

ÍNDICE

<i>Introducción general</i>	17
-----------------------------------	----

UNIDAD DIDÁCTICA I

LAS DIMENSIONES DE LA VIDA HUMANA

<i>Introducción</i>	25
---------------------------	----

<i>Tema I. LA ESTRUCTURA DE LA VIDA HUMANA COMO OBJETO FUNDAMENTAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA</i>	27
---	----

1. Consideraciones metodológicas: antropología desde dentro y perspectiva «emic»	29
1.1. Antropología desde «dentro»	29
1.2. La antropología filosófica desde dentro y la antropología «emic»	32
2. Estructuras o dimensiones y escenarios de la vida humana	35
2.1. Qué son las dimensiones de la vida humana	35
2.2. Cuáles son las dimensiones de la vida humana	39
3. Los dobles humanos: estructura analítica y estructura empírica de la vida humana	43
3.1. El doble humano según Husserl	44
3.2. El doble humano según Ortega	45
3.3. La tesis de Julián Marías	48
3.4. Mi visión de los dobles humanos.....	52

Orientación bibliográfica	57
---------------------------------	----

Ejercicios prácticos	58
----------------------------	----

<i>Tema II. CUERPO, MUNDANIDAD Y ESPACIALIDAD</i>	59
--	----

1. La corporeidad humana	61
--------------------------------	----

1.1. Las concepciones del cuerpo y la antropología	61
1.2. Notas para una fenomenología del cuerpo	64
1.2.1. Cuerpo e intracuerpo o carne	65
1.2.2. El contenido de la carne	69
1.2.3. El cuerpo como intencionalidad, totalidad y punto cero, «fondo» de la objetividad.....	72
1.3. Cuerpo y medicina	73
1.4. Apunte para la posición del cuerpo en la vida humana ...	76
2. Mundanidad y espacialidad	79
2.1. La corporeidad del ser humano implica esencialmente su mundanidad y viceversa	80
2.2. Filosofía y mundanidad: de la noción de mundo a la de mundanidad	81
2.3. La mundanidad como horizonte de lo real: <i>mundo (Welt)</i> frente a <i>entorno (Umwelt)</i> . Importancia del tema en la antropología filosófica	83
2.4. La mundanidad como <i>Lebenswelt</i> o mundo de la vida	84
2.5. La espacialidad del <i>Lebenswelt</i>	86
Orientación bibliográfica	89
Ejercicios prácticos	90
 Tema III. TEMPORALIDAD, LENGUAJE Y YO	91
1. La temporalidad	93
1.1. Importancia de la noción de tiempo en la filosofía y en la antropología filosófica	93
1.2. Hitos fundamentales en el análisis de la temporalidad	95
1.3. El tiempo como «forma de la conciencia»: fenomenología de la temporalidad	96
1.4. El tiempo y las otras dimensiones de la vida humana	99
1.5. Hacia un giro en la consideración del tiempo	100
2. El lenguaje y el símbolo	103
2.1. El lenguaje como dimensión trascendental básica	103
2.2. Fenomenología del lenguaje: ni empirismo ni intelectualis- mo, la palabra como medio del pensar	105
2.3. Hipótesis sobre la emergencia de un nuevo nivel con el lenguaje: de la conversación de gestos al lenguaje, la teo- ría de Georges Mead	

2.4. Ventaja del lenguaje sobre otros sistemas de gestos corporales: el privilegio de la razón	107
3. La mismidad	107
3.1. La cuestión del yo en la filosofía moderna y contemporánea	107
3.2. La deconstrucción del yo	108
3.3. La recuperación contemporánea del yo: la teoría de Gilbert Ryle	110
3.4. Génesis de la mismidad: teoría de George H. Mead	112
Orientación bibliográfica	114
Ejercicios prácticos	115
Tema IV. SOCIALIDAD E HISTORICIDAD DEL SER HUMANO	117
1. La reflexión	119
1.1. Los dos niveles de la reflexión	119
1.2. La génesis de la reflexión	120
1.3. Sentido crítico de la reflexión y sus ámbitos	122
2. La socialidad humana	125
2.1. La socialidad como dimensión trascendental y su consideración en la historia de la filosofía	125
2.2. Sentido de la socialidad: del otro como experiencia mía al otro como condición de la experiencia	128
2.3. Los dos niveles de lo social: lo social como «institución» y como personas concretas	129
3. La historicidad	130
3.1. La historicidad de la vida humana	130
3.2. Los dos modos de la historicidad	135
Orientación bibliográfica	140
Ejercicios prácticos	141

UNIDAD DIDÁCTICA II

CUERPO, ALMA Y PERSONA. PARA UNA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y ONTOLOGÍA DEL SER HUMANO

<i>Introducción</i>	145
---------------------------	-----

Tema V. EL «ALMA» HUMANA COMO PSIQUE: LA ESTRUCTURA INTENCIONAL	153
1. La antropología filosófica como psicología	155
1.1. Los temas básicos de la psicología cartesiana y la psicología tradicional	157
1.2. Filosofía de la mente y filosofía de la psicología	159
1.3. Los tres tipos de vida propuestos por Ortega y Gasset	160
2. La intencionalidad como forma de la conciencia	163
2.1. Precisiones semánticas y planteamiento del problema	164
2.2. La intencionalidad como forma de la conciencia: El análisis de la intencionalidad como tema básico de la filosofía de la mente	166
2.3. Las estructuras de la intencionalidad y la pregunta por el rango entre las diversas formas de intencionalidad	168
2.4. El «sistema de malla», el trasfondo y la proposicionalidad	173
Orientación bibliográfica	180
Ejercicios prácticos	181
 Tema VI. EL PROBLEMA TRADICIONAL DEL «ALMA Y EL CUERPO»	
1. La problemática de la «diferencia fenomenológica»	183
1.1. La «differentia phaenomenologica», lo virtual y lo real ...	186
1.2. La opacidad semántica de lo intencional como punto de partida para el estudio de la problemática de la relación mente-cuerpo	186
1.3. Lo mental como virtual y como virtualidad	186
1.4. Vida mental intencional y vida biológica real	188
2. Las diversas soluciones a las relaciones entre la mente y el cuerpo	198
2.1. Diversas soluciones al problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo	200
2.2. El monismo y la teoría de la identidad	203
2.2.1. El monismo fisicalista	203
2.2.2. La «teoría de la identidad»	206
2.3. El dualismo	210
2.4. La irreductibilidad de lo mental: la teoría de la dualidad sin dualismo	221

Orientación bibliográfica	224
Ejercicios prácticos	225
Tema VII. ANIMALES, MÁQUINAS Y SERES HUMANOS	227
1. El programa de la psicología cognitiva y la ambigüedad básica del modelo cibernético: del dualismo al reduccionismo	233
1.1. El funcionalismo como programa básico de la psicología cognitiva	233
1.2. Del dualismo al monismo del funcionalismo	235
2. El paradigma básico de la psicología cognitiva: la mente como procesador de información; presupuestos de ese paradigma ...	236
2.1. El programa constructivista representacionista	236
2.2. El problema de la conciencia en la IA	238
3. Limitaciones del programa de inteligencia artificial y de la psicología cognitiva	239
3.1. Tres ficciones sobre las limitaciones del funcionalismo ...	239
3.2. Las limitaciones esenciales del programa	243
Orientación bibliográfica	248
Ejercicios prácticos	249
Tema VIII. EL SER HUMANO COMO PERSONA: DIGNIDAD Y PROBLEMA DEL MAL	251
1. El ser humano como persona	254
1.1. El concepto de persona: antropología y relatividad cultural.	254
1.2. La persona como constitutivo del ser humano y como construcción social	258
1.3. El carácter personal del ser humano	260
1.4. Persona y personalidad	260
2. En torno a la dignidad humana	261
3. La problemática de la alienación en la antropología filosófica ..	275
3.1. Antropología filosófica y alienación	275
3.2. Los diversos conceptos de alienación	276
3.3. La alienación como cosificación: formas de la cosificación ..	277
3.4. La génesis de la alienación y la estructura del mal	278
Orientación bibliográfica	281
Ejercicios prácticos	282

<i>Apéndice. MANIFIESTO DE ONCE CIENTÍFICOS EXPERTOS EN NEUROLOGÍA</i>	283
--	-----

UNIDAD DIDÁCTICA III

EL SER HUMANO EN LA CULTURA INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

<i>Introducción</i>	295
---------------------------	-----

<i>Tema IX. CIENCIA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA</i>	299
---	-----

1. Genealogía del concepto de cultura	301
1.1. El concepto de cultura de la tradición: los relatos míticos	301
1.2. Sentido etimológico de la palabra	303
1.3. Los dos órdenes de la vida humana	305
1.4. La cultura en la modernidad	306
2. La cultura desde las ciencias sociales	308
2.1. El contexto del concepto antropológico de cultura	308
2.2. La idea etnográfica de cultura	309
2.3. Límites de la idea etnográfica de cultura y otros ensayos	310
3. La cultura desde la biología	311
3.1. Teoría biologicista de la cultura	311
3.2. Límites de la noción biologicista de cultura	313
3.3. La disputa sobre la «cultura animal»	316
4. Deducción y método de la filosofía de la cultura	319
4.1. El planteamiento filosófico sobre la cultura y sus condiciones	319
4.2. Filosofía de la cultura y antropología filosófica	321
4.3. Rasgos de la filosofía de la cultura	322
Orientación bibliográfica	324
Ejercicios prácticos	325

<i>Tema X. FILOSOFÍA DE LA CULTURA: ¿QUÉ ES LA CULTURA? PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CULTURA</i>	327
--	-----

1. La filosofía de la cultura según Ortega	329
1.1. La cultura como creación de sentido	329

1.2. De la fenomenología de la percepción a la filosofía de la cultura	332
2. Husserl y el concepto de cultura	333
3. La noción heideggeriana de mundo como aportación básica para una filosofía de la cultura	336
3.1. Heidegger como filósofo de la cultura	336
3.2. El análisis heideggeriano del mundo	337
3.3. Notas críticas y consecuencias positivas del análisis: para una teoría sobre los elementos de la cultura	342
4. Fenomenología de la cultura	343
4.1. Descripción estática	343
4.2. Análisis genético	346
4.3. La racionalidad cultural	349
4.4. Los elementos de la cultura	352
Orientación bibliográfica	355
Ejercicios prácticos	356
Tema XI. LOS TIPOS DE CULTURA	357
1. Diversas clasificaciones de la cultura	359
1.1. Cultura técnica o instrumental	361
1.2. La cultura ideal: objetos encadenados y objetos libres	363
1.3. La cultura práctica	367
2. Los escenarios o espacios culturales	371
2.1. Búsqueda de los ámbitos culturales	371
2.2. El ser humano en la naturaleza: el trabajo	372
2.3. El ser humano con los otros: la familia y la política	374
2.4. El ser humano y los límites: la muerte	381
2.5. El ser humano en relación con lo posible: el juego	384
Orientación bibliográfica	388
Ejercicios prácticos	389
Tema XII. PARA UNA EVALUACIÓN DE LA CULTURA: PROPUESTA DE UN IDEAL DE CULTURA	391
1. La estructura axiológica de la cultura	394
1.1. Los valores en la cultura técnica	394

1.2. La estructura axiológica en la cultura práctica: la vida como tendencia	396
1.3. Carácter axiológico de la cultura ideal	401
2. El comportamiento ético como condición de posibilidad del ideal de cultura	404
2.1. La profesión no es criterio para el ideal de cultura	404
2.2. La conciencia moral como base para la definición del ideal de cultura	406
2.3. El concepto individual ético de cultura	410
3. Cultura fáctica y cultura auténtica: el ideal de cultura	413
3.1. Culturas fácticas tradicionales e ideal de cultura	414
3.2. La segunda etapa de la humanidad y la cultura auténtica	415
3.3. El ideal ético como ideal de cultura	416
3.4. Ideal de cultura y filosofía	420
3.5. El ideal de cultura en un mundo globalizado	423
Orientación bibliográfica	425
Ejercicios prácticos	426
BIBLIOGRAFÍA	427
ÍNDICE ONOMÁSTICO	453

Tema I

La estructura de la vida humana como objeto fundamental de la antropología filosófica

1. Consideraciones metodológicas: antropología desde dentro y perspectiva «emic».
 - 1.1. Antropología desde «dentro».
 - 1.2. La antropología filosófica desde dentro y la antropología «emic».
2. Estructuras o dimensiones y escenarios de la vida humana.
 - 2.1. Qué son las dimensiones de la vida humana.
 - 2.2. Cuáles son las dimensiones de la vida humana.
3. Los dobles humanos.
 - 3.1. El doble humano según Husserl.
 - 3.2. El doble humano según Ortega.
 - 3.3. La tesis de Julián Marías.
 - 3.4. Mi visión de los dobles humanos.

En este tema vamos a profundizar en algunos puntos que nos han salido en la *Antropología filosófica I*, así como en la clarificación de algunos aspectos de carácter metodológico. Ante todo quiero ampliar el sentido de una antropología *desde dentro*. En segundo lugar estudiaremos las dos orientaciones que se dan en la vida humana, según se estudie un aspecto u otro, el asunto de los *dobles humanos*, y que, queramos o no, hemos heredado, en cualquier caso, del último tema y que sale de modo reiterado en la filosofía cuando hablamos de nosotros. Me parece muy oportuno en este lugar dar unas orientaciones al respecto, sobre todo porque, en mi opinión, es necesario tener en cuenta una doble perspectiva al estudiar la vida humana *desde dentro*. Como en este tema, además, la filosofía española ha aportado alguna clarificación significativa, quiero tratarlo expresamente.

1. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS: ANTROPOLOGÍA DESDE DENTRO Y PERSPECTIVA «EMIC»

1.1. Antropología desde «dentro»

Hemos apostado en la parte anterior por una antropología que trascienda el lenguaje de la biología. El ser humano no se puede comprender solo con los criterios de la biología, ya que muestra unos comportamientos que van más allá de lo biológico. Esto significa que para fundar una imagen correcta del ser humano es necesario iniciar una dirección nueva de la investigación. Esta segunda parte de la asignatura, o la Antropología filosófica II, pretende contribuir a realizar ese objetivo. Tratamos, pues, de exponer la realidad de un ser que no es adecuadamente captado por las categorías de la biología, dado que con él se inaugura un nuevo nivel de realidad, comparado con los anteriores niveles de los otros seres vivos. Mas si esto es así tampoco nos podrán servir los métodos de la biología o un método que se

base en la comparación del humano y el resto de los animales. La antropología ya no puede seguir comparando ambos órdenes de realidad, no puede seguir como una antropología *desde abajo*, que es lo que hasta ahora hemos hecho, al menos en la tercera Unidad Didáctica.

La filosofía natural es la parte de la filosofía que estudia el mundo y sus componentes. Tradicionalmente se la ha llamado cosmología. Si la antropología tomara al ser humano como un ser perteneciente al mundo natural, la antropología sería una parte de la cosmología. Que la antropología filosófica no pueda tomar al ser humano de ese modo, no significa que este sea *sobrenatural*, sino solo que con el ser humano aparece en el mundo una realidad, que ya podemos anunciar que es la REALIDAD DEL SENTIDO, que no puede ser abordada con los predicados válidos para las hasta entonces consideradas como únicas realidades naturales. Tampoco quiere esto decir que la emergencia de esa nueva realidad exija, siempre desde una perspectiva filosófica, una acción externa al mundo. La emergencia de esa realidad nueva es pensable en una continuidad desde la biología, a través de los diversos pasos evolutivos, que han producido especies que, por otro lado, han desaparecido y que solo conocemos en parte por el registro fósil. Pero una vez situados en esta nueva realidad ya no podemos captarla con los predicados que nos servían hasta ese momento. Es como pretender describir los pájaros de las dos esquinas superiores del cuadro de Escher *El día y la noche*, de la portada de la *Antropología filosófica I*, con criterios morfológicos internos, sin tomar en cuenta que «se dirigen a una meta», aunque esta no aparezca en el cuadro.

Precisamente la limitación filosófica de una antropología *desde abajo*, la antropología filosófica diseñada, fundamentalmente, por ejemplo, por los alemanes, es que, al tratar de hacerla desde abajo, el máximo que podían mostrar era la imposibilidad de comprender de modo pleno al humano de esa manera. Si identificamos antropología con esa forma de preguntar, es tautológico que no podemos comprender al ser humano en la antropología filosófica; mas si el ser humano fuera íntegramente comprensible desde abajo, entonces ya no nos sería necesaria la antropología filosófica, porque tendríamos suficiente con la biología. La existencia de una legítima filosofía del humano diferente de una filosofía del ser vivo, que, por tanto, no sea un capítulo más de la filosofía natural, depende de la limitación de la antropología biológica.

En la segunda parte del curso queremos, en consecuencia, explorar en toda la amplitud que nos sea posible la filosofía del humano más allá de la biología. Sobre los caminos que debemos seguir algo hemos visto en la primera Unidad. Sabemos que el objeto de una antropología filosófica, más allá de una filosofía natural, ha de ser ofrecer una antropología desde la experiencia misma que tenemos de lo humano, para lo cual somos TESTIGOS PRIVILEGIADOS. Como diría Merleau-Ponty a partir de una expresión del mismo Husserl, solo tendremos que llevar *nuestra experiencia muda a su significado*, es decir, exponer lingüísticamente la experiencia de nosotros mismos. Eso es lo que quiero decir cuando hablo de que pretendemos hacer una antropología *desde dentro*.

Esta locución adverbial, «desde dentro», no hay que tomarla en sentido espacial, sino en sentido epistemológico. Ortega la utiliza para exponer su modo de hacer una biografía, por ejemplo, la de Goethe (Ortega V, 124). «Dentro» significa que cada uno de nosotros es el sujeto de esa experiencia y que por la reflexión que somos capaces de llevar a cabo sobre nosotros mismos tenemos acceso a nuestra experiencia como un campo de posible descripción en el que nadie más puede entrar directamente. Somos más o menos capaces de conocer al otro en muy diversos niveles, llegando por ejemplo a conocer sus intenciones y preocupaciones, a sentir y actuar de modo coordinado con él, llegando a su intimidad, pero nunca jamás seremos capaces de vivir su experiencia. Cada uno de nosotros somos testigos de nosotros mismos, porque «nos vivimos». Esa problemática es la aludida en la palabra «dentro».

Sé que el tema de la reflexión ha suscitado muchas polémicas. No es intención enzarzarme en ellas, porque en estas cosas lo mejor es seguir el sentido común, que nos dice que, generalmente, nos damos cuenta de lo que hacemos o acabamos de hacer sin que quede absolutamente distorsionado el objeto de mi reflexión. La dificultad aducida con frecuencia para descalificar la reflexión en general, es que, cuando reflexiono, lo que es objeto de reflexión ya ha pasado y por eso no lo puedo captar. Es cierto que ya ha pasado parte de esa experiencia y que puede suponer alguna dificultad si pensamos la reflexión como un espejo que refleja perfectamente la realidad que tiene delante —tal como se indica con la misma metáfora de la palabra—, pero no es necesario tomarla así, sino solo como una *reorientación de la atención*, del objeto externo y sus cualidades, al modo como se nos da el

objeto externo. Y esto en toda la amplitud de la vida humana. En el Tema 4 nos detendremos un poco más en ella, para mostrar la importancia decisiva que tiene en la vida humana en general.

1.2. La antropología filosófica desde dentro y la antropología «emic»

Algunos han confundido mi propuesta de metodología para la antropología filosófica, y que ya la había aplicado en la filosofía de la cultura, con la perspectiva «emic» de la antropología cultural. Esta última perspectiva es la que asume la versión que los protagonistas de una cultura dan desde dentro de la misma, a diferencia de la perspectiva «etic», que es la que resulta de las explicaciones de la comunidad de los científicos. Estas dos categorías, tomadas de Kenneth Pike, se han convertido, al menos desde la divulgación masiva de las obras de Marvin Harris, en determinantes de la metodología de la antropología cultural y social. Como en mi obra *Teoría de la cultura* hablo de que esta tiene que incorporar la perspectiva «desde dentro», se me ha acusado de no ir más allá de una perspectiva *emic*. Al reivindicar para la antropología filosófica en general la necesidad de la perspectiva *desde dentro*, la acusación valdría también para esta.

Lo primero que conviene aclarar es que la perspectiva *emic* no es una perspectiva desde el sujeto, la perspectiva que tenemos desde nosotros mismos, desde nuestras vivencias de las cosas, no es una perspectiva que proceda de las fuentes de experiencia subjetiva. Un ejemplo de perspectiva *emic* se da cuando se dice que un mal físico o una enfermedad determinada se debe a que a una persona le *han mirado mal*, que le han echado *mal de ojo*, atribución de causalidad que es casi universal en la vida humana, hasta el punto que la *envidia* —que eso es mirar mal [*invidere*] o echar mal de ojo— es un rasgo presente en casi todas las culturas. Esa propuesta de causalidad es evidentemente *emic*, pero no responde a la descripción de una vivencia personal desde la experiencia de uno mismo, por más que él se lo pueda creer. Es, sin embargo, una proposición *emic* porque es la explicación que la cultura nos ofrece.

Es muy importante tener clara la diferencia del método de la antropología filosófica desde dentro y la perspectiva *emic*. Confundirlas supone no haber entendido qué es la experiencia humana y mucho menos la experiencia filosófica. El par conceptual *etic/emic* es propio de la antropología

cultural para diferenciar los dos *tipos de explicación o interpretación* que sobre un acontecimiento o actuación de tipo cultural se pueden dar. No quiere decir que uno sea verdadero y otro falso, ese es un problema distinto. Cada una tiene parámetros propios de juicio, de comunidad de referencia y de sistema de validación. En la perspectiva *emic* es la cultura propia la que suministra los materiales para el juicio *emic*. Por ejemplo, en nuestra cultura la religión cristiana es una fuente muy importante de referencia para la mayoría de los juicios *emic* de causalidad, ya que los acontecimientos siempre tienen una última causa en el Dios cristiano, pero lo mismo, y en grado mayor, ocurre en el mundo musulmán, en el que Dios, o como se dice Dios en árabe, Alá, es el referente de todo lo que ocurre. Para el científico no es así, porque en la ciencia no existen conceptos que no sean protocolizables en los parámetros científicos. Las primeras afirmaciones son todas ellas de carácter *emic*, las segundas, provenientes de la ciencia, serían de carácter *etic*.

También sucede eso con afirmaciones propuestas en la antropología cultural para explicar ciertos comportamientos. Por ejemplo, hay uno muy curioso para explicar el modo en que los mexicanos cuecen el maíz para quitarle la cáscara, la llamada *nixtamalización*. Si se le pregunta a un mexicano o, mejor, a una mexicana, dirá que lo hacen porque así se lo enseñaron, en todo caso, se dice que es para «ablandar el maíz», sin otra referencia. Pero un antropólogo descubrió que es la forma de extraer el aminoácido lisina, que está en el endoesperma del maíz y que solo de ese modo, echando cal al agua de cocción, se libera (Katz, 1974, 528 ss.). El asunto era muy importante en una dieta fundamentalmente de maíz, porque ese nutriente no se encuentra en las otras fuentes alimenticias disponibles. La primera explicación es *emic*, la segunda *etic*.

La antropología filosófica se desenvuelve en otro terreno, el de la experiencia de cada uno, una experiencia que debe ser ciertamente validable por los demás, de lo contrario estaríamos en el terreno de la arbitrariedad y subjetivismo. Pero es cada uno el único que puede validar las afirmaciones que hagamos. No necesitaremos para ellas acudir ni a un sistema cultural de referencia, ni a un sistema científico desde el que se deduzcan esas afirmaciones. Eso no quiere decir que siempre lo consigamos. Muchas veces, sin quererlo, nos moveremos en cauces marcados por la cultura, aunque solo sea por la ontología que nos prefija el lenguaje. Ya sabemos, por el tema

cuatro de la *Antropología filosófica I*, que este saber debe ser hermenéutico, y para ello tiene que operar con la mediación de otros lenguajes. Pero esa tarea, que seguramente será el modo de hacer filosofía en el siglo XXI, implica buscar mediaciones desde la comparación con lenguajes de los grandes grupos de familias lingüísticas, y eso depende fundamentalmente de que haya filósofos que hacen filosofía desde esos lenguajes. Esto empieza a ser más frecuente, por ejemplo, con el japonés, pero aún no estamos en una situación de regularizar estas mediaciones. Esperemos que en un futuro no muy lejano tales mediaciones sean sencillas y estén a nuestro alcance. Entonces se podrá avanzar en la mediación hermenéutica. Por ahora, aún no estamos masivamente en esa situación.

Queremos, pues, en esta primera Unidad cumplir un doble objetivo; por un lado, avanzar en la delimitación o definición del ser humano; y, por otro, mostrar cómo el paso del *homo faber* al *homo sapiens* exige un cambio de perspectiva, fundamentado en esa emergencia de un nuevo nivel de realidad. Con otras palabras podríamos también decir que queremos mostrar que la realidad humana no se deja captar con las categorías de una *razón estratégica-instrumental*, sino que es necesario tener en cuenta una *razón comunicativa*, solo en la cual pueden ser pensados los dos tipos de comportamientos o actitudes a que antes hemos aludido, la relación con la verdad y realidad, como relación a lo que es, y la posición del otro, precisamente como un sujeto racional como yo mismo.

Este nivel se muestra como emergente respecto al biológico y, precisamente, por ser emergente y manifestarse en comportamientos y actitudes que superan o trascienden la realidad material biológica, no pueden ser abordados desde una consideración externa, sino que tenemos que situarnos en una perspectiva distinta, viéndolos *desde dentro*. Justo de ese modo podremos abordar ya la elaboración de los primeros peldaños de la imagen del ser humano que constituye la autointerpretación.

Lo que hemos hecho hasta ahora, la consideración del humano desde fuera, no era en realidad un ensayo de estudio de la autointerpretación, sino de unas teorías que, retrospectivamente y debido a una serie de exigencias culturales, han terminado siendo parte de nuestra autoimagen, una autoimagen, y esto es resultado de la tarea crítica desarrollada en la parte anterior, que solo mediante una mutilación de la experiencia de nosotros mismos puede ser pensada como adecuada.

Hasta ahora hemos llegado a la conclusión de que no nos podemos pensar como *homo faber*, que el intento de pensarnos solo desde una racionalidad evolutiva, de pensar la razón como pura técnica al servicio de la supervivencia, nos mutila en dimensiones absolutamente esenciales de la vida humana, de nuestra autoexperiencia. Dado que esta autoexperiencia parece ser en última instancia un elemento decisivo para la evaluación de la idoneidad o adecuación de la imagen del ser humano, es ya hora de iniciar el análisis precisamente de esa experiencia.

2. ESTRUCTURAS O DIMENSIONES Y ESCENARIOS DE LA VIDA HUMANA

2.1. Qué son las dimensiones de la vida humana

La antropología filosófica no tiene que abordar la totalidad de la experiencia humana, sino las estructuras trascendentales de la misma, así como los marcos en que de un modo u otro se instancian esas estructuras trascendentales y que aparecen fundamentalmente en la cultura. Si en el momento de estudiar la cultura (en la Unidad Didáctica 3) deberemos hacernos cargo de los escenarios, marcos o «fenómenos» fundamentales en que aparece el humano, ahora, esta parte del programa estará dedicada al estudio de esas condiciones o dimensiones trascendentales. Para que se entienda a qué me refiero, lo podemos comparar con la intención kantiana, de manera que podríamos decir que asumimos su intención, en el sentido de que queremos definir aquellas *dimensiones básicas que constituyen la condición de posibilidad del ser humano tal como es*. Lo mismo que Kant quiso descubrir las condiciones de posibilidad del conocimiento, nosotros queremos descubrir las condiciones de posibilidad de la experiencia tal como esta se da, en toda su amplitud. Así, este enfoque se inspira en el sentido que tiene el estudio de las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento objetivo de Kant, ya que, para este, tales condiciones son los requisitos que pertenecen esencialmente al conocimiento objetivo, por lo que, sin ellas, este no puede ser pensado.

Las dimensiones básicas del ser humano son las condiciones trascendentales de la posibilidad de pensar al ser humano, por lo que son condiciones fundamentales y básicas. A diferencia de los *fenómenos*, o *escenarios*,

como prefiero yo llamarlos, de los que trataremos en la tercera Unidad, aquellas pertenecen *todas en todo momento* al ser humano, de modo que sin ellas no podemos pensarnos, mientras que los fenómenos fundamentales constituyen lugares, momentos o *escenarios* en los que se realiza la vida humana, pudiendo en cada momento estar en uno o en otro.

En un reciente libro de Jorge García-Gómez se exponen con claridad las características de estas dimensiones. Son, dice, *necesarias*, es decir, no pueden faltar. Son *co-originales*, ninguna de ellas «goza de privilegio alguno» (2010, 189). Son *inseparables*, no solo *de facto* sino porque cada una de ellas «incorpora el aporte» de las demás (ib.). Y antes había propuesto una característica muy interesante que resolvía un problema importante: el ser unas características, que él llama «categorías», que aúnan lo individual y lo general o universal, porque me describen a mí, en cuanto individuo, pero a la vez valen para todos, aunque para cada uno valga en el modo que Husserl había llamado «ocasional», es decir, la concreción depende de la ocasión en que se aplican, como cuando digo «yo», refiriéndome a mí, predico un concepto válido para cualquiera que hable, por lo que es un concepto «ocasional», que se aplica en la ocasión de que uno hable. Por eso afirma García-Gómez que «Como resultado del análisis categorial, uno llegaría pues a conceptos aplicables a *toda* vida humana (lo que por tanto indica el carácter general de los mismos) y, a la vez, en particular a *cada* vida en concreto» (2010, 187). Al final del capítulo del que tomo estas citas, en el que expone las «categorías» de la vida humana, se dice: «la vida humana es una estructura dinámica que consta de *dimensiones* [cva., J. S. M.] co-implicantes [...]» (*ob. cit.*, p. 207).

Para referirme a estas dimensiones me parecen acertadas las palabras que emplea Julián Marías: *estructura analítica de la vida humana*. También Eugen Fink, en quien realmente me he inspirado, el que fuera ayudante de Husserl, se refiere a su conjunto como aquello que configura la «constitución fundamental» del ser humano, su *Grundverfassung*, dice en alemán, utilizando la misma palabra «*Verfassung*» que se utiliza para la Constitución —el texto constitucional de la comunidad política— de un país, ese conjunto de normas que hace a ese país ser lo que es (1979, 320). Agnes Heller habla de la esencia humana (1977, 87) para indicar estas notas básicas que no pueden faltar nunca. Remitiéndonos a la historia del pensamiento, más en concreto de nuevo a Kant, estas dimensiones serían para el ser humano lo

mismo que la *apercepción trascendental* es, según Kant, para el conocimiento objetivo, sin aquella no hay este, o, como lo he dicho, las formas de la sensibilidad, que también impregnan el conocimiento objetivo y que además generan intuiciones formales porque nos referimos a ellas.

Marías llega a estas dimensiones, como veremos, de la mano de Ortega, que pondrá las bases de esa *estructura analítica* cuando empieza a describir biográficamente vidas humanas. Describir la vida humana más allá de la vida biológica, aunque siempre esté hecha en la vida biológica, es el objetivo fundamental de la antropología filosófica. Pero para describir una vida humana nos basamos en ciertos elementos o categorías con las que operamos a la hora de entender cualquier biografía. Por ejemplo, la vida es vida de alguien, que siempre dirá «*mi* vida». Es una vida personal. Que sea mi vida, quiere decir que *me pertenece*, y me pertenece, no porque se dé en el ser vivo que es mi organismo, sino porque es una *vida sabida*, apropiada en el saber de ella. Este saber de la vida consta de varios elementos, tiene una densidad determinada y una estructura también muy precisa, que se distiende o vier-te en varias direcciones o dimensiones.

En efecto, cuando se pregunta a alguien *qué es*, ya sabemos que responderá con elementos culturales y sociales que constituyen su biografía. Pero cuando se pregunta a alguien *quién es*, no responderá con esos elementos, sino refiriéndose a su persona, diciendo: «soy fulano de tal», y con «fulano de tal» se indicará su cuerpo concreto y sus rasgos personales, el tal, el que tú conociste, el que hizo tal cosa, etc.

Alguien puede preguntar si la descripción de esta vida no es tema de la psicología, y si no estoy aquí asumiendo un papel que no le corresponde a la antropología filosófica. En primer lugar, la psicología tendría los mismos problemas de fundamentación que cualquier ciencia del ser humano, porque, como ciencia, opera con la complejidad estructural a que hemos aludido, de estar compuesta por hechos, teorías y modelos de interpretación. Ella misma puede resultar inoperante frente a estos modelos, que le vienen de la sociedad o de las concepciones que en un momento determinado se tiene del ser humano. En el caso de la psicología esto es mucho más claro que en otros casos. En otro lugar (1995) dedico un capítulo entero a mostrar esta limitación de la psicología.

A más de uno, sobre todo si ya ha estudiado a Kant, le podrá extrañar el uso de la palabra «trascendental»; aquí no significa algo que esté por debajo o más allá de lo *empírico fáctico*, como en Kant. Esa palabra debe ser tomada en el sentido fenomenológico, según el cual lo trascendental está en la experiencia pero de manera que todo se da en esas dimensiones, por lo que trascienden cualquier dato concreto que en ella se señale. En realidad esta parte, en la medida en que es un análisis de la experiencia humana en cuanto autoexperiencia, es una *fenomenología del ser humano*, tomándolo en sus estructuras más generales, en aquellas estructuras sin las cuales no hay ser humano.

Estas dimensiones pertenecen a la vida humana de modo necesario, pero no con la necesidad de lo periódico, de lo que retorna —como se denomina en alemán lo necesario, lo *notwendig*, lo que retorna (*wendig*, que vuelve)—, como ocurre con las necesidades físicas, la comida, el sueño, el sexo; sino como lo que nunca puede faltar, lo que *no cede* (ne-cedere)¹. Cuando nos referimos a las necesidades periódicas, tratamos de unas necesidades contra las que podemos luchar, podemos disminuirlas o incluso eventualmente superarlas o, respecto a algunas, vivir sin satisfacerlas, por ejemplo, vivir sin practicar sexo. No ocurre así en el caso de estas dimensiones. Su necesidad no es periódica y no tiene sentido luchar por minimizarlas o superarlas. Por eso en su momento hablé de su «ineluctabilidad», porque son algo «contra lo que no podemos luchar», no puedo pretender carecer de alguna y seguir hablando de seres humanos como nosotros. No puedo luchar para no tener cuerpo, o para vivir de modo asocial, o para instalarme sin lenguaje. Esta característica de las dimensiones trascendentales nos previene frente a «experimentos» mentales de alguna filosofía reciente sobre la identidad humana, que podría no tener cuerpo, pensarse sin órganos, etc. La pregunta es si entonces estamos hablando de un ser humano *normal* capaz de interactuar con los demás y, por tanto, capaz de autoconservarse.

Ese modo de ser de estas dimensiones hace que difícilmente se pueda hablar entre ellas de prioridades, si bien podremos detectar un orden, que,

¹ La palabra «necesaria» indica que no puede faltar. Parece venir de «ne» y «cedere» (*cessi, cessum*), lo que no cesa, lo que no cede. En alemán se dice *notwendig*, lo que vuelve, y se aplica muy bien a las necesidades vitales, que sólo se pueden satisfacer temporalmente porque vuelven, es decir, su naturaleza es el ser *periódicas*, pero, justo, una vez satisfechas, ya no se dan. De lo que aquí hablamos es distinto, nunca pueden faltar. Ver *infra*, 373.

por otro lado, más de uno contestaría, pues tal orden depende del momento en el que sorprendamos la relación entre ellas. Sin embargo, la ontogenia del ser humano sí nos da una orientación sobre ellas a la que luego nos referiremos. Además, al hablar de «estructuras» queremos decir que en tales dimensiones podemos encontrar puntos que al margen de la estructura no son nada. Son además marcos en los que acaece la experiencia humana y constituyen también, como diría Zubiri, *respectividades*, que yo entiendo como horizontes *respecto* a los cuales el ser humano se sitúa. Tanto para este concepto como para el de «dimensión», como ya he dicho en la introducción, me inspiro más en Kant que en Zubiri. Para aquel, las intuiciones formales del espacio y tiempo son, primero, «formas de la intuición» y, luego, «intuiciones formales». El tiempo es, según él, como se sabe, la forma de la sensibilidad interna; así, todo lo que acaece en la sensibilidad está en el tiempo. De manera semejante a una esfera cuya forma es la redondez y, en consecuencia, todo lo que se marque en esa esfera es de superficie curva. Pero Kant a la vez habla de intuiciones formales porque tenemos conocimiento de esas formas, es decir, el tiempo no solo es forma de la sensibilidad, sino que lo conocemos (lo intuimos), y podemos formular sus propiedades de una manera *a priori*, además de situarnos en él y atribuir una determinación temporal a todo lo que sucede en nuestra vida. Por tanto, en ese sentido serían *respectividades*. Lo mismo ocurre con las otras dimensiones básicas, que siempre nos acompañan como fondo u horizonte en la experiencia, mas a la vez puedo tematizarlas, conocerlas y describirlas.

2.2. Cuáles son las dimensiones de la vida humana

Y para no hablar en abstracto vamos a citarlas. Un elemento fundamental y primigenio de la vida humana es hacerse mediante un cuerpo, por lo que podemos decir que el ser humano es un *ser corporal* (1); el ser corporal, la corporeidad, es una dimensión básica del ser humano. Y, aunque lo parezca, esto no es ninguna perogrullada. Tiene consecuencias para las creencias. Pues todas ellas tratan de compaginar esta realidad de lo que es la realidad vivida del ser humano con lo que puede o no puede ser una vida una vez que el cuerpo ha desaparecido. Segundo, el cuerpo humano está, por su parte, en un mundo (2), tiene o vive en una *mundanidad*, en la que actúa, a la que se refiere y que siempre tiene como *horizonte espacial* de su existencia y que no hace sino continuar las líneas del cuerpo en todas las

direcciones. Estas dimensiones fundamentales serán tratadas en el tema 2. Esta es la primera dimensión incluso en la ontogenia, porque el cuerpo es lo primero que nos identifica, y decir cuerpo es decir mundo y espacio en el que el cuerpo se mueve, con el que se compone y del que es parte.

El mundo humano es un mundo en continuo movimiento, en el que uno tras otro se suceden cambios, y que marcan un ritmo al que se ajusta la vida humana, que así es temporal. La *temporalidad*, de cuyo origen algo deberemos decir, es una de las dimensiones fundamentales de nuestra vida, una, además, de las que más preocupación ha dado a la filosofía, sobre todo en el siglo xx, de la mano de la fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger. Pero esa *temporalidad* adquiere consistencia o una especie de fijación, como el mundo mismo, en el lenguaje, porque la vida humana y el mundo siempre son dichos, pues están atravesados de una significatividad que encuentra en el lenguaje su sedimentación y concreción. Este rasgo lingüístico de la vida, la *lingüisticidad*, es condición absoluta de la vida humana. El mundo humano, igual que nuestro propio cuerpo, es un mundo *dicho, hablado*; por eso el ser humano es impensable sin *lenguaje*. Los griegos decían que el ser humano es un ζῷον λόγον ἔχον [dsoon logon ejon], es decir, un *animal que dispone de lenguaje*. Lo que ocurría era que el lenguaje es también decir que las cosas son y lo que son las cosas, y eso es decir la razón de algo, por eso en latín se tradujo esa definición como «animal racional», traduciendo *logos* por razón. Pero en griego se fijan en el lenguaje, porque el lenguaje es un rasgo fundamental de la vida humana. Por supuesto, el lenguaje se despliega en un tiempo, tiempo que afecta a todo lo humano. Además, ese lenguaje es propiedad de un sujeto que lo utiliza, de manera que si la vida humana transcurre en un mundo, en una temporalidad y en un lenguaje, esa vida es un yo que es como el punto de iniciativa desde el cual queda orientado el mundo. El tiempo y el lenguaje son *míos*, los vivo y digo yo, un yo que se distiende o, mejor, se despliega en el tiempo en una identidad a partir del cuerpo y de los diversos momentos que ocupa en el tiempo. Llamaremos a esta dimensión la de la *mismidad*. La temporalidad y el lenguaje solo son humanos, es decir, existen si el ser humano se constituye como una *mismidad*, que se constituye como tal en el seno y frente a una *sociedad*. En el tema 3 estudiaremos la temporalidad, el lenguaje y la mismidad o egoicidad de la vida humana, todas ellas características o dimensiones fundamentales de nuestra vida.

La mismidad es resultado de una identificación producida por el modo en que nos referimos a la vida humana misma. Cuando digo «yo», estoy poniendo sobre el espacio de interlocución una identidad, indicando que soy el mismo a lo largo del tiempo, con lo cual estoy indicando una *recursividad*, es decir, que me refiero varias veces a mí mismo, de modo recurrente, en diversas modalidades. Este recurso del yo, que es en realidad el que lo produce, la capacidad de reflexión implícita en la propia dimensión del yo, nos abrirá en el tema 4 a los dos últimos rasgos de la vida humana, la *socialidad* y la *historicidad*. Es que decir «yo» implica, a la vez, tener un tú y, dados estos dos casos —tú y yo—, decir también ni uno ni el otro, o sea, él, lo que se llama la persona *cero*. Con esas dimensiones estamos en la estructura de la sociedad, que también es un rasgo dimensional de la vida humana. Mas las acciones de la sociedad, que se dan en el tiempo, se sedimentan en la realidad produciendo la *historia*, que constituye otra dimensión de la vida humana, por más que la historia pueda ser vivida de varias maneras. El cuerpo humano soy yo o lo tengo yo, pero yo soy un ser social, que vive en una sociedad, que tiene también su tiempo, es decir, su historia.

La *historia es el tiempo de la sociedad*, que además se consolida en la realidad, pues las acciones de la sociedad se van sedimentando en la realidad mundana cambiándola, por lo que esta es histórica. Por ejemplo, el paisaje va siendo configurado por la sociedad humana y va cambiando a lo largo del tiempo. Como la sociedad es dimensión fundamental de la vida, también lo es la historicidad. Si el cuerpo y la mundanidad podrían ser pensados al margen del lenguaje, la mismidad, la temporalidad y la sociedad, estas van todas ellas juntas y solo por ellas se convierte mi cuerpo y mi mundo en cuerpo y mundo humanos. Y del hecho de que yo viva en sociedad, mi temporalidad es una temporalidad histórica. De mi temporalidad histórica tengo noticia en el recuento de las generaciones o en el calendario. La simultaneidad en la que viven varias generaciones es un acceso a la historia, porque por nuestros padres accedemos a una historia pasada, y por nuestros hijos podemos pensar en un futuro más allá de nosotros. El concepto tan utilizado, y nada demagógico, de «memoria histórica» está en relación con esta convivencia generacional, porque es en las generaciones en las que se transmite una *memoria* que no es personal de cada uno, sino histórica. Mi padre me relataba una anécdota que se la había oído a su padre, contada por el abuelo de este, sobre la Guerra de la Independencia. Ese es un ejemplo de *memoria histórica*. Los sucesos de la Guerra de 1936 se transmiten,

bien por historia, bien, dentro de las familias, por *memoria histórica*. Hay una diferencia entre esta «memoria histórica» y la tradición, que se refiere a acontecimientos o relatos de los que no hay constancia fundacional respecto a cómo y cuándo empiezan.

Por otro lado quiero dejar sentada la importancia del tema de la identidad y mismidad fundada en la autoexperiencia, es decir, descrita desde los parámetros estrictos de una antropología filosófica, pues es la única competente para ofrecer una concepción del ser humano que todas las personas de cualquier ámbito cultural podemos compartir. La cuestión de la identidad y mismidad es tema clave en las cuestiones de bioética, porque el primer contenido de esa identidad es mi experiencia corporal, lo que será el primer elemento que hay que tener en cuenta en las consideraciones éticas en temas relacionados con la reproducción. Los temas reproductivos, que se suelen discutir en la bioética, se enraízan en este punto, en la cuestión de la identidad. De ahí la importancia de tener ideas claras al respecto. Y aquí conviene no olvidar la limitación del alcance de los datos de la biología y, una vez más, la imposibilidad de derivar de datos biológicos ninguna prescripción ética porque estamos en planos distintos.

Cuando escribía un primer boceto de este texto, se acababa de autorizar en el Reino Unido la clonación terapéutica. Esta era puesta en tela de juicio por razones de eficacia y por razones éticas. Pero de todo esto solo se puede hablar desde un concepto de identidad que, en la filosofía, solo puede ser logrado desde nuestra experiencia. La identidad es la ofrecida por nuestra propia experiencia, que solo ella puede ser fundante, como solo la experiencia es fundamento para entender los términos de la geografía. Y al decir esto quiero hacer una pequeña incursión epistemológica, en el sentido de que la experiencia es fundante, pues solo por la experiencia sabemos de qué hablamos cuando hablamos por ejemplo de un río.

¿Qué se quiere decir con esto último? Cuando el geógrafo describe una montaña, entendemos esa palabra desde la experiencia que tenemos del lenguaje en el que se entiende la palabra «montaña», desde la experiencia de cada uno, directa o indirecta porque tal vez solo hemos visto montañas en dibujos o fotografías. Es que no hay atajos que le eviten a la ciencia pasar por la experiencia personal. Este fue el gran descubrimiento de Husserl en su última etapa de vida: mostrar hasta qué punto la ciencia que no sea puramente formal depende de que el científico entienda en su vida ordinaria,

es decir, en su autoexperiencia, los términos que usa. El científico no puede olvidar el mundo de la experiencia ordinaria, lo que Husserl llamó el *mundo de la vida* (el *Lebenswelt*). Un punto básico de ese mundo es mi identidad. Esta no puede prescindir de esa experiencia. Es este un principio básico para la bioética.

3. LOS DOBLES HUMANOS: ESTRUCTURA ANALÍTICA Y ESTRUCTURA EMPÍRICA DE LA VIDA HUMANA

Una vez expuesto el sentido de las páginas que van a seguir, quiero detenerme un poco en el trasfondo de las palabras aludidas de Julián Marías, que dan título a las dos vertientes de la descripción que quiero emprender. He hablado, en efecto, de «estructura analítica y estructura empírica de la vida humana», recogiendo las palabras Marías. Con esto quiero aludir expresamente a la importancia que en la maduración de esta concepción tiene Julián Marías. Como esa teoría tiene un trasfondo importante para la antropología filosófica, creo que este es el lugar de exponerlo. De este modo pretendo reivindicar la contribución española a la teoría de la antropología filosófica desde la perspectiva, además, de la fenomenología. Sorprende la escasa consideración en que por lo general tenemos lo nuestro; sin embargo, en el tema de la filosofía del ser humano la aportación española es sustancial; a mí, que venía de la filosofía alemana más dura, me llamó poderosamente la atención y, por eso, me pareció interesante insistir en ello, en un punto que, aunque no lo comparto totalmente, lo que me parece sano, creo que debería estar presente en nuestras discusiones.

Esto es lo que me mueve a detenerme en la diferencia que Julián Marías formula, siguiendo a Ortega, entre *estructura analítica* y *estructura empírica de la vida humana*. Y no solo por el interés en sí que esa distinción pueda tener, sino también porque tal distinción es el precipitado o sedimentación de un considerable esfuerzo de pensamiento en torno al ser humano desde la fenomenología y que se resume en el hecho de que un saber correcto sobre nosotros tiene que incluir una doble perspectiva; es decir, que la antropología filosófica tiene que hablar necesariamente de un *doble humano*.

Para dar todo su alcance a esta propuesta, expondré primero las dos aportaciones que a mí más me interesan sobre el doble humano, la de Husserl y la de Ortega. La de Kant puede ser inferida de lo dicho en el co-

respondiente lugar de la *Antropología filosófica I*. Luego me centraré en la interpretación de Julián Marías, para exponer después alguna reflexión personal al respecto que utiliza las aportaciones de Eugen Fink, y que trataré en el cuarto punto.

3.1. El doble humano según Husserl

La fenomenología de Husserl es un tipo de filosofía que por lo general suele ser bastante mal entendida, porque sus conceptos explícitos apenas dejan aflorar la intención profunda que la anima. En realidad toda filosofía trascendental parte del rechazo a sucumbir a las imposiciones que nos oprimen desde la realidad mundana o social, porque estas tratan de imponer su ley. Frente a la variación y contingencia histórica la filosofía trascendental trata de proponer un pensamiento válido para todos o, dicho de otro modo, de encontrar los elementos invariables de la vida humana que nos hacen humanos, convencidos de que ese es el único modo de pensar la razón teórica, que hace la ciencia, y la razón práctica, que determina las obligaciones morales y políticas. No es este el lugar de asomarme ni mínimamente a la problemática de la fenomenología de Husserl, porque lo he hecho en otros momentos y lugares. Solo me interesa recordar que el sentido profundo de la fenomenología, que subyace a toda la obra de Husserl, es el intento de *garantizar el carácter racional* del sujeto humano. Este, en cuanto sede de ese carácter racional, es lo que Husserl llama la subjetividad trascendental². Por tanto, todo el sentido de la fenomenología estriba en descubrir, en el sujeto fáctico mundano que es el ser humano, que somos cada uno de nosotros, un sentido trascendental que está más allá del ser humano empírico, y que así es inatacable por la historia, por la contingencia histórica, por más que se dé en la historia. Desde la fenomenología, en ese objetivo nos ventilamos realmente el sentido de la historia humana en cuanto humana o la pérdida de nuestro sentido con la automática irrupción de la barbarie. Por tanto, aceptando la realidad del ser humano como ser mundano determinado y sometido a la causalidad mundana en todos los niveles, fisiológico, psicológico y social, todo el sentido de la fenomenología de Husserl radica en mostrar que por encima o en esa realidad mundana que es el ser huma-

² Esto es solo una primera aproximación, porque, luego, también la animalidad, de la que emerge esa subjetividad, es trascendental (San Martín 2007, 39).

no se da y vive, siendo su auténtico sentido, una vida trascendental de experiencia que es la base y garantía de la racionalidad teórica y práctica y por la cual somos verdaderamente seres humanos. Este planteamiento es lo que subyace en el tópico que atraviesa toda la obra de Husserl, el *topos* naturaleza y espíritu, *Natur und Geist*. Toda la obra de Husserl está en relación con el pensamiento de ese *topos*, desde el principio de su reflexión fenomenológica, allá por lo años 1900, hasta la redacción de su última obra, *La crisis de las ciencias europeas*, donde ese *topos* vuelve a aparecer con toda su fuerza.

Tenemos, pues, que el ser humano es ser humano mundano, sometido a la causalidad mundana (física, psicológica y social) y subjetividad trascendental. El hombre es un ser entre otros, que aparece —o como dice Husserl, sin que me importe en este momento la especificación de la palabra, «se constituye»— en la subjetividad trascendental. El trabajo fundamental de la fenomenología consiste en analizar la constitución de los diversos objetos que aparecen en la subjetividad trascendental. El modo de ser de cada uno de esos objetos explicitado en el análisis intencional de la fenomenología —análisis de cómo es una realidad que se nos presenta— constituye el marco apriórico que delimita cada ciencia, por lo que esos análisis se clasifican como *ontologías regionales*. La ontología regional del ser humano como ser mundano entre otros seres mundanos que aparecen o se constituyen en la subjetividad trascendental es una de las definiciones que desde la fenomenología husserliana se podrían dar de la antropología filosófica. Naturalmente, esa es solo una cara de la moneda, o una versión de una problemática mucho más complicada, que trataré de prolongar en un resumen muy apretado en el apartado 3.4.

3.2. El doble humano según Ortega

Ortega acepta globalmente este esquema de la fenomenología. Hoy en día estamos volviendo a leer con lupa los textos orteguianos y estamos viendo hasta qué punto es problemático lo que Ortega decía de su propia filosofía, que dejó la fenomenología tan pronto como la conoció. En realidad hasta 1929, más en concreto, hasta mitades de 1929, no expresa Ortega lo que a él le parecían límites de la fenomenología husserliana, es decir, no dice públicamente que la considera como un idealismo de una Edad Moderna ya superada. *Qué es filosofía*, unas lecciones de 1929, por ejem-

plo, se ajusta a lo que es el camino de una filosofía fenomenológica. Pues bien, una de las tesis fundamentales de la fenomenología es precisamente la del doble humano que hemos visto en Husserl. En Ortega ese doble humano tiene varias denominaciones y da con ellas muy pronto, ya en *Meditaciones del Quijote* (1914), cuando dice su célebre frase «Yo soy yo y mi circunstancia». En esa frase se ve claramente una duplicidad en el yo, porque yo soy dos ámbitos distintos, el del yo y el del mundo. Por tanto hay una «realidad», yo, en la que aparezco yo y el mundo. Dicho en términos husserlianos, equivaldría a decir que hay una realidad, la subjetividad trascendental, el primer yo, en el que aparezco yo, segundo yo, (el hombre) y el mundo. Sin que estén plenamente ajustadas las expresiones de la dualidad en los textos, podemos acudir al «Ensayo de estética a manera de prólogo» donde a ese primer yo, que es el verdaderamente ejecutivo, le llama el «yo», entre comillas, porque de ese yo solo tenemos un conocimiento explícito posterior, derivado, reflexivo, que es el que nos da realmente como producto el yo, la identidad biográfica que soy yo. Respecto a ese momento, no podría decir si este segundo yo es el hombre.

Esta teoría juvenil de Ortega se mantendrá con algunas u otras modificaciones a lo largo de los años, aunque solo a la altura de la madurez, en concreto con *Qué es filosofía*, comprenderá Ortega a fondo que en las *Meditaciones del Quijote* él había pensado muchas de las cosas que Heidegger acababa de publicar (en 1927) en su libro *Ser y tiempo*. Lo que Ortega comprenderá en ese curso es que la vida humana es esa realidad previa —en el orden de fundamentación o ámbito de aparición— en la que todo se da, todo aparece. Se refiere al primer yo, el que había escrito entre comillas, el «yo». Por eso a esa vida, que tiene como característica el ser un yo, le llama Ortega la *realidad radical*, mientras que a todo lo demás llamará realidades radicadas. Entre esas realidades radicadas el *ser humano* es lo que yo mismo me aparezco a mí mismo, como un ser entre otros seres, un animal entre otros animales, etc.

A pesar de ser esta una teoría bastante consistente con la obra de Ortega, apenas aparece desarrollada. Solamente atisbos aquí y allá. Es muy clara en *El hombre y la gente*, donde el hombre es uno de los seres que aparecen en el mundo. Pero sobre todo aparece con bastante claridad en los textos en que Ortega habla de biografías, por ejemplo, se puede leer con facilidad en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, pues ahí dice que «el yo que usted es se ha

encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, y tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que usted ha sido dotado —de su falta de voluntad, por ejemplo—, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país» (V, p. 124), por tanto «el hombre —esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo— es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo» (V, 125 s.)³.

Junto con esta teoría que claramente alude a las dos perspectivas con que podemos y debemos describir la vida humana, Ortega se ha esforzado por introducir otra línea de pensamiento muy importante, precisamente a la hora de pensar las tareas, por una parte, de los historiadores y, por otra, de los biógrafos. Pues en ambos casos hay que contar con unas estructuras generales solo a partir de las cuales podemos iniciar la descripción concreta. En la biografía, por ejemplo, que es de donde he tomado algunas de las anotaciones anteriores, Ortega distingue lo que son *lugares comunes*, que no es necesario siquiera mencionar, de lo que es *particular* que define a una persona. En el caso de la historia, incide también Ortega en los dos planos que la historia como ciencia implica, un plano general, de categorías básicas de la vida histórica que es necesario conocer para poder hacer historia, es decir, para poder narrar los hechos variables de la vida humana, que sería el segundo plano. Se cruzan, por tanto, dos direcciones de desdoblamiento, por un lado, la diferencia entre realidad radical y hombre, y por otro la diferencia entre estructuras generales de la sociedad o de la vida individual en las que coinciden todas las sociedades o todos los individuos. El estudio de estas estructuras, en el caso de la historia, lo encomienda Ortega a la historiología. Cuando salió *Ser y tiempo* (1927) estaba Ortega escribiendo el artículo en el que propone el concepto y contenido de esa historiología, el artículo «La “filosofía de la historia” de Hegel y la historiología». Esta teoría, formulada sin más precisiones, tendrá una consecuencia no esperada sobre el lugar que ocupa el cuerpo humano, como más adelante veremos.

³ Como más adelante veremos, esta descripción de Ortega —lo mismo que, por otras razones, la de Husserl— olvida logros anteriores sobre el lugar del cuerpo de acuerdo a un texto de 1925, «Vitalidad, alma, espíritu»

3.3. La tesis de Julián Marías

El filósofo vallisoletano Julián Marías, discípulo de Ortega, pensó a fondo las tesis de su maestro y en su *Antropología metafísica* las elevó a instrumento clave de su visión filosófica del ser humano, es decir, de su antropología filosófica. El tema está introducido de una manera un poco teatral, al estilo de Ortega en *El hombre y la gente*, donde hay un capítulo que se titula «La aparición del otro», y otro más que dice: «De pronto, aparece la Gente». Del mismo modo Marías, en una antropología filosófica que, también él siguiendo a Ortega, llama metafísica, titula el capítulo 9 «Aparición del hombre»; pero hay que tener en cuenta que en el capítulo 7 ya había hablado de «La realidad de la vida humana», que, por tanto, en su antropología *la vida humana* es anterior (no en el tiempo, sino en la fundamentación lógica) al hombre. Vida en el sentido orteguiano es primariamente la vida biográfica, la vida de cada cual en cuanto se está viviendo; vida es vivir la vida, y esta es la realidad radical en la que todo lo demás aparece. No se trata del hombre, dice Marías, ni del «yo», la «subjektividad». El hombre es una realidad que yo encuentro en mi vida (1973, 58). Por eso solo después de haber expuesto algunas de las características básicas de la vida, de no ser cosa, y por eso la dificultad de describirla con conceptos que están hechos para las cosas, puede pasar, es lógico que pase, un poco más adelante al hombre, porque al fin y al cabo está en una *antropología metafísica*, es decir, en un tratado del ser humano, del *anthropos*, palabra griega que significa ser humano.

Cuando hablamos del hombre, nos dice Marías, nos situamos en el punto de vista de las realidades *radicadas*, el hombre es una realidad que yo encuentro entre otras «en el ámbito o área de la realidad radical que es *mi vida*. En ella se constituyen todas las realidades efectivas» (1973, 77). El ser humano es algo que encontramos en nuestra vida y por eso es algo distinto de la vida porque está en el mundo, mientras la vida humana mía no se sitúa en el mundo, porque el mundo se da en ella: «el cosmos es algo que yo encuentro *en mi vida*» (p. 78). Una vez establecida esta diferencia, ya podemos aplicar al hombre muchas determinaciones: que es una cosa, que es un organismo, que es un animal. Pero en todos estos casos me estoy definiendo muy limitadamente, pues solo daré una definición adecuada cuando diga que el hombre que yo soy es el ser en el que acontece mi vida. En general,

ese ser lugar del acontecimiento de una vida humana es la mejor definición de hombre.

Para Marías la antropología verdaderamente metafísica es la teoría de la vida humana. Él no plantea una antropología filosófica, sino solo la metafísica, pero sospecho que la única antropología filosófica correcta es la metafísica, porque la verdadera filosofía, y sigue la noción fenomenológica de filosofía que Ortega expone en *Qué es filosofía*, sería la teoría de la vida humana; por eso dice: si volvemos al punto de vista rigurosamente filosófico, es decir, a la perspectiva de la realidad radical, si intentamos ver al hombre *desde la vida*, y concretamente desde mi vida, encontramos que esta acontece *como hombre*, en esa forma precisa que llamamos «humanidad». Por tanto, el hombre no es una cosa, un organismo o un animal, que obviamente también lo es, sino que es «previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*» (1973, 79).

Como se puede ver, Marías mantiene con gran coincidencia, incluso verbal, las tesis orteguianas y las husserlianas. Llega a decir incluso que en la realidad radical se «constituyen» todas las otras realidades. Luego el hombre, dice, es el modo como acontece la realidad radical, es pues una estructura de la vida radical. Precisamente esta frase es la que va a dar pie para seguir, ya que en el siguiente capítulo partirá de ese punto para llegar a la definición fundamental de *hombre como el conjunto de estructuras empíricas* con que se nos presenta la vida humana; como decía Ortega, aquel conjunto de realidades con que la vida humana que es cada cual tiene que contar, la forma concreta de la circunstancialidad.

Precisamente a explicar este punto o este resultado está dedicado ese capítulo que es el encargado de exponer el verdadero lugar de la antropología. La vida humana que soy yo tiene una estructura que descubro en mi propio análisis, esa estructura es necesaria y *a priori*, es decir, si faltara, mi vida no sería vida humana, y es lo que Marías dice que ha estudiado en otros libros, que son de metafísica y no de antropología; porque esa vida humana no es el hombre, por tanto, el estudio de mi vida no es antropología. Mantiene Marías la misma tesis que Husserl en relación con la antropología: puesto que el hombre es un objeto dado en la subjetividad trascendental, la fenomenología, que es exposición de la vida de la subjetividad trascendental, no puede ser antropología (resérvese, lector, para lo que diré luego). A continuación expone Marías algunas de las estructuras de la vida

radical, cuyo conjunto nos daría la estructura analítica de la vida humana, el ser un yo, la mismidad, la mundanidad, la corporalidad, temporalidad, la socialidad e historicidad, etc. Todas estas estructuras son previas a la vida individual, pero dadas, es decir, obtenidas por el análisis.

Pero si yo quiero contar la vida de alguien no me basta con estas categorías, porque esas estructuras son como lugares vacíos que tienen que llenarse, son solo la fórmula de cada uno. Pues bien, Marías se atribuye el haber descubierto el paso necesario para saltar de las categorías de la vida humana a la biografía de cada uno, y al resultado de ese tránsito llama Marías *estructura empírica*, a la que «pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos azarosos, casuales, fácticos de la vida [...], sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta» (p. 85; también Padilla 2007, 176 s.). Esa estructura no es necesaria a la vida humana, es decir, podría pensarse vida humana sin esas estructuras, pero le pertenecen *de hecho y además de una manera estable*. Por ejemplo, el envejecimiento es un hecho empírico pero no es un elemento de la estructura analítica, porque yo no descubro en el análisis de mi vida la necesidad del envejecimiento, puedo pensarme perfectamente sin envejecer. La estructura empírica es, pues, el modo como se realiza la estructura analítica: tomada globalmente es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana (p. 87). Los casos que pone Marías son muy interesantes, por ejemplo, el cuerpo. La corporeidad es una estructura analítica de la vida humana, pero que el cuerpo del hombre tenga los sentidos que tiene es una cuestión empírica, podríamos perfectamente tener otros sentidos, se nos pueden atrofiar algunos, por ejemplo, el olfato, etc. O la estatura de uno, o el peso, son todas estructuras empíricas, que por otro lado son elementos de mi biografía.

Ahora ya puede definir con más precisión al hombre: el hombre es el conjunto de estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana, en que acaece la vida humana, que es la única vida que conocemos. Pues bien, precisamente la antropología es la ciencia que estudia esta estructura empírica, porque la parte de la filosofía que estudia la teoría de la vida humana, de la realidad radical, no es en sentido estricto antropología sino metafísica.

No puedo entrar a estudiar detalladamente esta interesante teoría de Julián Marías, de la que he mostrado la ascendencia, primero, en Ortega y, a través de este, en Husserl. En principio parece que los valores topológicos en las tres son semejantes, aunque convendrá señalar algunas diferencias también relevantes. La primera es la de la relación entre la vida radical, «cuya estructura analiza la teoría dando lugar a una estructura analítica», y el ser humano, que no es la misma que se da entre la subjetividad trascendental y el humano en Husserl, o entre la realidad radical y el hombre en Ortega. Mientras en estos esa relación necesariamente tiene o muestra una tensión, que con pleno rigor debe ser llamada una *tensión dialéctica*, en Marías se da una pérdida de tensión, porque no hay ninguna dificultad en pasar de la vida radical al hombre; ambos se comportan como el género y la especie, de manera que, al centrarnos en la especie, no es necesario recuperar el género, porque ya se da por entendido. No es así, como veremos, en Husserl y en Ortega. En Husserl, y sospecho que también en Ortega, hay una tensión, que he llamado *dialéctica*, siguiendo a Eugen Fink, que proviene de que la subjetividad trascendental **es** el ser humano que soy yo, el hombre que yo soy. El humano, dice Husserl, es la autoobjetivación de la vida trascendental, es decir, una vida trascendental pero que aparece en el mundo como un objeto más.

Ortega se aproximaría a esta tesis desde dos vertientes; en primer lugar, hay que fijarse en que el yo que representa al hombre en la fórmula de «yo soy yo y mi circunstancia» es también yo, como el yo que representa a la vida radical. La vida radical soy yo, aunque a la vez —y aquí está la tensión—, soy también hombre, aunque yo en cuanto hombre no agote la totalidad del yo en cuanto vida radical, porque en esta se asienta también el mundo que es el repertorio de facilidades y obstáculos que el hombre encuentra, es decir, su circunstancia. En segundo lugar, también en Ortega, al menos, posiblemente a partir de la lectura que el filósofo madrileño hace de las *Méditations cartésiennes*⁴, lectura que está en la base de *El hombre y la gente*, el hombre se olvida de sí mismo, de que es vida radical, de manera

⁴ Este es el que se publicó en vida de Husserl y que manejaría Ortega, la traducción al francés de las *Cartesianische Meditationen*, que en alemán solo se publicaron póstumamente, en 1950, cuando se inició la edición de las obras de Husserl en la colección *Husserliana* y de la que van publicados a esta fecha, 2014, cuarenta y dos volúmenes. Las *Cartesianische Meditationen* son el primer volumen. Hay una traducción de J. Gaos y M. García-Baró, en F. C. E., de México, y otra de M. A. Presas, inicialmente en Ediciones Paulinas, actualmente en Editorial Tecnos, 3.ª edición 2008.

que termina viéndose desde los otros, proyectando sobre la vida radical categorías con las que vemos a los otros; es decir, la vida radical se esconde y olvida de sí misma en el hombre. No hay, por tanto, un paso directo entre la vida radical y el hombre. Precisamente la tensión de la vida trascendental que tiene que empezar por descubrirse en el hombre es la tensión misma del establecimiento de la filosofía, sin la cual no accedemos a un nivel filosófico. Esta tensión de la filosofía trascendental no aparece en la concepción que Marías tiene del doble humano.

Esa pérdida de tensión le lleva, por otro lado, a no terminar de pensar el concepto de hombre, porque el hombre no sería en sentido estricto —si es la estructura empírica—, lo propio de la estructura analítica; eso se da por supuesto, pero no es importante recuperar. Por ejemplo, si yo soy esencialmente intimidad —conocimiento de mí mismo—, el hombre, como estructura empírica podría ser descrito, debería incluso ser descrito, sin intimidad. Partiendo de aquí en Marías se echa de menos un hilo conductor preciso para descubrir la estructura empírica. De hecho, si se lee la *Antropología metafísica*, veríamos una considerable falta de precisión en qué aspectos pertenecen a la estructura empírica y cuáles a la analítica. De todas maneras, el esfuerzo teorizador y sistematizador de Julián Marías en este tema tan propio de la antropología filosófica hubiera merecido más atención por parte de los profesionales de la filosofía española y, en concreto, por parte de quienes se dedican a la antropología filosófica.

3.4. Mi visión de los dobles humanos

Cuando he expuesto algunos de los aspectos de la fenomenología de Husserl en relación con nuestro tema, me refería a que se trataba solo de una cara de la moneda. He aludido a la otra al enunciar que me parecía que en Marías se perdía una tensión existente en la filosofía trascendental. Esa tensión en la teoría de los dobles humanos es la otra cara, que, además, a mí me parece fundamental en la antropología filosófica. Precisamente la propuesta de Marías muestra su debilidad en que la parte más importante que define al ser humano —pues sin esa parte el humano no sería en ningún caso tal ser—, no es objeto de la antropología sino de la metafísica.

Ahí está la clave del problema. La antropología de Marías solo puede estudiar al ser humano en cuanto estructura empírica, pero no nos puede

decir cuál es el corazón o núcleo de esa estructura empírica solo por el cual ese ser humano es tal ser. Ahí se ve que Marías opera en la relación entre la estructura empírica, el hombre, y la analítica como si aquella fuera la especie y esta el género; se entiende que si yo describo la especie, doy por supuestos todos los pasos previos de los diversos géneros, por eso la ciencia de la especie no incorpora lo anterior, ni viceversa, porque ninguna lo necesita, lo da por supuesto.

En la fenomenología la situación es muy distinta; además es algo que hemos ido descubriendo en los últimos años. La fenomenología trascendental es un camino de ida —del ser humano empírico a la subjetividad trascendental—, y un camino de vuelta —de la subjetividad trascendental al humano empírico— al ser humano que tiene su verdad en la subjetividad trascendental⁵. De ahí la importante tesis del olvido, o de que el humano es la autoobjetivación de la subjetividad trascendental.

Esto tiene importantísimas consecuencias. El hecho de que el humano sea el ser abierto al mundo o a la comprensión del ser, hace que su presencia en el mundo no pueda ser clarificada como la presencia de una piedra o de un animal no humano, y que por tanto la *antropología filosófica no sea viable como ontología regional más que en una primera aproximación*, porque ese ser humano tiene como rasgo fundamental una intimidad que lleva como correlato la totalidad del mundo, es decir, todos los otros seres. Del ser humano, en una ontología regional, solo se pueden presentar rasgos diferenciadores en relación con otros seres, pero precisamente en ese momento olvidamos lo más importante de esos rasgos, su verdadero significado humano. Por eso la vuelta que en la fenomenología se hace de la subjetividad trascendental al humano es tan importante como el primer paso, porque *la subjetividad trascendental es el verdadero sentido del ser humano*. De manera que sin tener en cuenta ese sentido, sin tener en cuenta lo que verdaderamente es el ser humano, que es un ser que hace su vida, que crea su mundo, porque es un yo, jamás definiríamos al ser humano; este se nos escaparía y por tanto no haríamos verdadera antropología sino solo un sucedáneo. Estamos hablando de lo más humano del humano, que nunca podría dejar de ser estudiado por la antropología. En la dualidad

⁵ Este camino de ida y vuelta de la fenomenología, que funda precisamente el sentido de la antropología filosófica, es el tema de la segunda parte de mi libro *Fenomenología y antropología*, UNED/Lectour, 2005.

subjetividad trascendental/ser humano, o realidad radical/hombre, la segunda parte no puede prescindir de la primera, pues desaparecería. Más aún, la primera es la condición de posibilidad de la segunda. Eso es lo que queda oculto en la relación género/especie, donde no tiene sentido decir que el género es condición de posibilidad de la especie: para describir la especie no me hace falta recuperar el género. En consecuencia, desde la fenomenología solo podemos hacer antropología filosófica cuando hemos descubierto el verdadero sentido de la vida humana, y este es lo que en la fenomenología se entiende por subjetividad trascendental o en Ortega por el concepto de realidad radical.

Yo propondría, en resolución, una fórmula inversa a la de Marías. Si para Marías el hombre es la estructura empírica de la vida humana, yo diría que la vida humana, las categorías que explicitan su estructura analítica —es decir, necesaria o *a priori*—, son el corazón del ser humano, sus dimensiones básicas, sus condiciones de posibilidad, aquello sin lo que el humano no es tal. Esto quiere decir que lo trascendental, la subjetividad trascendental en la fenomenología —teniendo en cuenta su camino de ida y vuelta— no es una abstracción de la que podamos hablar al margen del ser humano. Lo trascendental es la irrenunciable e insuperable, y por eso absoluta, perspectiva egoica del ser humano, y eso es la vida radical, la vida humana, lo que, por otro lado, llama Fink la *constitución fundamental* [*Grundverfassung*] del ser humano, y que se explicitaría en la serie de categorías con que el propio Ortega, o el mismo Marías, describen la vida humana, y por tanto al ser humano.

Pero precisamente el que no concibamos la vida trascendental sino como vida humana o vida del ser humano que yo soy, nos da un hilo conductor para estudiar esa vida humana como ser humano. Así, esa primera antropología empieza por ser necesariamente antropología, porque tiene que estudiar la estructura de la vida humana, o las dimensiones básicas de la vida humana, por eso sería una *antropología fundamental*; su contenido es en mi opinión necesariamente una fenomenología de mi vida, porque en primera instancia no hay otro método posible para la antropología filosófica que la *autotestimonialidad*. Esa antropología fundamental, por otro lado, se ha de prolongar estudiando la forma en que esa vida humana se da, en que esas dimensiones básicas suceden. Y la vida humana, el ser humano, se da en la cultura. Entonces, la segunda parte de la antropología filosófica tiene que