se proponía como suprema meta su reconciliación en lo Absoluto. Por otra parte, renació pronto en su clima el viejo empirismo naturalista, aunque ahora con la presencia de lo subjetivo en la forma del fenomenalismo (lo dado, para un Hume, sólo lo es como *sensación*). Pienso que las filosofías del siglo xx se debaten aún con esos mismos problemas. Y si después voy a optar por el planteamiento metódico de la Fenomenología de Husserl es porque, al menos, ofrece un modo de afrontar tales problemas con radicalidad (es decir, yendo a su raíz).

Pero no querría cerrar mis breves consideraciones sobre la Filosofía moderna sin destacar que el que tengo por su representante más profundo, Immanuel Kant, captó bien la antropologicidad del filosofar así concebido. Sus *Críticas de la razón* se refieren a la razón humana; son la autocrítica del hombre, su respuesta al «qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar», que (según el mismo Kant expresó) se recapitulan en «qué es el hombre». La Filosofía se ha hecho consciente en Kant de haberse antropologizado. ¿No implica eso una cierta centralidad de la Antropología filosófica? Kant, ciertamente, no llegó a formularlo tan neto. Pero es correcto hacerlo hoy por él. Lo que no obsta a seguir distinguiendo entre Filosofía primera *antropologizada* y una específica *Antropología filosófica*.

b) *La reobjetivación naturalista del hombre en el último siglo*

La revolución moderna que acentuó tan fuertemente la autoimplicación del sujeto en el filosofar, y con ello destacó el puesto del hombre, ha tenido en los últimos ciento cincuenta años una enérgica réplica. La aportación más decisiva a ese respecto ha sido la de Darwin, al situar al hombre como producto evolutivo en la escala animal, atribuyendo su surgir más a una conjunción de casualidades que a una finalidad interna del proceso. Los posteriores descubrimientos, así de la Biología molecular como de la Etología, han acentuado todavía más la cercanía del hombre con el animal y su simple inserción en la Naturaleza, contra la pretensión de las líneas espiritualistas de la Filosofía moderna, que destacaban su singularidad.

En la vieja polémica de las filosofías, esto es dar razón al Naturalismo frente a la Metafísica y a la Filosofía de la conciencia. Las nuevas ideas antropológicas, que hoy están en su apogeo, son científicas, no filosóficas en principio. Esta tiende a la explicación integral «desde abajo». La realidad es material y existe en una serie de procesos cada vez más complejos, desde las partículas elementales a la materia viva. Entre la materia viva del planeta Tierra se destaca el animal humano. Pero no tiene sentido absolutizar su privilegio ni universalizarlo.

En el clima que crea esta manera de filosofar —y que coincide, al menos parcialmente, con el generado por influjos como el del «materialismo histórico» y el del psicoanálisis— cae en el olvido o es vista como ingenua la autoimplicación del sujeto que había destacado la Filosofía moderna.

Pero ese «clima» no es estable, ni siquiera en el ámbito científico. La simple pregunta por el umbral (o umbrales) de la hominización suscita un contencioso de solución nada fácil. ¿Cuándo empezó a existir el hombre? Si nos mantenemos en el terreno de la Zoología taxonómica, parece obvio responder: aproximadamente hace tres millones de años. (De entonces datan los primeros indicios de unos primates evolucionados, distintos de los actuales simios antropomorfos y origen inequívoco de lo que hoy llamamos *homo sapiens sapiens*). Pero cualquier científico pondrá en guardia contra el sofisma que se cometería atribuyendo muchas de las características que hoy tenemos por humanas a los homínidas que nos han dejado sus restos en Olduvai o en el lago Rodolfo. Y, preguntado, por ejemplo, por el momento del surgir del lenguaje de doble articulación, vacilará mucho y, desde luego, lo pondrá mucho más cercano a nosotros, sin atribuirlo, quizá, ni al hombre de Neanderthal.

Esto nos hace ver que todos, científicos o no y con independencia de las aserciones que creamos poder hacer sobre nuestra reconstrucción del *phylum* taxonómico-evolutivo «homo», operamos siempre también y más básicamente con una noción de «hombre» que, ante todo, puede definirse así: «*eso que somos* los que nos hacemos estas preguntas y dialogamos sobre nuestro presumible origen biológico y físico-químico; eso, es decir, estas realidades autoconscientes, inteligentes y libres que nos comunicamos por el lenguaje». El olvidado sujeto retorna. Y con él, como para Descartes y la Filosofía que con él nació, la pregunta metodológica: ¿no es más *radical*, es decir, un pensar que va más sin supuestos a lo verdaderamente dado, partir del dato *consciente* que implica al sujeto? En la segunda parte voy a argumentar en favor de la afirmativa. Ahora intentaba sólo por lo pronto argumentar en favor de la necesidad del planteamiento. Y todavía creo que hay hoy cómo reforzar lo que estoy diciendo.

c) *Mundo físico, consciencia y lenguaje*  
(o «mundos 1, 2 y 3»)

Es un gran metodólogo y epistemólogo actual, Karl Popper, quien ha tenido la audacia de caracterizar con una terminología cuasi-metafísica la base de la problemática metodológica a que me estoy refiriendo. Hay un «mundo 1» (el físico, el único en que solemos pensar como tal), un «mundo 2» (el ámbito consciente, heterogéneo con lo físico, aunque correlacionado con ello) y un «mundo 3» (el universo de significados que construye la consciencia).

Puede ser objeto de discusión si hay que tomar como pronunciamiento realmente metafísico esto que Popper viene repitiendo desde el final de los años 60, así como en qué medida ese pronunciamiento es solidario con sus más conocidas tesis epistemológicas, presididas por el criterio falsacionista de demarcación. Caso de que se trate, efectivamente, de una tesis metafísica, es comprensible que resulte problemática y no fácilmente aceptable, ya que no sólo incluiría una reasunción del dualismo cartesiano (antes aludido) de materia y espíritu, sino que añadiría una tesis sobre una peculiar consitencia (al modo platónico) de un mundo de ideas.

Pienso, por mi parte, que, sin necesidad de tomar partido sobre su eventual alcance metafísico, cabe aceptar la tricotomía de Popper como una expresión genialmente gráfica de algo indudable, que parece pasar desapercibido a muchos que hoy filosofan desde las ciencias, y que, sin embargo, es imprescindible para que el ser humano se haga una inicial idea correcta de los datos de su compleja situación.

En efecto, por un lado, los seres humanos hemos de tenernos a nosotros mismos como parte del mundo —precisemos: del *mundo físico*—. Por otro lado, nuestra peculiaridad de humanos incluye en primer lugar esa capacidad, heterogénea con lo físico, de *ser conscientes* del mundo físico. Hacemos verdadera la paradoja que expresó con maravilloso laconismo Pascal: «por el espacio, el Universo me envuelve; por el pensamiento, yo lo envuelvo a él». Pero para que nuestra situación quede completamente descrita hay que añadir: es mediante *el lenguaje* como podemos hacerlo, y ello equivale a producir un completo universo de significados.

Es muy comprensible acudir (con o sin pretensiones metafísicas, quizá solo y, por lo pronto, sólo con sugerencia descriptiva) al título de «mundo 2» para la consciencia y «mundo 3» para el universo de los significados. Este ni coincide con los procesos conscientes («mundo 2»), que vivimos al pensar y hablar, sino que es producido en ellos, ni coincide tampoco con el mundo físico («mundo 1»). Respecto al mundo físico, la relación es doble: por una parte, los significados lo significan, *se refieren* a él; por otra parte, requieren como *asiento* algo de él, sea del orden de los significantes fonéticos (transformaciones neuronales y del medio atmosférico), sea gráfico (diversos modos de escritura), sean las precedentes o consecuentes transformaciones técnicas de lo físico (toda clase de instrumentos y objetos culturales, que encarnan, al menos implícitamente, significados).

Al final de la descripción, quizá es mejor reconocer que «mundo» estrictamente tal sigue siéndolo sólo el físico. No creo que Popper lo niegue. Popper ha querido denunciar el reduccionismo fiscalista que practican las filosofías actuales de clima científico-tecnológico, infravalorando injustamente la singularidad de la vida consciente humana. Esta pertenece al «mundo 1», pero su característica es ser heterogénea (constituir un «mundo 2») por hacerse consciente de todo, y eso mediante la creación de un universo de significados («mundo 3»), cuya efectividad innegable puede verse en la transformación que operan en el mismo mundo físico.

Quizá, si buscamos hacer valer la plausibilidad de la descripción popperiana, nada más eficaz que comenzar por esto último. Digamos que el reportaje de un extraterrestre que visitara nuestro planeta distinguiría en primer lugar *dos capas de realidad* superpuestas: la básica natural (continentes, mares, montes, ríos, vegetación) y la transformada culturalmente (ciudades, fábricas, vías de comunicación, instrumentos de todo tipo). Esta patentísima dualidad está originada por la superposición sobre lo natural de lo cultural, y esto no es sino un com-

plejísimo conjunto orgánico de significados, el cual arguye la presencia determinante de una realidad (no directamente perceptible, sino a través de su efecto) capaz de significar. El reportaje del extraterrestre debería concluir induciendo las características de la realidad consciente productora de significados: deseo, inteligencia capaz de concebir relación de medio a fin, decisión voluntaria original, capacidad de acumulación de la experiencia pasada...

Basta buen sentido para concluir desde ahí la inverosimilitud de la reducción fisicalista y entender lo razonable de una Antropología que haga más central la condición consciente y subjetual del ser humano. Pero el rigor pide proceder más pausadamente y estudiar con cuidado las condiciones de posibilidad de una tal Antropología (que presenta muchos problemas de método). Voy ya a pasar a ello en mi segunda parte.

En la primera buscaba sólo razonar *el planteamiento*: ¿Antropología objetiva o «fenomenológica»? Las últimas alusiones a la descripción popperiana pueden quizá habernos acercado a una mejor comprensión del sentido y alcance de la alternativa que vengo proponiendo. En efecto, puede concebirse —y será quizá la más espontánea— una Antropología filosófica que asume como punto de partida «el mundo 1» y al hombre en cuanto parte de dicho mundo; tratará entonces de investigar la peculiaridad humana con los *métodos generales de la objetivación* (con los que abordamos el estudio de los varios sectores del mundo físico). En contraposición con ésta, puede también concebirse otra Antropología que asume como punto de partida «el mundo 2», es decir, la *peculiaridad misma humana del ser consciente* (entendiendo siempre que esto ocurre a través de la producción, mediante el lenguaje, del «mundo 3»). Hacia aquí apuntó desde su comienzo la Filosofía moderna; ya lo he recordado. Pero ya he recordado también que no ha llegado hasta hoy a resultados muy satisfactorios. Pienso que la renovación metodológica realizada en el siglo xx por Edmund Husserl bajo el lema de «Fenomenología» permite, si no llegar por hoy a todas las conclusiones deseables, sí al menos encaminar más sanamente el segundo tipo de Antropología.

## 2. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Precisemos aún. Ninguna de las dos posibles Antropologías ignora que el ser humano es a la vez «mundo 1» y «mundo 2». (Aunque, claro está, muchos no aceptan la terminología.) Las Antropologías objetivas,

que hoy predominan, son a veces muy crudamente fisicalistas; es decir, asumen sin más que la consciencia sólo es «epifenómeno» de lo físico o, más crudamente, es algo físico o una característica de determinadas condiciones físicas. Este fisicalismo o equivale a un desconocimiento teórico de toda la heterogeneidad de lo consciente o es una asunción muy gratuita, por lo que su refutación no es difícil.

Pero hay Antropologías objetivas que no son de ese modo reduccionistas y se dan serio trabajo por no mermar la heterogeneidad de la consciencia y dar de ella, no obstante, una explicación objetiva. El debate con estas posturas sería largo y sutil; no lo puedo realizar aquí. Mi argumentación va a ir a mostrar la ventaja del punto de partida fenomenológico.

En realidad, la alternativa que propugno no es excluyente de las aportaciones objetivas; puede incorporarlas, debe incorporarlas. La diferencia con las Antropologías del primer tipo está en que ellas no aceptarían el partir precisamente de lo consciente. Objetarían que, aceptado ese punto de partida, se pierde la filosofía en subjetivismo idealista. Mostraré que esto no es así.

Debo abordar de entrada otra objeción diversa, relativa a la misma apelación a la Fenomenología. Husserl no quiso con ella hacer ninguna Antropología; más aún, partió de un recelo sistemático contra el «psicologismo» de algunas filosofías de su momento. Hay que reconocer que esto es así. Husserl buscó no un saber sectorial ninguno (tampoco sobre el hombre), sino una «Filosofía primera», es decir, aquel comienzo radical del filosofar, que precede a toda investigación sectorial. Mi intento de hoy, pues, no coincide con el husserliano. Pero, reconocido esto, no es difícil mostrar que quien elige partir de lo consciente como tal está, quiéralo o no, reflexionando sobre la consciencia *humana*. No será su propósito hacer antropología, pero la está haciendo de hecho; haciendo, digo, en sus primeros pasos, que otro podrá perfectamente recoger y prolongar. Y así, en efecto, ocurrió en la escuela de Husserl. Uno de sus discípulos, Max Scheler, lo hizo, y suele por ello ser tenido por el fundador de la más explícita disciplina «Antropología filosófica». En *El puesto del hombre en el cosmos*, sobre todo, filosofó sobre el ser humano prolongando el análisis fenomenológico con los datos objetivos que hoy poseemos; buscó así explícitamente mediar entre las dos concepciones sobre cuya contraposición ha versado mi primera parte. Mi intento en esta segunda, permítaseme añadir, coincide con el de Scheler en el espíritu e inspiración básica, aunque no en el desarrollo concreto ni en algunas tesis muy fundamentales, como su tajante dualismo metafísico.



En lo que queda, desarrollaré dos puntos con alguna mayor extensión: la orientación desde la Fenomenología de lo que cabe decir sobre el *sujeto* y sobre el «*sentido*» de la *vida humana*; es en esos puntos donde mejor se aprecia la ventaja del método. Muy brevemente me preguntaré al final sobre lo que desde ahí puede decirse sobre el *enigma metafísico de la constitución del hombre*.

a) *La estructura del sujeto humano*

La argumentación básica en pro del método fenomenológico en la Antropología filosófica no es distinta de la argumentación en pro del método fenomenológico en general. Ya ha sido insinuada en la primera parte, al presentar la contraposición de métodos. Valga resumirla así: la reflexión filosófica, si ha de constituir todavía un saber específico, se caracterizará no sólo por su pretensión de visión totalizadora (frente a lo sectorial de los saberes científicos), sino por su *radicalidad*, es decir, por su pretensión de no aceptar supuestos incuestionados, por partir de los *datos* realmente *originarios*. Ahora bien, tales no son ni pueden ser independientes de la consciencia. Nada físico preconsciente es *dato*. «Dato» se hace algo en cuanto «se da», y «darse» se entiende conscientemente. (Añadiremos aún: «se da» a alguien, al sujeto. La objetividad es tal en correlación con la subjetividad.)

Estamos ante la misma intuición metodológica con la que ya Descartes inauguró la Filosofía moderna. Al retomarla, Husserl se proponía serle plenamente fiel, avanzando sin precipitaciones, con toda la lentitud que hiciera falta. Es etimológicamente correcta la apropiación estricta del término «fenómeno» (= lo *patentizado* en la consciencia). Y es impecable el análisis que detecta su bipolaridad *noesis/noema*: toda patentización consciente revela una doble orientación, hacia *lo que* se hace patente y hacia aquel *para quien* ello se hace patente. Desde aquí es también obvio que esa «reducción fenomenológica» concluya en una «reducción trascendental». Se revela, más allá (o más acá) del fenómeno, *el sujeto*: algo para lo que se hace inevitable el uso del pronombre personal de primera persona, «yo».

Con este último paso retomaba Husserl lo más esencial de lo que había sido la peculiaridad metodológica de Kant en el ámbito y estilo de filosofar abierto por Descartes. Quiso expresamente distanciarse en un punto: rechazó la contraposición kantiana, que oponía al fenómeno la «realidad en sí» [puesta la cual, el fenómeno había expresamente de definirse en correlación con el hombre, con el sujeto (trascendental) humano, mientras la realidad en sí se correlacionaba con un (hipotético) Entendimiento Arquetípico]. A Husserl esto le pareció indebida re-

miniscencia metafísica. Pero, al rechazarlo, se aproximó fatalmente a otro tipo de postura metafísica, pues absolutizó el «Yo trascendental» al deshumanizarlo; quedó, con ello, cerca de lo que en el siglo XIX habían sido los idealismos subjetivos absolutos, en los que el «Yo» absoluto construía el objeto. Al final de su vida volvió atrás de esa postura, subrayando el primado del «mundo de la vida» como ámbito —algo, hemos de pensar, de nuevo humano— y preocupándose sobre todo de explicar como «intersubjetividad» la relación del «yo» singular (el más originario para cada cual) y el «Yo trascendental» (que difícilmente podrá aspirar a más que ser un constructo filosófico correcto para expresar la intersubjetividad).

Habrà quizá quedado oscuro este resumen, tan inevitablemente breve. Lo que es peor, habrá quedado muy discutible para los buenos conocedores en más de un detalle. A ellos debo recordarles que no es mi tema, sino las posibilidades de la Fenomenología para una Antropología filosófica.

Me proponía, concretamente, la estructura del sujeto personal. ¿No es verdad que resulta iluminada de un modo como no lo sería desde puntos de partida objetivos? Y el proceder es enteramente correcto, puesto que la explicada emergencia del sujeto es previa (lógicamente) a la objetivación, es condición de posibilidad de toda objetividad. Como puede notarse, interpreto (y quizá prolongo) a Husserl con Kant. Entiendo que esto es legítimo y que no puede, por otra parte, decirse que, al proceder así, hubiera podido prescindirse de Husserl, ya que en la preocupación por el punto de partida radical es mucho más madura la Fenomenología. La aportación kantiana está en la advertencia explícita a que el intento de «filosofía primera» coincide inevitablemente con el descubrimiento de la estructura originaria de la subjetividad *humana*.

Es un reconocimiento que, a su manera, también hizo el discípulo más genial de Husserl, Martin Heidegger. También con una meta no antropológica (la que llamó «Ontología fundamental»), encontró Heidegger en *Ser y Tiempo* que la Fenomenología se le convertía en «Antropología existencial». A las condiciones de posibilidad del fenómeno por parte del sujeto las llamó «existenciaros»: es un desarrollo conocido («en el mundo», «ser-con», temporalidad...) que no voy aquí a repetir. Así como para Kant, mientras conoce objetivamente el mundo, el sujeto humano sabe implícitamente de sus propias estructuras con las que objetiva (y puede expresarlas en la reflexión «trascendental» de la Crítica), así, para Heidegger, el existente humano vive implícitamente unos «existenciaros», que puede luego reflexivamente explicitar. Es razonable aceptar lo uno y lo otro. Y es justo reconocer que son

virtualidades abiertas por el comienzo fenomenológico y que no hubieran podido obtenerse por otro camino. Importante es también destacar que ese comienzo revela una subjetividad *corporal*, no inmaterial; es lo que subrayó Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*.

Pero no basta, evidentemente, con exaltar las ventajas del método. En este punto hay que considerar también sus peligros y ver si pueden eludirse suficientemente. Ya dije que la opción por el comienzo fenomenológico no condenaba al desconocimiento de la aportación de los conocimientos objetivos sobre el hombre. Tengo ahora que mostrar que pueden incorporarse. Y, previamente aún, mostrar que la atención prevalenet que doy a la subjetividad no degenera en subjetivismo.

#### aa) *Sujeto e intersubjetividad*

Que el comienzo en la consciencia tiene peligro de incidir en subjetivismo es algo que no puede negarse. Ha sido uno de los escollos de la Filosofía moderna, como es bien sabido; el que Berkeley expresaba cándidamente en su *esse est percipi*. El subjetivismo más estricto sería solipsista; dejaría todo lo real relativo al sujeto *individual* (el «yo» en el sentido estricto). La problemática no es ficticia, y todavía bien recientemente un aforismo del *Tractatus*, de Wittgenstein, nos advertía de que, en un cierto sentido, lo que el solipsismo mantiene es correcto: «el mundo es *mi* mundo», sin que esté del todo claro qué postura adoptaba finalmente Wittgenstein ante ello. Se supera ya de algún modo el subjetivismo cuando se cree poder hablar desde un «Yo» transindividual. Pero, aun entonces, la Metafísica (idealista) que se asume es subjetivista y se presta a muchas objeciones; tal, por ejemplo, la del primer Fichte. Y debe, en todo caso, razonarse el paso del «yo» individual al «Yo trascendental».

Pienso que todo ello puede reestructurarse satisfactoriamente. Ya dije que el último Husserl se preocupó mucho por la *intersubjetividad* y el modo correcto de establecerla en método fenomenológico. Acertaba en cuanto a dónde estaba el punto clave. Es más dudoso que sus desarrollos en favor de la intersubjetividad (en las *Meditaciones cartesianas* y en la parte que dejó inédita de *La crisis de las ciencias europeas*) logran establecerla convincentemente. Aquí también estimo más fructífero recurrir a filósofos posteriores, cuya aportación puede ensamblarse perfectamente con el punto de partida fenomenológico.

Pienso concretamente en la *Transformación de la Filosofía* propugnada por Karl-Otto Apel. Aunque él trabaja directamente sobre el curso filosófico de Kant, ya sabemos que existe suficiente semejanza. (De hecho, Kant no habló en sede teórica de la intersubjetividad de

modo explícito, pero implícitamente la asumió al hablar como sin problemas del «yo de la pura apercepción» en términos trascendentales, más allá de la individualidad.) Como es sabido, la «transformación» que propugna Apel está suscitada por el reciente giro pragmático de la Filosofía lingüística, es decir, por la relevancia que en los últimos veinte años ha cobrado el «acto de habla» (frente a los anteriores análisis, que quedaban en las dimensiones sintáctica y semántica). El lenguaje es, ante todo, *comunicación* intersubjetiva (aunque también sea sistema significativo). Apel propone que digamos «lenguaje» (lo que es decir «comunidad de comunicación») donde la Filosofía moderna decía «consciencia».

Puede comprenderse, con todo lo que llevo ya dicho, que no puedo hacer mío en sentido estricto este último lema. Estoy manteniendo lo insustituible de la consciencia como punto de partida. Pero estimo que recojo lo esencial de la «transformación» de Apel al proponer, por mi parte, que destaquemos la *esencial lingüisticidad de la consciencia*. Creo que debemos hablar de esa característica como de un fundamental existencial. El fenómeno consciente tiene, ciertamente, un nivel perceptivo prelingüístico; pero sólo es lo que es en su integridad, y sólo es plenamente humano cuando «se lingüistiza» (el paso que Kant llamaba complementación de la intuición por el concepto). Eso ha ocurrido, para cada uno de nosotros, ya siempre cuando ejercemos la reflexión filosófica. Se da en el ámbito de la consciencia individual —toda consciencia es propiamente individual; sólo por ampliación hablamos de «consciencia social o colectiva»—. Pero, en su misma esencia, lo consciente lingüístico remite a la comunidad de comunicación lingüística (en una apertura que, aunque a través de comunidades lingüísticas concretas, apunta a la plena universalidad). Sería absurdo un solipsismo lingüístico. En nuestra experiencia, incluso «pensar es *hablar* consigo mismo (y, potencialmente, con otros)». Si no podemos decir «yo» sino ante el «ello» de lo objetivo, tampoco sino en relación con el «tú» del posible diálogo. (En esta última frase hago una alusión a la «Filosofía dialógica», que me parecía importante no dejar de hacer aquí, pero que sólo después recogeré y haré valer.) El fenómeno consciente, del que parte la reflexión revela como condición de posibilidad vivida no sólo al sujeto individual, sino, por su esencial índole lingüística, también (aunque menos inmediatamente) a la comunidad de comunicación lingüística, potencialmente infinita. La subjetividad humana es así, para la reflexión fenomenológica, intersubjetividad.

Con lo cual se da el paso decisivo hacia la fundamentación de la objetividad. Esta es, entiéndaseme bien, un hecho con el que contamos

pre-filosóficamente. Pero si una fundamentación radical puede darse de ella, es la reflexión fenomenológica-lingüística dicha. Que debe completarse con otro dato obvio: lo lingüístico supone la percepción y está así referido al mundo espaciotemporal («material»). No es, pues, aceptable el idealismo subjetivo, ni aun referido a un sujeto trans-individual.

ab) *La incorporación del saber objetivo  
sobre el hombre*

Esta última reflexión abre ya lógicamente el camino a la recuperación por la Antropología fenomenológica de cuanto aportan los conocimientos objetivos sobre la realidad humana. De un modo indirecto pero enteramente justificado, esa Antropología incorporará el saber biológico acreditado (incluida la teoría evolutiva de la antropogénesis), el saber psicológico, el sociólogo, etc. En el fenómeno consciente no aparece nada de todo eso. Pero es a partir de los fenómenos (conscientes) como el discurso objetivo de las ciencias ha llegado, por largos y complejos rodeos, a las conclusiones científicas acreditadas. Con toda razón, esas conclusiones nos harán corregir impresiones fenoménicas al parecer contrarias. Igual que, según el ejemplo que ha llegado a ser símbolo, vemos «salir y ponerse» el Sol pero sabemos que *se mueve* la Tierra; así, respecto a nuestra realidad humana, aprendemos a superar en muchos puntos la ingenuidad de la consciencia. Que no es demasiado difícil el acoplamiento de saberes podemos verlo en el caso típico de nuestra salud; la familiaridad con la teoría y práctica de la medicina nos lleva a conjugar con naturalidad experiencias inmediatas (dolor, bienestar...) y enunciados científicos.

Podemos incluso incorporar no poco de otro tipo de discurso objetivo, no en todo estrictamente científico, pero también acreditado con razón en nuestra cultura; aquel que se presenta precisamente como crítica del sujeto en cuanto tal. Tal discurso ha surgido, como es sabido, a partir de las teorías y prácticas psicoanalíticas. Cuando evidencias conscientes han debido ceder ante una objetividad elaborada como desciframiento de símbolos del Inconsciente, es comprensible tienda a generalizarse un cierto recelo o «sospecha»: ¿no es encubridora la consciencia?, ¿es real el sujeto al que ella supone referirse?

Ni son simplemente rechazables estas inquietantes preguntas ni tendría sentido confiarse a la sospecha como a la única verdad, o fuente de verdad, no sospechosa. Hoy, cuando ya ha pasado la consagración filosófica que se hizo de ella hace dos décadas (Antropología sin sujeto, «muerte del hombre...»), sería insensata la Antropología fenomenológica si simplemente se contentara con denunciar los contrasentidos

que tuvo aquella filosofía. Deberá insistir más bien, en lo saludable que puede ser, a su discurso fundado en la consciencia, el aceptar también los correctivos venidos del inconsciente. Aceptar la realidad del sujeto («yo»), como condición de posibilidad del ámbito consciente y origen de la comunicación lingüística, no equivale a tenerlo por inmediatamente dado ni, menos aún, por adecuadamente cognoscible.

Para terminar este desarrollo, ya demasiado largo, creo que hay que abordar, aunque sea a título de apéndice, una cuestión que lo dicho suscita. ¿Qué lenguaje puede ser expresión de la Antropología fenomenológica —y de la Fenomenología—? Siendo el lenguaje factor determinante de la objetivación, todo lenguaje será objetivo, lo que parece condenar al fracaso el intento fenomenológico. Pienso que esta objeción no es otra, en el fondo, que la que se planteó Wittgenstein para su intento filosófico del *Tractatus*, y que, como sabemos, resolvió manteniendo que, propiamente, la Filosofía (como la Lógica misma y, *a fortiori*, la Ética y la Religión) no puede *decir* nada, aunque sí acoger lo que «se muestra» con el *phainesthai* griego, cuyo participio es nuestro *fenómeno*.

Pero Wittgenstein se expresó en lenguaje, a pesar de haber extremado la severidad para sus leyes de objetividad. Aunque sea «la escalera que hay que acabar arrojando», supuso que su lector «habrá subido por la escalera». Por mi parte me atrevería a formular: la Fenomenología usa el lenguaje objetivo —no tenemos otro— «no objetivamente», es decir, sin atenerse a requisitos científicos (como, sobre todo, la referencialidad sensorial, presuntamente intercambiable). El lenguaje de la Fenomenología (incluible en la amplia gama de los denominables «simbólicos») tiene, por definición, una referencialidad *subjetiva* individual; pero que *pretende* intersubjetivizarse, y para ello busca ser acogida *sugiriendo* al interlocutor una referencia análoga. (Si la objetividad no ha de asumirse dogmáticamente ni de modo puramente convencional, quizá no puede aspirar a mejor fundamentación que ésta, fenomenológica.)

#### b) *La cuestión del «sentido» de la vida*

Aunque esta cuestión es tan importante como la del sujeto, voy a ser mucho más breve al tratarla. No es mi cometido presente el desarrollo de una Antropología, sino sólo el establecimiento de su línea metódica más plausible. Y para esto, el debate decisivo es el que versa sobre el sujeto. Pero es esencial también, en confirmación de la opción metodológica hecha, el que desde ella sean abordables los problemas

humanos que conciernen la *práctica moral* y el *destino*, problemas que pueden muy difícilmente abordarse desde un punto de partida no fenomenológico; vistos «objetivamente», han sido más de una vez declarados incluso carentes de significación.

Fenomenológicamente es muy claro que el sujeto humano no es sólo sujeto de conocimiento (como en lo que llevamos dicho hasta ahora ha resultado casi exclusivamente destacado). Es sujeto de *acción*. El hombre transforma el medio, y al hacerlo se transforma a sí mismo. Como recordamos con Popper, eso envuelve la producción de significados en el lenguaje y su incorporación al mundo físico por el trabajo. Pero no sólo ello. Envuelve también la *valoración* de fines y la de medios aptos para obtenerlos, así como las *opciones* correspondientes a esas valoraciones. En el fondo de toda esta estructura de la subjetividad activa subyace el *deseo*. El deseo es autocéntrico. Mira ante todo a la sobrevivencia, lo que conduce a la producción de medios de subsistencia y mejora de la vida física. Asegurada ésta, el deseo busca mejoras y perfeccionamientos más complejos, que van produciendo la «vida cultural» en toda su complejidad.

Supongo que en una descripción así coincidirían sin demasiada dificultad filósofos y cultivadores de las actuales «Ciencias del hombre». Estos, probablemente, pondrían mayor acento en el carácter grupal de esas realizaciones humanas, con la consiguiente gran diversidad cultural; quizá despierte en ellos recelo la tendencia del filósofo fenomenólogo a singularizar. Pero el filósofo sabrá en este punto también aprender de los científicos empíricos y admitir que, aunque presente en raíz desde siempre, la subjetividad personal tarda en desarrollarse y requiere ya un previo desarrollo cultural no pequeño. En los estadios primitivos de la vida humana prevalece lo grupal. (Que el deseo es «autocéntrico», como dije antes, debe mantenerse, pero añadiendo que, de entrada, esa autocentricidad es vivida sólo desde la identificación con el grupo.)

Las cuestiones más específicamente filosóficas del ámbito de la acción surgen explícitamente sólo con el desarrollo de la *personalidad*. Algunos autores, como Karl Jaspers, han destacado cómo hay una sorprendente coincidencia cronológica («Tiempo eje», siglos VII-V antes de nuestra era) en el brote independiente de las religiones universales y de la filosofía, cuya clave común es la personalización. Esas cuestiones a que me refiero —y dejo ahora el coincidente brote de la especulación metafísica— son la cuestión *ética* y la del *destino* (las dos preguntas kantianas: «qué debo hacer, que me cabe esperar»). Tratémoslas sucesivamente.

El surgir de la *cuestión ética* como propiamente filosófica no es el surgir de los códigos morales de acción. Estos, en cuanto podemos juzgar, son tan antiguos como cualquier vida verdaderamente humana. Pero inicialmente son códigos grupales, simple función de las condiciones culturales del grupo y de su necesidad de cohesión; se imponen al individuo por vía prerracional, emotivo-simbólica. Surge la cuestión ética cuando el individuo que ha alcanzado un suficiente desarrollo personal se pregunta si debe someterse y por qué. Por ello, la conciencia ética es siempre correlativa de la de *libertad*, y resultará muy difícil justificar la afirmación de la libertad humana si no es en contexto ético y por esta correlación.

Si nos preguntamos por el arranque fenomenológico de la cuestión ética —*cómo surge* en la vida consciente y *qué camino* puede conducir a optar razonablemente por una norma de la acción—, pienso que la Antropología fenomenológica, en la estructura de la acción que estábamos esbozando, verá lo ético como *llamada a superar la autocentricidad del deseo* (reconocimiento de *otros* centros en igualdad con el propio). Tal llamada es un dato consciente; quien lo vive, tiende a tenerlo por universal. Pero aquí es menos fácil la llegada a la intersubjetividad; y hay algo paradójico en esa autosuperación. El filósofo fenomenológico no encontrará incoherente el hecho de que la Ética sea hoy terreno frecuentado pero de difícil consenso.

Renacen siempre tentativas de simplificar, empalmando lo ético con el saber teórico; pero no resultan felices. El empalme con el saber antropológico empírico no eludirá la acusación de «falacia naturalista» (¿sale un «debe» de un «es»?). El empalme con un saber metafísico supondría la previa validez teórica de éste. Pero, para la inteligencia humana tan ligada a la empiria, ¿no será más bien la actitud ética la que pueda avalar una razonable aventura metafísica?

Pienso que es al tener que afrontar la problemática ética cuando más clara aparece la deficiencia de la pretensión de una Antropología filosófica objetiva: las teorías más plausibles que pueda elaborar (por la vía del «eudemonismo» o «utilitarismo iluminado»), o bien desertan del propósito de explicar una auténtica superación de la autocentricidad del deseo (la llamada a la cual es el dato consciente primario para el fenomenólogo), o bien, para explicarla, introducen subrepticamente algo que desborda la lógica objetiva y habría de justificarse fenomenológicamente.

Tampoco para el fenomenólogo es fácil la Ética. Pero al menos él es más lúcido en el reconocimiento de lo que debería lograr —y de su relativo fracaso en la medida en que no lo logra—. Mientras algo mejor no



logre, la Antropología fenomenológica no se avergonzará de llamar con Kant «hecho de la razón» a ese dato consciente de la llamada a la superación de la autocentricidad del deseo. Y su aclaración (no propiamente «explicación», que sonaría objetiva) la encontrará en un *vínculo de solidaridad* que une a los humanos, más hondo que sus diferencias individuales y grupales.

Recordemos que es en el contexto del reconocimiento por Kant de esta solidaridad (carácter de «fin en sí» de todo ser humano) como ha surgido todo el discurso moderno de la «persona». Esta no es sólo el sujeto de la comunicación lingüística («yo», «tú», pronombres personales, eje de la intersubjetividad, como ya vimos). Como con tan bella energía ha proclamado Martin Buber, «yo/tú» expresa toda una actitud (ética y personalista), contrapuesta a la que se expresa en el «yo/ello» (objetivante). Todo nuestro discurso actual de los «derechos humanos», diré para cerrar estas rápidas reflexiones, es expresión de una ética para la que sólo resulta ámbito adecuado la Antropología fenomenológica.

Pasemos a la *cuestión del destino*. Aquí hay que destacar dos rasgos en la fenomenología de la acción: por una parte, la *incircunscripción* del deseo, sobre todo cuando ha quedado éticamente desbordada su autocentricidad: el proyecto moral humano busca el que Kant llamó (recogiendo una larga tradición) «bien supremo». Por otra parte, la *esperanza* que el mismo deseo —y la acción, que de él nace— llevan inherente; esperanza de no simple y total frustración.

Tocamos así un límite donde la Antropología filosófica debe quizá cesar. El tema del destino humano, y de la esperanza de una realización solidaria plena de un deseo que va más allá de las restricciones, ha sido el tema de las grandes religiones. La Antropología filosófica fenomenológica —no así la objetiva, para la que el tema carecería de sentido o sería, en todo caso, inabordable— puede llegar a su dintel, pero quizá sin pretender resolverlo. Las tradiciones religiosas como la cristiana católica han acertado seguramente cuando han cultivado, como parte de su «Teología fundamental», unos elementos filosófico-antropológicos con los que buscaban «dar razón de su esperanza». Pero deberían ser respetuosas con el pudor del filósofo, que, comprendiendo y aceptando la inevitabilidad humana de la cuestión, no se sienta autorizado a dar la respuesta positiva que da el hombre religioso.

El límite no es neto, no hay ninguna demarcación nítidamente trazada. Es también posible el paso *filosófico* «más allá». La Antropología fenomenológica deviene entonces una especie de «Metafísica fundamental». He mantenido personalmente una postura así y no siento necesidad de renegar de ella; si bien debo confesar que me hace cada vez más

fuerza la pregunta (que siempre me hice) sobre la medida en que tal postura filosófica esté influenciada por mi fe religiosa. Dos cosas son claras para mí: *si realmente cabe* una Metafísica de lo trascendente, es aquella que se prepara fenomenológicamente por el itinerario antropológico que hemos seguido. Y el paso propia y decisivamente metafísico se da cuando *se acepta como fuerza argumentativa* («*sui generis!*») la que encierra el propio deseo humano, a la vez solidariamente estricto y esperanzado. Obviamente, esa aceptación sería ingenua e ilusoria referida a cualquier deseo concreto. Pero puede no serlo cuando se trata del «deseo radical», entendiendo por tal en fondo constitutivo de la realidad humana; fondo al que puede caber llegar como condición de posibilidad del desear concreto.

Debo dejar aquí estas insinuaciones. Muestran el alcance del proyecto de Antropología filosófica que he defendido. Pero también, como he dicho, probablemente lo desbordan.

### c) *¿Y el enigma de la constitución del hombre?*

Ya anuncié que sería brevísima en este último punto. No es, por una parte, posible omitirlo: la pregunta «qué es el hombre» parece exigir que nos definamos ante las varias teorías sobre su constitución: materia evolucionada, dualidad materia/espíritu, espíritu con impresión de materialidad... Pero, por otra parte, no es fácil la toma de posición ante esa oferta histórica de tesis. Lo más ineludible, desde la orientación de la presente colaboración hacia la metodología, es el establecimiento correcto de algunas correlaciones.

Resulta obvio decir que la Antropología filosófica objetiva tenderá a una respuesta del primer tipo de las antes mencionadas: «materia evolucionada». Toda la cuestión está, en esta hipótesis, en cómo se concibe la evolución que, desde la materia elemental, acaba produciendo al hombre. Nadie negará que el ser humano tiene una mente consciente y que esto supone una cierta novedad. Pero las teorías fisicalistas, que ya hemos criticado, dejarán en muy poco la novedad de tal «mente» y la reducirán, con unas u otras palabras, a lo físico (material). Las teorías que quieren ser más fieles al reconocimiento de la mente, manteniendo su heterogeneidad con todo lo demás, suelen acogerse al término «emergencia» para significar cómo eso heterogéneo ha surgido en el proceso evolutivo. La mente ha «emergido» en el momento de la hominización, cuando la materia alcanzaba en su evolución aquella complejidad de organización que posibilitaba la consciencia. Esta postura, más matizada, merece mucho respeto, por cuanto viene a dar la versión filosófica que resulta más verosímil desde la actual ciencia biológica. El dualismo de

la tradición escolástica, y más aún el de la cartesiana, resultan hoy menos verosímiles al científico. Por eso el mismo Popper y un pensador tan profundo como Xavier Zubiri se han inclinado hacia ahí.

Quizá tampoco sea la posición «emergentista» rechazable desde la Antropología fenomenológica. (De hecho, Zubiri comenzó su itinerario filosófico como fenomenólogo, aunque progresivamente fue dando muestras de una tan prevalente voluntad de objetividad y cercanía a lo científico, que pueden inclinar a situarlo en la línea «objetiva».) El problema más serio de toda esa posición es que puede dudarse que se llegue a precisar qué quiere decir «emergencia» y si ello, entonces, es coherente.

La Antropología fenomenológica que, según acabo de decir, podría aceptar también —si se le obliga a tomar postura en el problema de la constitución humana— una postura matizadamente emergentista, se siente, comprensiblemente, más a gusto con las posiciones que dan más relieve y originalidad, e incluso una primacía, al «espíritu». En todo caso, no teme usar esta palabra si es que ha de elegir una para «el tipo de entidad» que convenga atribuir al *sujeto consciente*. Pues fenomenológicamente resulta más clara la heterogeneidad con la «materia» (palabra que, en la contraposición clásica, designa el sustrato de lo objetivo), que la continuidad evolutiva (aportación de la ciencia biológica, que el fenomenólogo, por otra parte, desea también incorporar a su comprensión del ser humano).

Hoy no habrá ningún filósofo que adopte la postura espiritualista extrema a que aludí en tercer lugar en mi enumeración inicial. Esto equivale a decir que la respuesta más espontánea del filósofo fenomenólogo tenderá a mantener la dualidad en la comprensión de la constitución humana. Pero probablemente, tampoco encontrará adeptos el tajante dualismo cartesiano (como ni el de algunos filósofos griegos ni el recientemente propuesto por Scheler). El buen fenomenólogo sabe demasiado bien que el mismo dato consciente revela la *corporalidad* del sujeto humano, su *pertenencia* al mundo físico (y no sólo su relación a él).

Estoy, como puede verse, presentando como prevalentemente *perpleja* la postura de la Antropología filosófica fenomenológica ante el enigma de la constitución del ser humano —y ya el llamarlo «enigma» apuntaba por ahí—. Esto no debería sorprender. Porque, si bien se mira, la cuestión de la constitución *es una cuestión objetiva*. El fenomenólogo, desde su método propio, no puede menos de verla como secundaria. No la rechaza; ya he insistido en que la Antropología fenomenológica no es excluyente y acoge las consideraciones objetivas; pero como derivadas y complementarias.

Por otra parte, la cuestión de la constitución del ser humano es objetiva pero no científica, sino altamente *metafísica*. Pertenece al tipo de cuestiones que, al final del punto anterior, mantuve desbordadas a la Antropología propiamente tal. Qué se pueda decir sobre la *constitución* (metafísica) *del ser humano*, será función, en definitiva, de la *Metafísica integral* que uno tenga (materialista, espiritualista). En cuanto tal, el antropólogo-fenomenólogo puede, sin perder el sueño, dejar *abierta* la cuestión de la «constitución del ser humano».

Universidad Pontificia Comillas. Madrid.