



LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA
SEGÚN LUDWIG LANDGREBE. A PROPÓSITO DEL ESCRITO
EN HOMENAJE A ANTONIO ZIRIÓN

Noé Expósito Ropero

UNED, Madrid, España

323

1. TEXTOS, CONTEXTOS Y PLANTEAMIENTO DEL TEMA:
EL VERDADERO REGALO DE LOS MAESTROS

Regalar, dice la RAE, es “dar a alguien, sin recibir nada a cambio, algo en muestra de afecto o consideración o por otro motivo”. No es fácil, pues, hacer un regalo; y no porque se espere algo a cambio, no por falta de afecto, consideración o motivos, sino, precisamente, por la aporía que encierra la relación –presumiblemente posible– que sostiene toda la definición, ese *dar a alguien*. Si algo nos ha enseñado la fenomenología, es que ese gesto *dativo*, simple en apariencia –y más cuando se concibe como un mero “complemento indirecto” de la estructura lingüística–, encierra en realidad una complejísima trama de vivencias intencionales que constituye uno de los temas nucleares de estudio de la ciencia fenomenológica. Es más, según sea concebido ese *dativo originario*, ese “ur-faktum” que certifica y legitima el punto de arranque de la investigación fenomenológica, estaremos ante una u otra concepción de la fenomenología; ante modelos fenomenológicos radicalmente diferentes, incluso contrapuestos. Unos, llevándonos muy lejos, *ad infinitum*, nos reconducirán a Dios (signifique esto lo que signifique) como origen de toda “donación originaria”, trazando así una línea directa entre fenomenología y teología; otros, sin ir tan lejos, permanecerán fieles al plano antropológico, entendiendo, eso sí, que hablamos del ser humano en clave trascendental, y no natural; unos, por contra, entenderán que ese “ur-faktum” del que arranca la fenomenología excede con mucho el plano antropológico, puesto que la “subjetividad trascendental” de la que nos habla la ciencia fenomenológica incluye, por supuesto, al ser humano, pero también, y no en menor medida, a los platelmintos, a los elefantes y a los extraterrestres; y otros, todavía, en un giro

tan genial como aporético, entenderán que es posible una fenomenología “asubjetiva”, sin que termine de quedar claro, pues, a *quién* es dado ese “ur-faktum” –asumiendo, claro está, que quepa todavía preguntar por algo así como un sujeto agente y/o paciente de tal vivencia originaria, que es, precisamente, lo que parece ponerse en cuestión en este último modelo. Si aceptamos la definición de la RAE como punto de partida, quizás sean, de entre estos cuatro planteamientos, el primero y el último los que más difícil lo tengan para habérselas con una fenomenología del regalo, pero no es ese el tema que aquí nos ocupa. En lo que sí parece haber acuerdo es en que todas estas variantes –y muchas otras más– nos remiten, de una u otra forma, a la fenomenología de Husserl, cuyas tesis básicas al respecto podríamos sintetizar como sigue:

Llegamos a “hechos” últimos –protohechos–, a necesidades últimas, las protonecesidades.

Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya “tengo”, llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción; yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad.

324

En toda esta marcha soy yo el factum primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales y cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo “protocontingente”, en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento, y en su ser sin fundamento su absoluta necesidad como la única “sustancia absoluta”. Su necesidad no es la necesidad de esencia que deje abierta una contingencia. Todas las necesidades de esencia son momentos de su factum, son modos de su operar en relación consigo mismo –modos suyos de entenderse a sí mismo o de poder entenderse–¹.

¹ Husserl, E., *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. Edición de Iso Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. 368. En lo que sigue, como es habitual, citaré las obras de Husserl por esta edición, indicando el tomo en números romanos y la página en arábigos. El pasaje original citado reza así: “Wir kommen auf letzte „Tatsachen“ –Urtatsachen, auf letzte Notwendigkeiten, die Urnotwendigkeiten. Aber ich denke sie, ich frage zurück und komme auf sie schliesslich von der Welt her, die ich schon „habe“. Ich denke, ich übe Reduktion, ich, der ich bin und für mich in dieser Horizonthaftigkeit bin. Ich bin das Urfaktum in diesem Gang, ich erkenne, dass zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation etc. in meinem faktischen Rückfragen sich die und die mir eigenen Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität. Und dass ich in mir einen Kern von „Urzufälligem“ trage in Wesensformen, in Formen vermöglichen Funktionierens, in denen dann die weltlichen Wesensnotwendigkeiten fundiert sind. Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten und darin nicht das intentional beschlossene Mitsein Anderer etc., also die absolute Wirklichkeit. Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit hat als die eine „absolute Substanz“. Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen liesse. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in bezug auf sich selbst Funktionierens –seine

Queda claro, pues, cuál es el punto de partida *fáctico y absoluto* de la fenomenología husserliana. "Facticidad" no se contrapone aquí a "necesidad", no es la contraposición clásica entre contingente y necesario; no se trata, dice Husserl, de contraponer la facticidad a una necesidad de esencia, esencial o eidética (*Wesensnotwendigkeit*). La tesis es, más bien, que esa facticidad, que fácticamente podría haberse dado de otra manera – pensemos, por ejemplo, en la configuración de nuestra corporalidad –, una vez que se constata como *factum*, gracias a la reducción trascendental, adquiere el carácter de *necesidad absoluta* (*absolute Notwendigkeit*). Husserl reconoce que las estructuras "originarias" o "primordiales" de mi facticidad (*Urstrukturen meiner Faktizität*) podrían haberse configurado de otra forma, esto es, "que llevo conmigo un núcleo de lo «protocontingente», en formas esenciales", pero una vez que la reducción las descubre como *factum* originario adquieren un carácter de "necesidad absoluta". Tales estructuras son las que fundarán luego "las necesidades de esencia del mundo", pero aquí estamos ya en otro nivel, no *fundante*, sino *fundado*, donde distinguimos entre necesidad de esencia o esencial frente a contingencia o facticidad en sentido clásico, en el nivel de las ontologías regionales, pero la fenomenología trascendental se mueve en aquel primer nivel de radicalidad.

Como ningún lector ignora, detrás de cada una de las posiciones delineadas, trazadas aquí con brocha ancha, pero lo suficientemente angosta para introducir y plantear el tema, hay grandes –grandísimos– nombres propios, tanto clásicos como contemporáneos, cuyos debates, encuentros y desencuentros filosóficos han hecho y siguen haciendo de la fenomenología una de las corrientes de pensamiento más fecundas de nuestro tiempo. Uno de estos debates es, sin duda, el que vienen manteniendo desde hace años Javier San Martín y Antonio Ziri6n en torno a la relación entre antropología filos6fica y fenomenología trascendental, cuya quinta ronda se publica en este mismo volumen de homenaje al maestro mexicano². Este *Festschrift*, adem6s de festejar su setenta cumplea6os, brinda un merecido reconocimiento a toda una trayectoria acad6mica que hoy, disc6pulos, compa6eros y amigos rendimos a quien emprendi6 la inmensa tarea, ¡que se dice pronto!, de resucitar la fenomenología en M6xico. Es, pues, un verdadero regalo para mí poder participar en este homenaje, de modo que, antes que nada, quiero expresar mi m6s sincero agradecimiento a sus promotores, especial-

Weisen, sich selbst zu verstehen oder verstehen zu k6nnen" (Hua XV, 386). La traducci6n espa6ola es de Agust6n Serrano de Haro, Cf. E. Husserl, "Teleolog6a", en *Daimon. Revista de Filosof6a*, n6 14, 1997, pp. 5-14; pp. 13-14.

² Cf. J. San Mart6n, "Quinta estaci6n. En el debate sobre fenomenología y antropología", publicado en este mismo n6mero del *Acta Mexicana de Fenomenología*, pp. 207-239. Agradezco a Javier San Mart6n el haberme compartido la primera versi6n de su ensayo, as6 como su autorizaci6n para citarlo en este trabajo. Para una exposici6n detallada de este debate, as6 como del estado actual del mismo, me remito a este 6ltimo trabajo de San Mart6n, del que tomo algunas ideas directrices para contextualizar e introducir el tema.

mente a mis colegas Marcela Venebra e Ignacio Quepons, por invitarme a participar en él; y esto, por supuesto, a pesar de que me hayan puesto en la difícil tesitura de tener que elegir y confeccionar un regalo a la altura del festejo, lo cual, desde luego, no es tarea fácil.

Con todo, y a pesar de las dificultades, nuestro homenajeado nos lo pone relativamente fácil, puesto que, de entrada, Antonio Ziri3n, segun interpreto las tesis que sostiene en su debate con San Mart3n, no parece poner en duda la existencia de "subjetividades trascendentales" capaces de dar y recibir regalos. Y digo *parece* porque, en realidad, esta 3ltima afirmaci3n exigir3a una matizaci3n "esencial", a saber, si con ella nos referimos a la subjetividad descrita en la antropolog3a o en la fenomenolog3a. En el caso de la primera, parece no haber mayor problema, pero, ¿y con la segunda?, ¿podemos afirmar lo mismo de la "subjetividad trascendental" de la que nos habla la fenomenolog3a?, ¿no estar3amos asumiendo con ello, en principio –y por principio–, que la "subjetividad trascendental" descrita en la fenomenolog3a es la humana? No sabemos si los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres son capaces del don del regalo (sobre todo estos 3ltimos), pero si a alguna de estas "subjetividades trascendentales" le estuviera *esencialmente* vedada tal posibilidad, tendr3amos que asumir, en consecuencia, que la "subjetividad trascendental" de la que nos habla la fenomenolog3a es una tal que no puede hacer ni recibir regalos. Lo contrario ser3a, efectivamente, "antropologizar", por ejemplo, la subjetividad trascendental platelminta, identificando err3neamente al sujeto de la fenomenolog3a trascendental –que abarca tambi3n a los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres– con el sujeto que estudia la antropolog3a filos3fica.

326

No est3 claro, pues, que la "subjetividad trascendental" descrita en la fenomenolog3a husserliana vaya por el mundo haciendo y recibiendo regalos, sino que tal generosa subjetividad ser3a, a lo sumo, la explicitada en la antropolog3a filos3fica. Y digo a *lo sumo* porque, en realidad, cabr3a igualmente cuestionar si es realmente la antropolog3a "filos3fica" la que se ocupar3a de esta generosa subjetividad o si no ser3an, m3s bien, la antropolog3a "cultural" y/o la "biol3gica" las encargadas de explicarnos tales rasgos y capacidades humanas, agot3ndose en ellas todo lo que pueda y deba decirse con rigor cient3fico sobre ese *gesto dativo* que aqu3 jubilosamente nos convoca. La fenomenolog3a trascendental, en rigor, nada tendr3a que decir sobre esto, puesto que, al pretender hacerlo, se convertir3a *ipso facto* bien en antropolog3a –filos3fica o no–, bien en psicolog3a. La apor3a, como puede advertirse, no es menor, y la direcci3n que se tome para abordarla nos conducir3 a un camino o a otro; puede que a un ancho campo de investigaci3n interdisciplinar, puede que a un estrecho callej3n sin salida. Tal es, en definitiva, el problema que se nos pone sobre la mesa.

El tema, como nos lo demuestra el intenso di3logo que viene manteniendo nuestro homenajeado con Javier San Mart3n, no es nada f3cil. Durante

los últimos años, como doctorando de este último y profesor ayudante de las asignaturas de Antropología filosófica de la UNED, junto con nuestro compañero Tomás Domingo Moratalla, he sido testigo directo y privilegiado, no solo de este debate, sino también, para decirlo con Unamuno, de la "intrahistoria" de la historia. Está claro que el protagonista de esta historia es Edmund Husserl, cuyos textos mismos nos obligan a revisar la relación entre fenomenología trascendental y antropología filosófica, pero el tema, por múltiples motivos, excede con mucho lo que el fundador de la fenomenología dijera o pudiera decir sobre él, y aquí es donde entra en escena todo un elenco de actores secundarios que, en realidad, podrían tener mucho que decirnos. Uno de estos motivos es, sin ir más lejos, que el propio Husserl no tenía perfectamente clara la distinción entre antropología "filosófica" y "cultural", puesto que ambas eran disciplinas incipientes entonces. No se trata esta, ni mucho menos, de una cuestión menor, puesto que de ella depende, por ejemplo, el sentido y el alcance de la famosa carta de Husserl al antropólogo Levy-Bruhl –un actor secundario muy principal en esta historia– que tanto Zirión como San Martín comentan en detalle. Tal es la razón por la cual habría que distinguir, como propone este último, entre la postura "explícita" e "implícita" de Husserl ante el tema que nos ocupa.

Quizás haya sido Ludwig Landgrebe, de entre los actores secundarios involucrados en esta historia, quien más a fondo se ha ocupado de esta problemática. Tanto que, sin riesgo de exagerar, podemos decir que toda su obra gira en torno a ella, tal y como nos lo demuestran los textos recopilados en su último libro, titulado, precisamente, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (1982). A ellos aludiré en lo que sigue, especialmente a uno, pero antes quisiera comentar brevemente dos frases de Husserl que están en el centro de este debate. Como no habré pasado inadvertido al lector atento, el amplio fragmento de Husserl citado más arriba pertenece al texto número 22 del tercer tomo *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973), titulado "Teleología. <La implicación del eidos intersubjetividad trascendental en el eidos yo trascendental. Factum y eidos>. Basado en notas del 5 de noviembre de 1931">³. Pues bien, al año siguiente, en 1974, Landgrebe publicará su ensayo "Facticidad e individuación", donde expone y comenta estas ideas husserlianas, sintetizadas en el fragmento anterior, pero fundadas, como bien advierte Landgrebe, en una tesis enunciada en la página inmediatamente anterior: "El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico" (XV, 385). Este ensayo de Landgrebe, como todos sus escritos, se mueve entre dos aguas, una procedente del manantial husserliano, otra del heideggeriano, pero siempre –tal es al menos mi lectura– ofreciéndonos ideas, alternativas y propuestas propias que van más allá de las tesis explícitas de sus dos maestros. Así sucede, por ejemplo, en su original y agudísimo ensayo sobre

³ Cf. Hua XV, 379-386.

“El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo” (1977)⁴. Merece la pena recordar lo que sostiene Landgrebe al comienzo de ese escrito en relación con el legado husserliano, puesto que, en realidad, vale también para el resto de sus trabajos y, sobre todo, para el tema que aquí nos concierne:

[Husserl] nos sitúa, por tanto, ante la tarea de seguir pensando allí donde él ha terminado, y establecer, a partir de ahí, las conexiones sistemáticas entre sus razonamientos, que a menudo él sólo logró mediante indicaciones. Esto vale especialmente también para la relación del problema de la corporalidad con el de la teleología. Tampoco aquí podemos referirnos a los textos de Husserl, sino que esta relación requiere una *reconstrucción*. Reconstrucción no quiere decir construcción en el sentido de libre invención. Ésta debe remitirse más bien a las aporías ya ampliamente discutidas en la literatura sobre Husserl, a las que sus análisis mismos conducen y que, en parte, ya fueron establecidas como tales por él mismo. Apenas hay una objeción contra Husserl de la cual no se pueda comprobar posteriormente que él mismo ya se la había planteado⁵.

328

Tal es, efectivamente, la forma de leer a Husserl que nos propone Landgrebe, asumiendo, pues, que el maestro no tenía las claves de todo, ni siquiera de muchas de las aporías inmanentes a su propia fenomenología. Tal es la razón por la que, de acuerdo con Landgrebe, se podrían –es más, se deberían– *reconstruir*, que no *inventar libremente*, las conexiones sistemáticas entre sus razonamientos, entre sus tesis explícitas e implícitas, ajustándolas “a la altura de los tiempos”, que diría Ortega. No es otra, como hemos visto, la tesis de San Martín al distinguir entre la postura “explícita” y la “implícita” de Husserl en lo que al estudio de nuestra temática se refiere. Es más, como él mismo nos recuerda en su contribución a este homenaje, esa misma tesis husserliana de que “El eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico” fue la que, de modo impac-tante, al leerla en la primavera de 1974, impulsó e inspiró la inmensa may-

⁴ Ludwig Landgrebe, “Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus” en Waldenfels, B.; Broekman, J. M.; Pazanin, A. (eds.), *Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 71-104. Traducción española de Noé Expósito en *Acta Mexicana de Fenomenología*, n. 2, 2017, pp. 93-121. Para una presentación general de este texto, Cf. Expósito y Bak, “Nota introductoria a «El problema de la teleología y la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo» de L. Landgrebe” en *Acta Mexicana de Fenomenología*, No. 2, 2017, pp. 81-92, así como el trabajo pionero de San Martín sobre esta temática, “Fenomenología y marxismo” en *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 237-263 [recogido posteriormente en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, Madrid, UNED, 1994, pp. 101-138.

⁵ *Ibíd.*, p. 94 de la traducción española.

oría de sus trabajos. Esta es la primera frase que quería mencionar, puesto que de ella habría que partir, de acuerdo con Landgrebe y San Martín, para revisar a fondo la relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. La segunda frase tiene todavía más importancia si cabe, puesto que nos obliga a revisar, no ya una tesis concreta, que pudiera dar lugar, en un segundo momento, a la revisión del marco de discusión del tema, sino que esta frase, llevada hasta sus últimas consecuencias, fija y delimita directamente el marco mismo del debate. Recordemos la aporética relación que señalamos unas páginas más arriba entre fenomenología trascendental, antropología y psicología. Pues bien, la frase de Husserl – extraída de *La crisis de las ciencias europeas*– que encabeza esta última respuesta de San Martín a nuestro homenajeado es la siguiente: “Por lo tanto, la psicología pura en sí misma es idéntica a la filosofía trascendental como ciencia de la subjetividad trascendental”⁶. Esta tesis, tomada en serio, nos obliga a plantearnos si esa “psicología pura” vale también, en tanto que “subjetividades trascendentales”, para los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres, o si esa “ciencia de la subjetividad trascendental” no se refiere, más bien, a la subjetividad trascendental humana. Esta última tesis no niega que existan otras “subjetividades trascendentales”, tales como las citadas –e incluso todas las que nuestra variación imaginativa nos permita idear–, pero la cuestión es cómo podemos nosotros, subjetividades humanas después de todo, hacer ciencia fenomenológica de ellas. Si resultara que cada uno de nosotros, cada yo fenomenologizante, constatará que “no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta”, según señalaba Husserl, tal evidencia fenomenológica nos obligaría, por la misma fuerza de los *facta*, a replantearnos la relación, e incluso *la identificación*, de la fenomenología trascendental con la antropología filosófica.

Una de las preguntas que más suele sorprender a los alumnos de Antropología filosófica de la UNED es, precisamente, la cuestión que plantea Thomas Nagel en su famoso artículo “What it is like to be a bat?” (1974)⁷, que, abordada desde la fenomenología –“¿a qué se parece ser un murciélago?”⁸–, tendríamos que responder, sencillamente, que no se parece a nada, salvo a ser un murciélago. Puesto que no podemos *vivenciar* qué es ser un murciélago, toda descripción que de ello hagamos será siem-

⁶ “Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität” (Hua VI, 261). Y unas líneas más arriba afirma Husserl que “solo hay una psicología trascendental, que es idéntica a la filosofía trascendental” [Es gibt nur eine transzendente Psychologie, die identisch ist mit der transzendentalen Philosophie] (ib.).

⁷ Cf. Thomas Nagel, “What it is like to be a bat?” en *The Philosophical Review*, vol. 83, No. 4, 1974, pp. 435-450.

⁸ Cf. Javier San Martín, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, Madrid, UNED, 2015, pp. 199-200.

pre, bien en tercera persona, *desde fuera*, bien simulada, imaginada, fruto de nuestra variación imaginativa, pero no será una *descripción fenomenológica trascendental*, puesto que esta exige ser realizada *desde dentro*, en primera persona. Y lo mismo vale decir para los platelmintos, los elefantes y los extraterrestres. Insisto en el matiz: podemos hacer variaciones y descripciones fenomenológicas *eidéticas* del "eidos murciélago", ¿pero equivale esto a una descripción fenomenológica *trascendental*? Esta cuestión nos remite a otro punto central del tema que nos ocupa, y es el siguiente: ¿podemos (y/o debemos) identificar la reducción trascendental con la reducción eidética? De la respuesta que demos a esta pregunta pende, en buena medida, la posición que adoptemos ante la relación entre fenomenología trascendental y antropología filosófica. La tesis de San Martín, contraria, al parecer, a la de nuestro homenajeado, es la siguiente: "la reducción trascendental no me da lo esencial, es decir, no es eidética. Inicialmente Husserl lo creyó así, pero pronto se dio cuenta del error. Ya en la *Grundproblemevorlesung* está claro el asunto. Pero esa cuestión cambia enormemente la perspectiva. Porque si lo trascendental soy yo en cuanto individuo, no es la esencia, mi esencia, sino yo mismo en mi individualidad"⁹. El problema está en si la identificación de la reducción trascendental con la reducción eidética no se limita a ofrecernos, justamente, un "eidos" abstracto y general de la subjetividad trascendental, algo así como una única "Subjetividad trascendental" (con enormes mayúsculas) entendida como una especie de generalidad esencial, que solo *fáctica y contingentemente* "se ha dado" en el ser humano. Sin asumir que sea esta la tesis de nuestro homenajeado, lo cierto es que la siguiente afirmación podría dar lugar a una interpretación de esta índole: "La subjetividad trascendental – escribe Zirión– no es, pues, subjetividad humana más que en los casos, de hecho muy numerosos, ciertamente, en que ella se ha objetivado a sí misma como humana, en que ella «se ha dado» un ser humano en el mundo"¹⁰. A esta tesis de nuestro homenajeado dedica San Martín un detenido comentario en su contribución, advirtiendo "el carácter antifenomenológico" de esta posición¹¹, lo cual nos indica que tocamos, efectivamente, un punto central del debate. Para una profundización en este diálogo filosófico, que, como podemos comprobar, lejos de presentarse como un debate superficial, atañe a cuestiones de estricta *filosofía primera*, me remito a los textos mismos de sus artífices.

Tales son, pues, algunos de los textos que conforman el contexto de mi contribución en este homenaje. El regalo que quisiera aportar a este fes-

⁹ Javier San Martín, "Quinta estación. En el debate sobre fenomenología y antropología", ed. cit., pp. 163-164.

¹⁰ Antonio Zirión, "Prólogo" en *Investigaciones Fenomenológicas*, No. 12, 2015, pp. 209-220; p. 219.

¹¹ Cf. Javier San Martín, "Quinta estación. En el debate sobre fenomenología y antropología", ed. cit., p. 169.

tejo pretende ser, en realidad, una muestra fehaciente, fáctica y palpable de reconocimiento a la inmensa labor de traducción que Antonio Ziri3n viene realizando desde hace d3cadas. En nuestro contexto acad3mico, en el que las traducciones apenas est3n valoradas, a pesar del enorme trabajo que suponen, el hecho de que nuestro homenajeado haya dedicado una gran parte de su vida profesional a esta labor demuestra, m3s all3 de todas las disputas fenomenol3gicas, no solo la posibilidad, sino la absoluta necesidad de tales *gestos dativos*. Por ello, no se me ocurre mejor forma de homenajear al gran traductor que es nuestro colega Antonio Ziri3n que brind3ndole una traducci3n. El texto elegido lleva por t3tulo "Antropolog3a filos3fica – ¿una ciencia emp3rica?" (1976), y su autor es Ludwig Landgrebe. La pretensi3n de las p3ginas precedentes ha sido, adem3s de dar cuenta de la pertinencia de esta elecci3n, contextualizar y mostrar la posible relevancia de este ensayo para el tema que nos ocupa. Una feliz coincidencia nos ha ofrecido la ocasi3n de verter a nuestro idioma este ensayo que, en su origen, fue tambi3n un regalo de Landgrebe a su amigo Jan Pato3ka – quien, como es sabido, morir3a solo un a3o despu3s en Praga–, pues esta fue, efectivamente, su contribuci3n al volumen *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift f3r Jan Pato3ka*, editado por Walter Biemel.¹² En lo que sigue esbozar3 una breve presentaci3n y contextualizaci3n general de este escrito, comentando las tesis directrices que en 3l se defienden. Quiz3s convenga recordar, en primer lugar, que este ensayo es, en buena medida, la respuesta de Landgrebe a las tesis de Heidegger sobre antropolog3a filos3fica, de quien el disc3pulo toma distancia cr3tica en lo que a esta materia se refiere. Y lo hace, tal es el segundo punto que nos interesa destacar aqu3, apoy3ndose en la fenomenolog3a de Husserl para mostrar la intr3nseca relaci3n entre las dos tesis siguientes. Por un lado, Landgrebe sostiene que:

El tema de la pregunta filos3fica por el ser humano no es, pues, un ente de una regi3n espec3fica de lo ente, no su universalidad gen3rica y esencial, sino ese que existe en cada caso como un "yo mismo". Lo preguntado no es un *qu3* general, una esencia, sino aquel que pregunta en cada caso en su propia existencia¹³.

¹² Cf. Ludwig Landgrebe, "Philosophische Anthropologie - eine empirische Wissenschaft?" en Biemel, W. (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift f3r Jan Pato3ka*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 1-20. Recogido posteriormente en su obra *Faktizit3t und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Ph3nomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982, pp. 1-20.

¹³ Ludwig Landgrebe, "Philosophische Anthropologie - eine empirische Wissenschaft?" en *Faktizit3t und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Ph3nomenologie*, ed. cit., p. 17. En la traducci3n espa3ola de este escrito, publicada en este mismo volumen, hemos incluido entre corchetes la paginaci3n alemana, de modo que, en lo que sigue, citar3 este ensayo siguiendo la paginaci3n original.

Y, por otro, que:

A este núcleo más íntimo en mí, que posibilita en general y primeramente la reflexión y un saber-me como yo, es a lo que Husserl denomina subjetividad trascendental; y el esclarecimiento de las funciones en base a las cuales tengo en cada caso un mundo para mí y los otros, un mundo común, es el tema de fenomenología trascendental¹⁴.

No es difícil entrever cuál será la línea argumentativa que adoptará Landgrebe para mostrar la intrínseca relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental –tal es la tesis directriz–, abordando explícitamente en este ensayo, y este es el tercer punto que nos interesa aquí, los temas y problemas centrales en torno a los cuales gira el debate contemporáneo sobre esta compleja relación, algunos de los cuales ya han sido aludidos en las páginas precedentes. Como enseguida veremos, el texto de Heidegger al que responde Landgrebe data de 1929, *Kant y el problema de la metafísica*, concretamente, al § 37, titulado “La idea de una antropología filosófica”. Recordemos que ese mismo año había pronunciado Heidegger una conferencia sobre “Antropología filosófica y metafísica del Dasein”, publicada en 2016 en la *Gesamtausgabe* 80.1¹⁵, a la que San Martín dedica un amplio comentario en la quinta estación del debate con nuestro homenajeado. Como es sabido, solo dos años después, en 1931, Husserl dicta su famosa conferencia sobre “Fenomenología y antropología”, texto bien conocido y ampliamente discutido en nuestro contexto. Merece la pena recordar aquí, puesto que entra de lleno en el tema que nos ocupa, la interpretación que mantiene Agustín Serrano de Haro en su “Presentación” de esta conferencia en la reciente recopilación publicada de los *Textos breves* de Husserl:

[L]a pregunta filosófica por el ser humano no puede ser el camino de fundamentación de la filosofía. La responsabilidad plena por la verdad, que distingue al pensamiento y lo mantiene vivo, sería incompatible con una antropología como filosofía primera o como ontología fundamental; el radicalismo teórico-práctico en relación con la verdad exige por principio, según Husserl, meditaciones de muy otra índole, o mejor, exige una meditación que, discurriendo necesariamente en la soledad, y necesariamente acerca de las fuentes del sentido y la validez, repare en la predonación universal del mundo¹⁶.

A ella responde directamente San Martín en otro texto reciente, cuyo significativo título reza, precisamente, “La relación de la fenomenología y

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band 80.1, *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016, ed. de G. Neumann, pp. 213-252.

¹⁶ Agustín Serrano de Haro, “Presentación” [del texto “Fenomenología y antropología”] en Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, edición y traducción a cargo de Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n, pp. 526-528; p. 528.

la psicología como un motor de la fenomenología trascendental”¹⁷, donde comenta en detalle estas líneas de Serrano de Haro. Se trata, pues, de un debate vivo, plenamente vigente en nuestros días, que nos revela, en última instancia, distintas concepciones de la filosofía, de la fenomenología y de la antropología filosófica, así como de la relación (incluso de fundamentación) entre ellas. Nada menos que eso. Conviene, pues, tener presente la intertextualidad del ensayo de Landgrebe que aquí traducimos para vislumbrar el alcance de esta problemática. Un detalle clave en esta intertextualidad es, como nos muestra San Martín en sus trabajos sobre el tema, y así me lo recordó al leer la primera versión de este trabajo, que no sabemos si Landgrebe conocía el final de la citada conferencia de 1931, porque ni siquiera Eugen Fink lo conoció al publicar la segunda versión, a la que le faltaban las dos últimas páginas. Por entonces Landgrebe ya no estaba con Husserl en Friburgo, puesto que se había marchado a Praga. Es muy posible, pues, que no conociera ese final de la conferencia, que es, justamente, el que explica y le da sentido a las frases de la identidad de la psicología con la fenomenología trascendental a la que hemos aludido más arriba, y en la que San Martín, siguiendo las indicaciones del propio Husserl, se basa para establecer la misma relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Tal es, efectivamente, la tesis “necesitada de clarificación” con la que Husserl cierra su conferencia de 1931:

Esta notable relación, este paralelismo entre una psicología intencional y la fenomenología trascendental, necesita sin duda de una clarificación. Debe hacerse comprensible desde sus últimas razones trascendentales por qué la psicología y, si se quiere, la antropología, no son, en efecto, una ciencia positiva al lado de las restantes, al lado de las disciplinas científico-naturales, sino que guardan una *afinidad intrínseca* con la filosofía, con la filosofía trascendental¹⁸.

No es ninguna casualidad, pues, que Landgrebe, siguiendo las tesis de Husserl, y respondiendo directamente a Heidegger, se preguntara retóricamente en su ensayo de 1976 si la antropología filosófica ha de considerarse “una ciencia empírica”, para responder, como ya sabemos, negativamente; o, mejor dicho, para mostrar por qué no es “una ciencia positiva al lado de las restantes”, como señala Husserl, sino, más bien, una disciplina que coincidiría en *método, objeto y fundamentos filosóficos* con la fenomenología trascendental.

Junto a este diálogo directo con –y entre– sus dos grandes maestros, las tesis de Landgrebe han de ser leídas, como ya indicamos, en el contexto del homenaje a su amigo Jan Patočka; homenaje en el que, por cierto, también participó, entre otros, Eugen Fink con un ensayo titulado “Phro-

¹⁷ Javier San Martín, “La relación de la fenomenología y la psicología como un motor de la fenomenología trascendental” en *Phenomenology, Humanities and Sciences*, vol. 1-2, 2020, pp. 219-231.

¹⁸ Edmund Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, ed. cit., p. 544.

nesis und Theoria”¹⁹. Tal y como nos ha mostrado recientemente Sara Fumagalli (2017)²⁰ en su estudio de la correspondencia epistolar entre estos tres fenomenólogos, alguna de ella inédita, como la mantenida entre Landgrebe y Patočka durante los años 1940-1976, la relación entre ellos, además de alcanzar el rango de una verdadera amistad personal, da cuenta de un profundo y fecundo intercambio de pareceres filosóficos, cuyo tema central giraba, en buena medida, en torno al que aquí nos ocupa. Como señala esta autora, uno de los hilos conductores que recorre y articula toda la obra de Landgrebe²¹ es, justamente, la reflexión en torno a “una ontología del ser humano” o “antropología a priori”²²; o, sencillamente, diríamos nosotros, una “antropología filosófica”, salvando las ambigüedades que las otras dos expresiones arrastran, todavía hoy, bien por la resonancia heideggeriana, bien por la kantiana. Por ello, no es un hecho irrelevante que Landgrebe eligiera precisamente ese ensayo como *Festschrift* para su amigo Patočka, cuya fenomenología “asubjetiva” estaba, en lo que a este punto concreto se refiere, en las antípodas de las tesis husserlianas reivindicadas por el fenomenólogo austriaco.

Tales son, sumariamente expuestos, los textos y los contextos del ensayo de Landgrebe que traducimos a nuestra lengua. En lo que sigue me limitaré a esbozar las tesis centrales de este escrito. Valga, pues, esta contribución como un pequeño aporte al debate contemporáneo que en torno a esta problemática vienen manteniendo, generación tras generación, algunas de las figuras más prominentes de la filosofía fenomenológica, pues este es el verdadero regalo de los maestros.

2. LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA SEGÚN LANDGREBE

El objetivo de mi presentación de este ensayo de Landgrebe, “Antropología filosófica – ¿una ciencia empírica?” (1976), no es comentar todas y cada una de las ideas que allí se defienden, sino, más bien, exponer las tesis generales que lo articulan. Conviene, pues, en primer lugar, atender a

¹⁹ Eugen Fink, “Phronesis und Theoria” en Biemel, W. (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, ed. cit., pp. 134-158.

²⁰ Cf. Sara Fumagalli, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Würzburg, Ergon-Verlag. Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, 2017. Para un comentario más detallado de este libro me permito remitirme a mi reseña en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 16, 2019, pp. 415-420.

²¹ Para una exposición global de la obra de Landgrebe Cf. Ignacio Quepons, “Del movimiento del cuerpo al movimiento de la historia: sensibilidad afectiva, sentido y mundo de la vida en la fenomenología de Ludwig Landgrebe” en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, 2018, pp. 67-88.

²² Cf. Sara Fumagalli, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, ed. cit., p. 67.

la estructura misma del texto, que encierra, como ya hemos apuntado, una compleja intertextualidad. Aunque Landgrebe no introduce epígrafes ni establece ninguna división explícita, podemos diferenciar claramente tres grandes partes en este ensayo. La primera, desde el inicio hasta la cuarta página (en el original alemán), está dedicada a exponer los problemas y las aporías inherentes a la antropología filosófica contemporánea. Para ello, Landgrebe parte de una larga cita de Heidegger, de casi una página de extensión, extraída del § 37 de *Kant y el problema de la metafísica*, cuyo título reza, precisamente, "La idea de una antropología filosófica". La segunda parte iría del final de la página cuatro hasta la doce, y su finalidad sería, tal y como nos dice Landgrebe, esbozar "una breve rememoración de la historia de la pregunta por el ser humano"²³. Ahora bien, este recorrido histórico, advierte Landgrebe, "no nos ofrecerá solamente una idea del origen y la causa de la aporía de la antropología filosófica actual, sino también una indicación de la dirección en la que hemos de buscar su resolución"²⁴. Teniendo en cuenta que su exposición arranca de Aristóteles y llega hasta la antropología filosófica contemporánea, comentando con cierto detalle algunos textos clásicos, como los de Kant o Hegel, es comprensible que esta segunda parte termine siendo la más extensa. Finalmente, tendríamos una tercera, la que más nos interesa aquí, que iría de la página doce hasta el final, en la que Landgrebe, tal y como nos indica explícitamente, se propone "llevar un paso más allá estas ideas de Husserl hacia lo que puede resultar de ellas en relación con las aporías sobre el lugar y el método de la pregunta antropológica por el ser humano"²⁵. Será, pues, en esta tercera parte donde Landgrebe recurra a la fenomenología trascendental de Husserl para solventar las aporías expuestas al inicio. La tesis de Landgrebe, ya lo hemos adelantado, será que la antropología filosófica coincide con la fenomenología trascendental en *método, objeto de investigación y fundamentación filosófica*. Hasta qué punto cabe identificarlas y/o diferenciarlas es una cuestión que Landgrebe no se plantea aquí explícitamente, sino que, dejando de lado los rótulos, es más, mostrándonos la profunda raigambre "metafísica" que histórica y filosóficamente arrastra el rótulo de "antropología", ya desde Aristóteles, el fenomenólogo austriaco se limita a explorar la tesis de su maestro según la cual, tal y como nos recordaba al final de su conferencia de 1931, la antropología no es una ciencia positiva más al lado de las restantes, sino que guarda una *afinidad intrínseca* con la filosofía trascendental, de ahí el título mismo de su ensayo.

Así, como ya he sugerido, la estructura misma del texto nos revela una confrontación crítica con las tesis de Heidegger sobre antropología filosófica, a quien Landgrebe, sintomáticamente, no vuelve a citar en todo el texto, salvo en una nota al pie, y lo hace, precisamente, para corregir la inter-

²³ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 4.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ *Ibíd.*, p. 17.

pretación heideggeriana de la filosofía kantiana. Más adelante nos detendremos en este punto, puesto que, como veremos, atañe directamente a una de las ideas centrales del ensayo. Tal es la razón por la cual puede resultar clarificador tener presentes las tesis de Heidegger, puesto que a ellas va respondiendo Landgrebe a lo largo del texto. Del mismo modo, este hilo conductor nos permitirá vislumbrar con mayor claridad el camino que Landgrebe nos propone recorrer, lo que podríamos llamar, siguiendo los planteamientos de San Martín, el "camino antropológico" de la fenomenología. Después volveremos también sobre esto.

Para comenzar por el principio, citemos las líneas centrales del pasaje de Heidegger que Landgrebe toma como punto de partida para su propia reflexión:

Lo que confluye en la antropología como consideración somática, biológica y psicológica del ser humano –la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo– no solo resulta inabarcable por su contenido, sino, sobre todo, *fundamentalmente diferente* por la forma de planteamiento, de comunicación y, finalmente, por los presupuestos directrices. Pero, en tanto que todo esto y, en última instancia, la totalidad de lo ente en general, remite *siempre de alguna manera al ser humano* y, por ello, puede atribuírsele a la antropología, esta última resulta tan amplia que su idea se hunde en la *completa indeterminación*²⁶.

Como bien advertirá Landgrebe, de lo anterior se desprenden, al menos, tres críticas frontales contra "la antropología", críticas que, como veremos, Heidegger aplica también –por extensión– a la antropología filosófica, a saber, que carece de objeto, método y lugar determinado en el conjunto del saber, de ahí que la idea misma de "antropología" se hunda en la completa indeterminación. Pues bien, a la refutación de estas tres tesis podemos decir que está dedicado el ensayo de Landgrebe. Las tres se basan, a su vez, en un planteamiento que, aunque no aparece aquí explicitado, es el que Heidegger establece como marco mismo del problema, sintetizado como sigue unas líneas antes del pasaje citado por Landgrebe:

²⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954 [2ª reimpresión de la 2ª edición de 1996], pp. 176-177. Sigo la traducción española de Gred Ibscher Roth, aunque la he modificado libremente en algunos aspectos. Advertimos igualmente que las expresiones en cursiva de este pasaje no están en la *Gesamtausgabe* 3. Band 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ed. de F.-W. von Herrmann, p. 209, donde se recoge este texto de Heidegger, sino que las introduce Landgrebe, quien modifica ligeramente estas líneas del texto original de Heidegger: "sondern vor allem nach Art der Fragestellung, nach Anspruch der Begründung, nach Absicht der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen grundverschieden" (ib.). En lo que sigue citaré esta obra de Heidegger por la edición española, con la única salvedad de que sustituiré el término "hombre" por "ser humano", ya que el término que emplea Heidegger es "Mensch".

¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es, en general, la antropología y cómo se convierte en filosófica? Antropología quiere decir ciencia del ser humano. Abarca todo lo que puede investigarse acerca de la naturaleza del ser humano, en su calidad de ser dotado de cuerpo, alma y espíritu²⁷.

Con ello nos plantea Heidegger, bien que en forma retórica y subrepticia, aunque más adelante lo declarará abiertamente, que toda antropología es necesariamente *empírica*, y que solo posteriormente “se convierte” o “llega a ser” *filosófica*. Esta es, efectivamente, la cuestión central que nos plantea Heidegger un poco más adelante:

En resumidas cuentas, ¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología? ¿Estriba acaso la diferencia solamente en que sus conocimientos adquieren un grado de generalidad mayor que los empíricos, sin que se pueda precisar en qué grado de generalidad termina el conocimiento empírico y dónde comienza el filosófico?²⁸

Estas preguntas retóricas apuntan ya a las críticas mencionadas, a saber, que toda antropología, puesto que se funda necesariamente en datos empíricos, es ajena *por principio* al método filosófico; es más, que ha de carecer necesariamente de método propio y definido, puesto que su “objeto” es tan amplio y general que se hunde en la indefinición. Landgrebe toma buena nota de este primer problema, sintetizado como sigue en la primera parte de su ensayo:

La problemática de la antropología filosófica actual radica, pues, en esta contradicción entre, por un lado, una pretensión –aunque a menudo implícita y negada– de universalidad incondicional de sus afirmaciones, de una determinación de la esencia del ser humano como su constitución básica establecida *a priori*, y, por otro lado, una fundamentación de sus planteamientos en las evidencias ganadas empíricamente. Sin embargo, todo empirismo solo puede conducir a afirmaciones de validez presuntiva, pero nunca de universalidad incondicional; y, sin embargo, lo que se busca, a lo que se dirige toda investigación empírica del ser humano, es justo lo incondicionadamente general²⁹.

Ahora bien, en contra del presupuesto heideggeriano, implícitamente operativo en la antropología contemporánea, como advertirá Landgrebe, su estrategia consistirá en poner en duda el planteamiento mismo de su maestro, es decir, la exigencia y la presuposición implícita de que todas las disciplinas que se ocupan del ser humano –la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, etc.– hayan de compartir un mismo método. Frente a este presupuesto, Landgrebe sostiene lo siguiente: “El camino hacia la disolución de esta aporía ha de partir de que no hay métodos universales”,

²⁷ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 176.

²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²⁹ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 4.

sino que, adoptando el enfoque fenomenológico, hemos de asumir “que el método debe ser adecuado a la cosa cuestionada en cada caso y ha de obtener sus indicaciones a partir de ella, y esto quiere decir, a partir de la forma en la que, en tanto que nos es dada ya de alguna manera, nos es conocida siempre de antemano”³⁰. Con estas líneas comienza la tercera parte del ensayo, la dedicada a solventar las aporías planteadas al comienzo; es decir, la parte en la que Landgrebe recurre expresamente a la fenomenología de Husserl para responder a Heidegger:

La forma en la que me estoy dado a mí mismo es la de una cierta *experiencia de sí mismo* inmediata, y su esclarecimiento muestra que contiene en sí misma a los demás y al mundo como lo común. En este sentido dice Husserl: “Llevo a los otros en mí”, pero esto no quiere decir solo como mis fenómenos, sino que este llevar-en-mí se vive en la experiencia como algo recíproco. Solo puedo llevarlos en mí porque los vivo en la experiencia como aquellos que, por su parte, me llevan en sí³¹.

338

Con ello está respondiendo a los dos problemas centrales planteados en la primera parte, y de los que, según las tesis de Heidegger, adolecería la antropología filosófica, a saber, que “no solo el *lugar* de la pregunta permanece indeterminado; indeterminado y no sometido a reflexión permanece también su *método*”³². Respecto a lo último, ya se ha reconocido que no hay métodos universales, sino que el método debe adecuarse a la cosa cuestionada en cada caso, con lo cual, advierte Landgrebe, ya se nos está indicando el *lugar* de la pregunta filosófica por el ser humano: “Esta existencia de cada individuo en su relación con los demás es el lugar de todos los lugares posibles del preguntar”³³. Y con ello, a su vez, responde a la tercera crítica que lanza Heidegger contra la antropología, la supuesta carencia de *objeto*, ya que, como replica Landgrebe, “la pregunta por el lugar sistemático del «objeto» de la antropología se plantea erróneamente si este se deriva metafísicamente a partir de un «fuera de mí» absolutamente general”³⁴. Enseguida profundizaremos un poco más en estas ideas, pero antes quisiera llamar la atención sobre un punto relevante para el debate en torno a la relación entre antropología y fenomenología.

Como hemos señalado, la estrategia de Landgrebe para abordar esta relación no parte del planteamiento heideggeriano, sino, precisamente, de su impugnación. Es decir, no se plantea –capciosamente, diríamos nosotros– cómo la antropología “se convierte” en filosófica, como si se trataran de dos disciplinas completamente ajenas, extrañas entre sí, y que solo mediante una suerte de artificio metodológico pudiéramos conec-

³⁰ *Ibíd.*, p. 14.

³¹ *Ibíd.*, p. 16.

³² *Ibíd.*, p. 2.

³³ *Ibíd.*, p. 18.

³⁴ *Ibíd.*, p. 17.

tar y poner en relación. La pregunta de Heidegger, y con ella todo su planteamiento, se revela capciosa porque presupone que no hay más antropología que la empírica, cuya idea unitaria es la que se cuestiona, arguyendo que esta se difumina en un conglomerado de disciplinas "antropológicas" cuyo método, objeto y fundamentación poco o nada tendrían que ver entre sí. Tal es la tesis central que sostiene Heidegger en la larga cita inicial de la que parte Landgrebe. Frente a este planteamiento, Landgrebe nos mostrará, apoyándose en Husserl, que el surgimiento de la filosofía está esencialmente ligado a la pregunta por el ser humano; y viceversa, que la antropología, ya en su primera formulación kantiana, está esencialmente ligada a la filosofía. No se trata, como veremos, de una conexión meramente histórica, fáctica o accidental, sino esencial. Sobre ello volveremos más adelante, puesto que Landgrebe vislumbra aquí una de las claves para mostrar la intrínseca relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Esta última conceptualizará y sistematizará el *método* de la pregunta por la subjetividad trascendental, pero tanto su *fundamentación filosófica* como su *objeto de investigación* coincidirán con los de la antropología filosófica.

Así, profundizando un poco más en las ideas expuestas, Landgrebe tomará en consideración y responderá directamente a otras dos críticas centrales de Heidegger a la antropología filosófica. Ambas están intrínsecamente relacionadas, pero conviene distinguirlas para comprenderlas en todo su alcance. La primera objeción se apoya en la idea de "que la diversidad de las determinaciones acerca de la esencia del ser humano no se deja encerrar simplemente en una definición común"³⁵. Como nos indica Heidegger, esta misma tesis la encontramos en Max Scheler, quien ya nos habría advertido de que "el ser humano es algo tan amplio, abigarrado y diverso que escapa a toda definición" (citado por Heidegger)³⁶. A esta primera objeción añade además una segunda, resumida como sigue:

Pero tal vez la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en la tarea de lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa, sino más bien en su concepto mismo, dificultad que no pueden hacernos olvidar siquiera los conocimientos antropológicos más extensos y "pomposos"³⁷.

Como puede advertirse, ambas críticas se basan, una vez más, en una presuposición, a saber, que la tarea fundamental de la antropología filosófica consiste en "lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales sobre esta esencia diversa"; o, dicho en una palabra, que su pregunta fundamental es la que interroga por la "esencia" del ser humano. Tal es el presupuesto básico a partir del cual plantea Heidegger las dos objeciones,

³⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 178.

³⁶ Cf. *Ídem*.

³⁷ *Ídem*.

la primera referida a la diversidad esencial del ser humano; la segunda a que, de conocimientos empíricos, por cuantiosos que sean, no cabe extraer una idea esencial, universal e incondicional del ser humano, de modo que la conclusión no puede ser más que una: la idea misma de una antropología filosófica resulta un imposible. Y lo es, precisamente, porque aquello que busca, la "esencia" unitaria del ser humano, o bien no existe, o bien, por principio, le está negado su conocimiento, puesto que tal esencia exigiría un conocimiento *a priori*, universal e incondicional, mientras que toda antropología ha de fundarse en datos empíricos, *a posteriori*. Frente al planteamiento de su maestro, Landgrebe responde nuevamente negando la mayor. Merece la pena citar por extenso el siguiente pasaje, puesto que en él quedan sintetizadas algunas de las tesis centrales de su ensayo:

El tema de la pregunta filosófica por el ser humano no es, pues, un ente de una región específica de lo ente, no su universalidad genérica y esencial, sino ese que existe en cada caso como un "yo mismo". Lo preguntado no es un *qué* general, una esencia, sino aquel que pregunta en cada caso en su propia existencia. En la relación que guarda consigo mismo reside el fundamento de la posibilidad del poder distinguir entre *a priori* general y empíricamente particular. Lo sabido de antemano, al que hay que reconducirse para poder hacer afirmaciones de universalidad incondicional, no es un *a priori* como una generalidad incondicional, sino precisamente esta singularidad que se "vive en la experiencia absolutamente" a sí misma en cada caso y que tiene que dirigir su vida en su destino entre el nacimiento y la muerte. Ella es, por así decirlo, universalidad absoluta, pero no la universalidad del concepto, sino la insuperabilidad del que comprende mismo, que es en su poder comprender³⁸.

Estas líneas, además de responder a las objeciones anteriores, se dirigen claramente contra estas otras dos tesis de Heidegger:

La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del ser humano, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total de lo ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática³⁹.

Respecto a lo primero, Landgrebe ya lo ha negado expresamente, el tema de la pregunta filosófica por el ser humano no es un ente de una región específica, es decir, no se trata de una "ontología regional". La segunda cuestión es más compleja y, por ello, más interesante. Esta apunta, en realidad, a diferentes problemas, aunque intrínsecamente relacionados. Por un lado, la pregunta se dirige, una vez más, al *lugar*, al *de dónde* obtiene la antropología filosófica su "material cognoscitivo", si podemos de-

³⁸ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 17-18. La última línea reza exactamente como sigue: "Sie ist sozusagen absolute Allgemeinheit, die aber nicht die Allgemeinheit des Begriffs ist, sondern die Unaufhebbarkeit des Begreifenden selbst, der in seinem Begreifenkönnen *ist*" (cursivas en el original).

³⁹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 178.

cirlo así, pero también a *qué tipo de conocimiento* habría aquí en juego. ¿Se trata de un conocimiento *a priori*, universal, esencial e incondicional o, más bien, de un conocimiento *a posteriori*, concreto, fáctico y contingente? Sin decirlo expresamente, quizás porque resulta bastante obvio, la respuesta de Landgrebe se apoya en este punto en los conocidos párrafos iniciales de *Ser y tiempo*, donde Heidegger, como es sabido, parte del siguiente planteamiento:

Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*]. En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto. En lo puesto en cuestión tenemos entonces, como aquello a lo que propiamente se tiende, *lo preguntado* [*das Erfragte*], aquello donde el preguntar llega a su meta⁴⁰.

Como podemos comprobar, Landgrebe, jugando exactamente con la misma terminología, plantea el problema como sigue: "Nos habíamos preguntado por la fuente de aquel conocimiento previo del preguntado a partir del cual podrían surgir primeramente el lugar y el método de la pregunta"⁴¹. Así, apoyándose en el propio Heidegger, Landgrebe nos muestra, una vez más, que la antropología filosófica no es una "ciencia empírica" en el sentido de las "ciencias positivas", puesto que el tipo de conocimiento que nos ofrece no es "empírico", no procede de un "afuera" ni de "hecho" (*Tatsache*) alguno, sino del conocimiento previo (*Vorausbekanntsein*) que se presenta como *factum* a toda "singularidad que se «vive en la experiencia absolutamente» a sí misma en cada caso"⁴². En tal sentido hablábamos al comienzo, comentando los textos de Husserl, de una *necesidad absoluta* (*absolute Notwendigkeit*) de las estructuras "originarias" o "primordiales" de mi facticidad (*Urstrukturen meiner Faktizität*), reconocidas como tal gracias a la reducción trascendental, de modo que no estamos aquí en el nivel de las "ontologías regionales". Ahora bien, ¿de qué se ocupa la antropología filosófica sino de esas mismas "estructuras originarias de mi facticidad"? Por ello, respondiendo a la segunda tesis de Heidegger, Landgrebe niega que la antropología filosófica obtenga su fundamento de un "afuera", sea empírico, abstracto o metafísico, puesto que estamos aquí ante otro tipo de conocimiento.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ed. de F.-W. von Herrmann, 1977, p. 5. Sigo la traducción española de Jorge Eduardo Rivera publicada en Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, pp. 15-16 [publicada posteriormente en Trotta], en la que el propio traductor opta por dejar entre corchetes los términos alemanes para llamar la atención sobre esta cuestión.

⁴¹ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 17. La formulación exacta de Landgrebe es la siguiente: "Gefragt war nach der Quelle desjenigen Vorausbekanntseins des Befragten, aus der sich erst Ort und Methode der Frage ergeben können".

⁴² *Ibid.*, p. 18.

Análogamente, las tesis anteriores vienen a responder también a otro de los problemas centrales que se plantea Landgrebe en este ensayo, sintetizado como sigue al final de la segunda parte del texto: “la antropología, que quería liberarse de los presupuestos metafísicos, solo es coherente si logra hacer descansar sobre sí la pregunta por el carácter universal de sus afirmaciones”⁴³. Esta sería, precisamente, una de las aporías que Landgrebe encuentra en la antropología filosófica contemporánea, en planteamientos como los de Arnold Gehlen, quien, según el fenomenólogo, “toma como punto de referencia una elevada generalidad, «la vida» y su afán de auto-preservación, en base a la cual se pueden hacer afirmaciones sobre el ser humano que reclaman una universalidad incondicional y sobre-empírica, sin poder rendir cuentas de la legitimidad de tal empleo, puesto que la posibilidad de tal es expresamente negada”⁴⁴. Ahora bien, este problema, el de la *fundamentación* de la antropología filosófica, nos conduce nuevamente a la pregunta por la relación entre antropología y filosofía. El interlocutor principal sigue siendo Heidegger, y la tesis a refutar, por el largo alcance que –de estar en lo cierto– tendría, es la siguiente:

La idea de una antropología filosófica no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa.

Este defecto tiene su explicación en los límites internos de una antropología filosófica. Pues no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía, sino concebida en vista del fin de la filosofía –fin comprendido superficialmente por de pronto– y de su posible punto de partida. De modo que la determinación de esta idea acaba por reducir la antropología a un posible receptáculo de los principales problemas filosóficos, característica cuya superficialidad y dudoso valor filosófico salta a la vista⁴⁵.

Toda la segunda parte del ensayo, dedicada al repaso histórico del *lugar* de la pregunta por el ser humano en la historia de la filosofía, puede leerse, en última instancia, como una respuesta a esta objeción de Heidegger. Dos son las tesis principales de esta segunda parte. Por un lado, que, ya desde Aristóteles, “el principio decisivo para la derivación de la esencia del ser humano, así como de cualquier tipo de entes, se logra a partir de las determinaciones «metafísicas» fundamentales más generales”⁴⁶. Este esquema, sostiene Landgrebe, a pesar de las evidentes transformaciones de contenido, habría pasado a la Edad Media, en la que el ser humano se entiende como *ens creatum* en una concepción metafísica del mundo como creado por Dios. Así, esta estructuración perduraría hasta la filosofía escolástica alemana del siglo XVIII, hasta Christian Wolff, de modo que, concluye Landgrebe, “en una gran continuidad con la tradición, se le asig-

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴ *Ídem.*

⁴⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 179.

⁴⁶ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 5.

na su lugar sistemático a la pregunta por el ser humano, y, por lo tanto, no precisa de título propio alguno como antropología⁴⁷.

Tal es la idea central que nos pretende mostrar en esta segunda parte, por qué la antropología ha carecido en la historia de la filosofía de lugar, objeto y título propio; qué esquema "metafísico", vigente todavía en Hegel, incluso en Gehlen, habría subordinado la pregunta por el ser humano a un principio general y abstracto. Se trata, pues, de mostrarnos que el origen de las aporías de la antropología filosófica contemporánea hunde sus raíces en esta estructuración "metafísica" heredada de la tradición filosófica. Pero, al mismo tiempo, el análisis de Landgrebe, sin decirlo expresamente, pondría de manifiesto que la exigencia de Heidegger, formulada en forma de objeción, de que la antropología filosófica "no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía", seguiría anclada en este esquema metafísico tradicional.

Ahora bien, como nos advierte Landgrebe comentando las ideas kantianas, esta "rememoración y explicación de las reflexiones de Kant sobre la antropología no tiene el sentido de una mera reminiscencia histórica", sino que pretende mostrar "que existe una conexión inseparable entre las tres preguntas fundamentales de la metafísica y el interés básico del ser humano, a partir de la cual surge la relación entre estas preguntas"⁴⁸. Este es, efectivamente, el segundo objetivo principal de la segunda parte de su ensayo, mostrar "el largo alcance de la relación de las tres preguntas fundamentales de la metafísica con la pregunta por la esencia del ser humano", puesto que, según Landgrebe, "con ello se plantea explícitamente el problema básico de la antropología filosófica –y esta es la antropología en sentido pragmático– y se ofrece una indicación sobre su carácter"⁴⁹.

Antes de comentar el punto central de esta tesis, el referido a la *conexión inseparable* entre las preguntas básicas de la metafísica y la pregunta por el ser humano, o, dicho de otra manera, entre filosofía y antropología, a la que apuntan las objeciones de Heidegger, resulta conveniente, para evitar confusiones, llamar la atención sobre los límites del paralelismo que establece Landgrebe entre la antropología en sentido pragmático de Kant y la antropología filosófica. Comentando esta relación, Landgrebe afirma que Kant "distingue la antropología en sentido fisiológico y pragmático –una distinción que, aproximadamente, corresponde a la actual entre antropología científico-natural y filosófica"⁵⁰. Sin embargo, como nos advierte el propio Landgrebe, se trata de un paralelismo *aproximado*; tanto que, en rigor, resulta inexacto. Veamos, por un lado, en qué consiste esta inexactitud y, por otro, por qué la propia antropología kantiana invita a trazar esta analogía. Tal y como explica Landgrebe, la antropología kantiana en senti-

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 6.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 8.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 7-8.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 6.

do pragmático consistiría en lo siguiente:

Ella sirve al “conocimiento del mundo”, es decir, al conocimiento del “ser humano como ciudadano del mundo”. Como tal, este debe entenderse en el mundo. Ella está, pues, al servicio de la orientación del ser humano como ser libre que actúa en el mundo, es decir, al servicio de la pregunta por el comportamiento que le es apropiado al ser humano como ciudadano del mundo. De tal modo será entendida la antropología desde el punto de vista pragmático en el sentido de las antiguas disciplinas “prácticas”, en las que se tenía por tema al ser humano como ser ético y socio-político⁵¹.

Como observamos, Landgrebe aún aquí dos tipos de saberes distintos, de ahí que emplee, aunque sin distinguirlos claramente –aquí radicaría la imprecisión–, dos adjetivos diferentes, “pragmático” y “práctico”. Como nos recuerda San Martín en su *Antropología filosófica*, esta distinción es crucial, porque en ella se juega el paso de la antropología “pragmática” a la “filosófica”, ya que “las fuentes de esa antropología como saber del mundo son la experiencia y la observación; la antropología pragmática es una ciencia observativa, mientras que la filosofía es *a priori*, deductiva”⁵². Dicho de otra manera, aclara allí San Martín, la antropología pragmática equivaldría, funcionalmente, a la posteriormente denominada “social” o “cultural”, por eso hay que precisar el sentido de la analogía trazada por Landgrebe, ya que estas últimas no pueden erigirse, como sostiene Landgrebe comentando los textos kantianos, en “la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el fin último de la razón humana”, es decir, “del bien supremo”⁵³. Y no pueden hacerlo porque, para esto último, aquellas ya no nos valen, puesto que la pregunta por el “bien supremo” es una cuestión ética, es decir, filosófica, y no ya meramente “pragmática” en el sentido preciso descrito. Por ello, como aclara San Martín, “podríamos decir que la antropología pragmática de Kant no es, a diferencia de la de Rousseau, una ciencia crítica sino solo una ciencia práctica, en sentido de pragmática. Sin embargo, no se debe perder de vista la conexión que mantiene con la antropología filosófica, que, tal como ya hemos anotado, implica el compromiso ético”⁵⁴. Advertimos, pues, la ambigüedad de los adjetivos “práctico” y “pragmático” en el planteamiento kantiano, de tal modo que, como indica San Martín, “parece como si Kant quisiera reservar la palabra «práctica» para la filosofía moral y la palabra pragmática para la antropología”⁵⁵. La importancia de la distinción reside en que en el paso de una a otra se juega el tránsito de una antropología a

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 6-7.

⁵² Javier San Martín, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosofía*, Madrid, UNED, 2013, p. 196.

⁵³ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 7.

⁵⁴ Javier San Martín, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosofía*, ed. cit., p. 195.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 196.

otra, de una *pragmática* (socio-cultural, diríamos hoy) a una *filosófica*. Por ello hay que distinguirlas claramente.

Una vez trazada esta distinción, podemos volver sobre la *conexión* que Landgrebe quiere poner de manifiesto, no solo entre ambas antropologías –hasta el punto de confundirlas o equipararlas–, sino, como hemos visto, entre las preguntas básicas de la metafísica y la pregunta por el ser humano. Esta última “conexión inseparable” es la que realmente le interesa a Landgrebe, de modo que este será el *lugar* al que, apoyándose en Husserl, reconducirá su planteamiento de la pregunta antropológica, para, a partir de ahí, mostrar la intrínseca relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Aunque Landgrebe no lo hace explícito, advertimos aquí nuevamente un diálogo directo con su otro maestro, concretamente, con las ideas expuestas en el penúltimo párrafo del texto de Heidegger que venimos comentando, donde plantea retóricamente las siguientes cuestiones:

¿Pero acaso no fue el resultado auténtico de la fundamentación kantiana precisamente esa conexión entre la pregunta por la esencia del ser humano y la fundación de la metafísica? ¿No es pues esta conexión la que debe dirigir la tarea de la repetición de la fundamentación?⁵⁶

345

Landgrebe toma buena nota de esta problemática, adoptándola como hilo conductor, no solo para interpretar los textos kantianos, sino también, y esta es la clave de su ensayo, para aclarar y solventar las aporías que la antropología viene arrastrando desde su primera formulación histórica hasta los planteamientos contemporáneos. Ahora bien, como nos muestra el siguiente pasaje, las tesis de Landgrebe divergirán de las heideggerianas en ambos puntos, tanto en su lectura de los textos kantianos como en su interpretación de la relación entre antropología y metafísica:

Ella [la antropología en sentido pragmático] pertenece a la filosofía en el sentido de su concepto mundano, como ciencia de los fines últimos, por lo que no es una ciencia teórica, sino práctica. A partir de ella colegimos cuál es el fundamento del interés que tiene el ser humano en las tres preguntas fundamentales de la metafísica, y sin este interés del ser humano no habría ninguna metafísica; en tal sentido es él su fundamento⁵⁷.

Se trata, como podemos vislumbrar, de una tesis de muy largo alcance, puesto que Landgrebe le da la vuelta, si podemos decirlo así, al planteamiento heideggeriano, situando al “interés del ser humano” como “fundamento” de la metafísica; y la clave del tema está, justamente, en que de lo primero se ocupa la antropología *filosófica*, no ya *pragmática* (aunque Landgrebe las equipare), puesto que la pregunta por los “fines últimos” excede a esta última y nos conduce a la primera.

Esta lectura de la filosofía kantiana supone, pues, una corrección expre-

⁵⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 180.

⁵⁷ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p. 8.

sa de la interpretación de su maestro, y así nos lo recuerda Landgrebe al señalar que esas tres preguntas “no son, como sugiere Heidegger (cf. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197) las tres disciplinas asignadas a la metafísica como *Metaphysica specialis*, porque estas fueron esbozadas como ramas de la filosofía teórica”⁵⁸. Esta corrección, que Landgrebe cuelga en nota al pie, es, como ya advertimos, la única referencia expresa a Heidegger en este ensayo; aparte, obviamente, de la larga cita inicial, contra la que, como estamos viendo, despliega toda su concepción de la antropología filosófica. ¿Hemos de concluir entonces que la ciencia del ser humano ha de ser considerada la disciplina fundamental de la filosofía? La respuesta de Landgrebe, en relación con la filosofía kantiana, pero apuntando a su propia posición, suena como sigue:

Sin embargo, esto no puede significar que la ciencia del ser humano sea la disciplina fundamental de la filosofía, ya que, para Kant, la metafísica en sentido amplio es la ciencia de los principios de todas las posibles preguntas y conocimientos teóricos y prácticos, también de aquellos referidos al ser humano. La ciencia del ser humano debería, pues, estar subordinada a ella. Sin embargo, Kant no se pronunció aquí más sobre esta relación. Esta incluye en ella el problema del comienzo de la filosofía, que luego mantuvo en vilo al idealismo alemán, especialmente a Hegel y Fichte, pero fue olvidado en el siguiente período. ¿Habríamos de buscar en este olvido una de las razones de las aporías que hoy se plantean en relación con el carácter de la antropología?⁵⁹

346

Respecto a lo primero, ya hemos aludido a la complejidad del tema en la filosofía kantiana, puesto que, a pesar del título de la obra publicada por Friedrich Christian Starke en 1831 a partir de las lecciones de Kant, *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, el paso de una antropología “pragmática” a una “filosófica” no se da explícitamente⁶⁰. Como hemos señalado, el propio Landgrebe vacila en este punto, pero lo que sí está claro, y esto es lo que realmente le interesa al fenomenólogo, es que Kant pone sobre la mesa el problema central que nos obliga a replantearnos a fondo la relación entre antropología y filosofía. No es ninguna casualidad, ni se trata de una mera pregunta retórica, la cuestión que nos plantea Landgrebe justo en este momento, sino que a ella dedica un ensayo muy importante, cuyo título reza, precisamente, “El problema del comienzo de la filosofía en la fenomenología de Husserl”, recogido, tampoco por casualidad, como segundo texto de su libro *Faktizität und Individuation*⁶¹; el primero, ya lo dijimos, es el que aquí nos ocupa. Con ello, lo que nos está indicando Landgrebe es que ambos temas han de estudiarse conjuntamente, puesto que estarían intrínsecamente relacionados. Como

⁵⁸ *Ibid.*, p. 8, nota.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁰ Cf. Javier San Martín, *Antropología filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, ed. cit., pp. 185-188.

⁶¹ Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 21-37.

podemos comprobar, Landgrebe trae a colación esta cuestión porque será la que le permitirá reorientar todas estas problemáticas a la fenomenología de Husserl. Así, comentando todavía los textos kantianos, y justo después de plantearnos la pregunta por el problema del comienzo de la filosofía, Landgrebe aclara lo siguiente:

El ser humano tiene interés en el conocimiento del mundo para poder orientarse en su mundo –y esto ya incluso antes de toda reflexión filosófica expresa. Necesita esta orientación para poder comportarse correctamente con las cosas, con las condiciones naturales dadas y con las personas. La pregunta “¿qué puedo saber?” está al servicio, pues, de la pregunta “¿qué debo hacer?”, y esta pregunta le es necesaria porque toda acción está guiada por la representación de sus posibles consecuencias⁶².

Con este replanteamiento del problema, muy sutilmente, ya ha dado el paso clave para *reconducir* las preguntas kantianas a sus bases fenomenológicas. En el citado ensayo sobre el problema del comienzo de la filosofía en Husserl nos dice Landgrebe que, en sus *Ideas I* de 1913, en la introducción del método de la reducción fenomenológica y en la primera exposición sistemática de la constitución del mundo, no se plantea temáticamente este problema, pero que el lugar de la pregunta no puede ser otro que el tránsito de la actitud natural a la reducción trascendental⁶³. Como nos recuerda también en ese ensayo, Husserl abordó expresamente esta temática en las lecciones sobre *Filosofía Primera* (1923/24)⁶⁴, planteándose el problema de la motivación del filósofo que comienza. Ahora bien, si, como sugiere Landgrebe, este problema está intrínsecamente conectado con las aporías que se plantean en relación con el carácter de la antropología, tanto que en su olvido residiría “una de las razones de las aporías”, merece la pena indicar al menos la relevancia de esta cuestión para el tema que nos ocupa. ¿Qué conexión puede tener el problema del comienzo de la filosofía con el problema de la relación entre antropología y fenomenología trascendental?

⁶² *Ibíd.*, p. 9.

⁶³ Cf. *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁴ Como es sabido, estas lecciones están recogidas en los tomos VII y VIII de Husserliana, *Erste Philosophie* (1923/24). *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1956, ed. de Rudolf Boehm y *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, ed. de Rudolf Boehm. Para un tratamiento más detallado de esta cuestión Landgrebe (Cf. p. 29, nota) nos remite a este último tomo, además de a su propio ensayo titulado “Husserls Abschied vom Cartesianismus” recogido en su libro *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Mohn, 1963 [existe traducción española de Mario A. Presas, *El camino de la fenomenología. El problema de la experiencia originaria*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, pp. 250-320]. Análogamente, para un comentario crítico de este ensayo de Landgrebe, nos remitimos al trabajo de San Martín “La despedida de Husserl del cartesianismo según Landgrebe” en *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 16, No. 2, 1997, pp. 101-121.

Curiosamente, uno de los pocos textos publicados en vida por Husserl está dedicado a la cuestión que señala Landgrebe, el ensayo titulado "La idea de una cultura filosófica. Su primera germinación en la filosofía griega" (1923), incluido fragmentariamente en las citadas lecciones sobre *Filosofía Primera*. Merece la pena recordar el siguiente pasaje, extraído del ensayo de 1923, con el que Husserl arranca su reflexión sobre el comienzo de la filosofía en Grecia:

La subjetividad como cognoscente y, principalmente, como teóricamente cognoscente; además, la subjetividad, en cuanto, quiérase o no, afectada por el mundo circundante; y, finalmente, la subjetividad actuando libremente desde su interior hacia el mundo circundante y transformándolo de acuerdo a fines –todo esto debió ir situándose, cada vez en mayor medida, en el centro de la investigación teórica; y la investigación del mundo dirigida ingenuamente hacia el exterior y la investigación del espíritu orientada reflexivamente hacia el interior, debieron entrelazarse y condicionarse mutuamente. Tan pronto como la investigación se dirigió hacia la subjetividad que piensa activamente y que actúa de otros modos, hubo de confrontarse con las cuestiones de una posible satisfacción última y, en relación con ello, las de la autenticidad y legitimidad de los objetivos y caminos que ha de elegir⁶⁵.

Tales son, precisamente, las ideas centrales que retoma y comenta Landgrebe en su escrito sobre el problema del comienzo de la filosofía en Husserl⁶⁶, y las que, como él mismo ha sugerido, guardarían una estrecha relación con el origen de las aporías inherentes a la antropología filosófica contemporánea. Por ello, si tenemos en cuenta este trasfondo, es fácil advertir que del pasaje anteriormente citado de Landgrebe comentando las ideas kantianas a estas reflexiones de Husserl hay un solo paso; es más, estas últimas pueden leerse como el desarrollo fenomenológico de las primeras, como la reconducción de las tres preguntas básicas de la metafísica kantiana a la pregunta por el ser humano, pero no ya en términos "pragmáticos", sino a la pregunta ético-filosófica por "el bien supremo", pregunta que, tanto en Kant como en Husserl, nos reconduce del "mundo circundante" exterior al ser humano, a la subjetividad que, como sostiene el fenomenólogo, *hubo de confrontarse con las cuestiones de una posible satisfacción última y, en relación con ello, las de la autenticidad y legitimidad de los objetivos y caminos que ha de elegir*. Las cuestiones centrales aquí son, pues, las siguientes: ¿de qué *ser humano* estamos hablando?, ¿qué relación guarda la *subjetividad* involucrada en el comienzo de la filo-

⁶⁵ Edmund Husserl, "Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie" en *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Lübeck, 1923, pp. 45-51; p. 45. Cito la traducción española de mi autoría publicada en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, 2018, pp. 207-218; pp. 207-208. Para un comentario general de este texto me permito remitirme a mi "Nota introductoria a la traducción de «La idea de una cultura filosófica» de Edmund Husserl" en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 15, 2018, pp.187-205.

⁶⁶ Cf. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 30-32.

sofía con –para decirlo con Landgrebe– ese “núcleo de un absolutamente propio, un centro de espontaneidad que, solo de un modo muy unilateral, es lo que Kant entiende como «yo pienso»”⁶⁷, ¿qué relación guarda la subjetividad descubierta en el comienzo de la filosofía con la subjetividad que persigue “el bien supremo” de la que nos habla Kant en su antropología?, ¿y qué relación guardan estas dos con la subjetividad trascendental que nos descubre la fenomenología de Husserl? Tales preguntas son las que laten en el fondo de la cuestión de la relación entre antropología y fenomenología, y, a su vez, con el problema del comienzo de la filosofía.

La relevancia de esta última cuestión para el tema que nos ocupa radica, pues, en mostrarnos que el surgimiento de la filosofía está *esencialmente ligado* a la pregunta por la subjetividad que filosofa, de ahí la *afinidad intrínseca* reconocida por Husserl entre fenomenología trascendental y antropología. No se trata entonces de una mera conexión “histórica”, fáctica o accidental, sino, como sostiene Landgrebe, de una “conexión inseparable”. Con ello se responde directamente también a la crítica anteriormente comentada de Heidegger según la cual la antropología “no está fundada explícitamente en la esencia de la filosofía, sino concebida en vista del fin de la filosofía (...) y de su posible punto de partida”⁶⁸. La contrarréplica aquí es clara, pues, en el planteamiento de Husserl y Landgrebe, “fin” y “punto de partida” no tienen un sentido meramente “histórico”, sino, para decirlo en términos heideggerianos, *esencial*, de ahí la intrínseca relación entre ambas. Tal sería, como sugerimos más arriba, el “camino antropológico” de la fenomenología, en el que el genitivo de la expresión nos revela un *desde dentro* de la fenomenología, puesto que la pregunta por la subjetividad que filosofa, común en su radicalidad inaugural a la filosofía, a la antropología filosófica y a la fenomenología trascendental, nos pone ya en *un mismo camino*, en un mismo *lugar*, dirá Landgrebe.

Por ello, por más que se trate de una relación compleja, puesto que, desde la radicalidad metódica que exige la filosofía, ya desde la *epojé* escéptica de los estoicos, sistematizada en la Modernidad por Descartes y luego por Husserl, la “ciencia del ser humano” o “antropología”, como las demás ciencias y disciplinas, no pueden aparecer a ojos del fenomenólogo más que como ciencias “ingenuas”, “mundanas” y “empíricas”, pero la particularidad de la antropología reside en que su pregunta fundamental, la pregunta por el ser humano, coincide con la pregunta germinal de la filosofía, por ello comparten una misma *motivación* – “el interés básico del ser humano” dirá Landgrebe comentando a Kant–, un mismo *objeto* y un mismo *método*, por lo que, tomadas en su radicalidad, ambas nos conducen a un mismo *lugar*. Tal es, en resumen, la respuesta de Landgrebe a las aporías planteadas a lo largo de su ensayo:

Lo aporético era cómo se compaginaba la exigencia de una incondiciona-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 179.

da universalidad de las afirmaciones sobre el ser humano con su fundamentación en la investigación empírica. Ahora se mostró: la experiencia propia que yo tengo ya de mí en cada caso es la fuente del conocimiento previo [Vorausbekanntsein] del preguntado. Más atrás de ella no es posible retroceder. En tal sentido habla Husserl de "experiencia absoluta". El "sujeto" de esa experiencia soy yo como ese individuo existente en cada caso⁶⁹.

Con ello responde directamente, y de modo definitivo, entendemos nosotros, a las últimas críticas que expone Heidegger al final del escrito que venimos comentando, sintetizadas como sigue en estas líneas:

Así, pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no solamente su imprecisión y sus límites internos, sino que manifiesta, sobre todo, que faltan en general la base y el marco para el planteamiento fundamental de la pregunta acerca de su esencia⁷⁰.

 350

La superación de todos estos tópicos y prejuicios, compendiados en los textos clásicos heideggerianos, pero vigentes, de una u otra forma, en buena parte de la filosofía contemporánea, no es más que el primer paso para allanar el camino hacia el tema que realmente nos interesa, la relación entre antropología filosófica y fenomenología trascendental. Como he intentado mostrar, los escritos de Landgrebe nos ofrecen, para ambos propósitos, unos materiales que, todavía hoy, medio siglo después de su publicación, siguen a la espera de ser estudiados como merecen. Si la traducción de este ensayo, para cuya elaboración he contado con la revisión y la siempre inestimable colaboración de Javier San Martín, sirviese para incentivar la discusión y la recuperación de su legado filosófico, mi objetivo habrá sido felizmente cumplido. Pues, sin duda alguna, también la obra de Landgrebe se nos brinda como uno de los grandes regalos de los maestros.

⁶⁹ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, ed. cit., p.17.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., p. 180.