

PRÓLOGO*

Antonio Ziri3n Quijano

Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico
azirionq@yahoo.com.mx

Es relativamente bien conocida la carta que Husserl le escribi3 desde Friburgo, en 1935, a Lucien L3vy-Bruhl para agradecerle el env3o de su obra recientemente publicada sobre la "mitolog3a de los primitivos" y contarle "qu3 problem3tica hab3a puesto en movimiento [L3vy-Bruhl], mediante sus fundamentales investigaciones, en m3 y en el contexto de mis estudios de largos a3os sobre la humanidad y el mundo circundante"¹. No parece, en cambio, que sea tan bien conocida la reacci3n que tuvo el gran etn3logo franc3s al leer la carta de Husserl. Seg3n relata Herbert Spiegelberg, despu3s de recibir la carta de Husserl, L3vy-Bruhl se la mostr3 a Aron Gurwitsch dici3ndole: "Expl3queme; no entiendo nada de esto". Quiz3 puede decirse que lo que no entendi3 L3vy-Bruhl lo puede entender ahora, as3 sea en t3rminos generales, cualquier estudiante de fenomenolog3a husserliana m3s o menos avanzado. Husserl resume en su carta, en forma muy condensada y en t3rminos bien conocidos para sus es-

* Pr3logo para el libro *Antropolog3a y fenomenolog3a* (tomo I), que re3ne los trabajos del Primer Encuentro de Antropolog3a y Fenomenolog3a en la Escuela Nacional de Antropolog3a e Historia, en la Ciudad de M3xico, 2011. Ver tambi3n, *infra*, el comentario de Javier San Mart3n, nota 1. Nota de los editores.

¹ Todas las citas que se hacen en este pr3logo de esta c3lebre carta est3n tomadas de su publicaci3n en la serie *Husserliana*, a saber, "Husserl an L3vy-Bruhl, 11.III.1935 (Durchschlag)" ["Husserl a L3vy-Bruhl, 11 marzo 1935 (copia)"], publicada en Edmund Husserl, *Briefwechsel (Husserliana: Edmund Husserl - Dokumente*, Tomo 3/I-X, herausgegeben von Karl Schuhmann, La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1994), tomo VII: Wissenschaftlerkorrespondenz ["Correspondencia con cient3ficos"], pp. 161-164. Todas las citas caen dentro de este breve rango de menos de cuatro p3ginas. Las traducciones son m3as.

tudiosos, lo esencial de la tarea de la fenomenología en relación con la constitución subjetiva de un mundo. Lo único peculiar, o singular, en ese resumen, es la relación en que pone esa problemática con el trabajo del antropólogo y, sobre todo, del etnólogo; muy concretamente, del etnólogo pionero que a los ojos de Husserl era Lévy-Bruhl, a quien le desea todavía muchos años de trabajo fructífero que terminen de consolidar el comienzo que sus obras significan. La incompreensión de Lévy-Bruhl es la incompreensión que se antoja llamar normal, corriente, habitual, de la fenomenología por parte del no avezado en ella, de quien no la ha conocido antes, de quien ha sabido de ella solamente de oídas. Y esto, desde luego, aún en nuestros días, en estos días en que es muy raro contar con un Gurwitsch que pueda reducir esa incompreensibilidad a términos más cotidianos. ¿Será que, como Husserl lo dice en la carta, verdaderamente la tarea de la fenomenología en cuanto ciencia consiste en convertir lo que es una obviedad (la relación en que se encuentra el hombre, o cualquiera de nosotros, con el mundo: "mundo y nosotros hombres en el mundo") en una incompreensibilidad, en un enigma, en un problema?

Las dificultades de la fenomenología son muchas. En parte se deben a lo que ya Husserl mismo señalaba como su principal dificultad, a saber, el carácter antinatural de la reducción fenomenológica. Esta reducción ha sido en efecto fuente de numerosos problemas —falsos y verdaderos— de distinta índole (metodológicos, epistemológicos, ontológicos, metafísicos...) y de muchas sutilezas o sutilidades. Otro motivo de dificultades (aunque también, por otro lado, de aclaraciones) es la gran cantidad de distinciones que hay que asimilar y tomar en cuenta ya desde los primeros momentos del acercamiento a la fenomenología —entre las cuales se encuentra, en primerísimo lugar, precisamente la distinción que aquella reducción fenomenológica trae consigo: la que hay entre una actitud natural y una actitud fenomenológica. Es fácil ver que todos estos obstáculos, y otros en que no hemos reparado, pueden cifrarse o resumirse, a fin de cuentas, en uno solo: la lejanía en que está el lenguaje de la fenomenología respecto del lenguaje de la vida cotidiana, el lenguaje del hombre de la calle. Por poner un solo ejemplo (que es por cierto central): parece sencillo decir, al enseñar fenomenología, que ésta se ocupa del sentido; pero no es nada fácil comprender lo que esta palabra significa en la fenomenología. El fenomenólogo sabe que todo en la vida (cotidiana o no cotidiana) es sentido. Tras un poco de familiarización en esta disciplina, esto puede resultar ya algo totalmen-

te obvio. Pero en la vida cotidiana, y en cualquier vida teórica que no se ocupe precisamente del sentido como tal, que no tome esta palabra como término técnico, el sentido resulta invisible, o “transparente”, como se dice en el lenguaje de la tecnología de nuestros días. En esta vida, justamente, no hablamos en términos de sentido. El fenomenólogo, o el antropólogo o el semiólogo que ya domina este lenguaje, encuentra muy natural hablar de creación de sentido, o de significado, y dice que esto es lo que ocurre en tal o cual coyuntura (pertenzca a la vida cotidiana o sea parte de un ritual, o de lo que sea). Pero la gente, que no habla de sentidos, sino de cosas —así como no dice que pasa al estado delta del cerebro, sino que se queda dormida; no que recibe un baño de rayos ultravioleta, sino que se pasea al sol, etc.—, no sabe qué entender cuando escucha al fenomenólogo y, sobre todo, no se percata de que con ese extraño lenguaje éste se refiere de hecho también a las realidades más concretas de la propia vida.

Caracterizar las dificultades del acercamiento a la fenomenología como dificultades de lenguaje corre el riesgo de emparejarla con el resto de las ciencias, todas las cuales crean sus propios lenguajes especiales, es decir, corre el riesgo de que se pierda de vista la peculiaridad o la especificidad de la problemática de la enseñanza y el aprendizaje de la fenomenología. Pero vale la pena hacerlo de todos modos porque suele ocurrir que sea el mismo fenomenólogo —que debería poder encargarse de facilitarle a la gente la entrada en la fenomenología— quien pierda de vista esa distancia entre el lenguaje cotidiano (o incluso el lenguaje científico no fenomenológico) y su propio lenguaje fenomenológico. La incompreensión de la incompreensión impide muchas veces su eliminación. A la fenomenología le ha faltado en muchas ocasiones espíritu didáctico, pedagógico. ¿Pudo Husserl darse cuenta de la incompreensión de Lévy-Bruhl?

En el centro del asunto estaba, aunque no de modo totalmente explícito, el tema de las relaciones entre la fenomenología y la antropología o la etnología. Pero este tema no es en absoluto sencillo o trivial. Si las relaciones entre la fenomenología y la psicología son tan complejas y tan difíciles de desentrañar que exigieron de Husserl una enorme cantidad de reflexión, mucho más lo serán las que pueden establecerse entre la fenomenología y la antropología, dado el carácter “más concreto” de esta última con respecto a la psicología. De este carácter se desprenden, como de todo lo concreto o incluso de lo que se acerca a ello, una serie casi inabarcable de diversificaciones, dimensiones o factores

que deben ser tomados en cuenta. Ya es suficientemente compleja la distinción fundamental (fenomenológicamente fundamental, pero también ya tradicionalmente asentada en el currículum de la enseñanza de la antropología) entre las dos vertientes de la antropología denominadas, una, *antropología física*, y la otra, *antropología cultural*... Pero hay que contar además, para complicar las cosas a un grado casi ya inanalizable, al lado de esas dos antropologías que serían ambas, pese a sus diferencias, "científicas", o mejor dicho, "ciencias del mundo", ciencias "de la actitud natural" (en el sentido al que Husserl se refiere en el § 1 de *Ideas I*), esa otra disciplina llamada, y a veces incluso mal llamada, *antropología filosófica*, la cual no puede dejar de ser ciencia del mundo (por ser ciencia del hombre, y siempre y cuando aceptemos que no puede haber hombre sin mundo), pero paradójicamente tampoco puede dejar de ser (al menos idealmente, o "en teoría") una ciencia cuya actitud filosófica la opone a la actitud natural —o, para no decirlo con ninguna palabra que connote ninguna lucha, conflicto o polémica, que la sitúa en una dimensión diferente a la "actitud natural". Esta pretensión de ser una disciplina filosófica del hombre, esto es, de ser una antropología propiamente dicha, sólo que con carácter filosófico, tendría que descubrir en el hombre, o pretender que las descubre, ciertas cualidades o propiedades que solamente pueden ser estudiadas o investigadas por la filosofía, y no por ninguna otra disciplina o ciencia no filosófica. Aquí está en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofía, de modo que el debate relativo a la posibilidad de una antropología filosófica es en cierta forma doble: por un lado está la cuestión misma de la filosofía, y por otro lado, pero en íntima conexión con el modo como esta cuestión se resuelva o se asuma, está la cuestión del sentido de una antropología filosófica, o sea, de una filosofía del hombre. ¿Por qué es posible, puede preguntarse, una filosofía del hombre y no, digamos, una filosofía de los mamíferos en general, o de los leones o de los plattelmintos? De modo que en el tema de la definición o caracterización de la antropología filosófica no está sólo en cuestión la esencia de la filosofía, sino también, y sobre todo, la de la esencia misma del hombre. Esto se puede apreciar también por otro aspecto de esta problemática.

Por "antropología filosófica" puede también entenderse, con no más que un uso levemente impropio de las palabras, no ya una filosofía del hombre, sino una filosofía de la ciencia antropológica, una filosofía de la antropología —y esto en todos los sentidos en que esta palabra se entienda, o más bien, en todas o

para todas las variantes posibles de antropologías (física, cultural o lo que sea), sin excluir a la “filosófica”. El papel o la función de la filosofía como filosofía de la antropología no sería distinto del que tiene, real o ideal, potencialmente, con respecto a cualquier otra disciplina científica. Aunque este papel se limite al de formular una discriminación, un deslinde o circunscripción de la disciplina, y no aspire al de una fundamentación conceptual, o esencial, o metodológica o epistemológica, su ejercicio requiere, en todo caso y de manera inexcusable, la posesión de cierta “idea del hombre”, sea que se la dé o se la intente dar a sí misma —fungiendo entonces, al menos en cierta medida, como antropología filosófica, como filosofía del hombre—, sea que tome esa idea del hombre de alguna otra “antropología” o del sentido común prefilosófico. Todo esto es posible. Naturalmente, una filosofía de la antropología que tomara su idea del hombre (y del hombre como objeto de estudio de una disciplina científica) del sentido común o de cualquier disciplina prefilosófica, apenas podría llamarse filosofía; pero también una filosofía de la antropología que tomara su idea del hombre enteramente de alguna otra antropología no filosófica, estaría renunciando, quizá fatalmente, quizá sólo parcial y más o menos inocuamente, a su carácter propio filosófico. Pues aunque no sea parte del trabajo filosófico desarrollar y cultivar un conocimiento del hombre en toda su realidad empírica, sí deberá reconocerse su competencia para lograr una visión esencial, ontológica, del hombre, es decir, de aquello que le da precisamente su ser humano. Así pues, se decida como se decida el problema de la antropología filosófica, es esta idea esencial del hombre lo que está en el fondo en cuestión, o mejor dicho, es ella la clave sobre la cual se han de debatir después las distintas nociones de antropología (física, cultural, filosófica...), y las distintas concepciones de sus relaciones con la filosofía... y con la fenomenología.

¿Pero qué asoma de todo esto, y en particular de esa última relación con la fenomenología que es nuestro problema inicial, en la carta de Husserl a Lévy-Bruhl?

Según lo afirma en la misma carta, Husserl invirtió varias semanas en leer “toda la serie de obras clásicas” acerca de la “mentalidad de los primitivos” que Lévy-Bruhl le había enviado. Son estas obras, pues, con toda probabilidad, las que contienen aquellas “fundamentales investigaciones” que pusieron en movimiento en Husserl, “no ahora por vez primera, pero en esta ocasión con una

particular intensidad”, la problemática sobre la cual le interesa contarle a Lévy-Bruhl en la carta.

Es indudable que sus obras sobre los primitivos deben valer en general como obras clásicas fundamentales de una etnología rigurosamente científica. En un dominio grande y particularmente importante se ha hecho visible la posibilidad y necesidad incondicionada de una antropología puramente científico-espiritual —o sea, como también podría decir, de la psicología pura, que no trata a los hombres como objetos de la naturaleza, no psicofísicamente en el universo de las realidades espacio-temporales (en la espacio-temporalidad objetiva, científico-natural), sino que los considera como personas, como sujetos de conciencia, tal como ellos mismos se hallan y se nombran con los pronombres personales. Al decir “yo” y “nosotros”, se hallan ellos como miembros de familias, de asociaciones, de socialidades, viviendo como “unos con otros”, actuando en y padeciendo por *su* mundo —el mundo que para ellos tiene sentido y realidad a partir de su vida intencional, de su experimentar, pensar, valorar.

Curiosamente, la antropología no se distingue aquí, como en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* que antes citamos, de la psicología. Quizá Husserl teme sutilizar demasiado y deja a un lado, como cuestión secundaria, la asunción en la antropología de la composición dual del hombre (psique o alma, por un lado, y cuerpo, por el otro), frente a la limitación de la psicología al solo lado psíquico. En todo caso, lo que sin duda adquiere en este pasaje de la carta mucha significación es la posibilidad, que Husserl precisamente ha visto desarrollada en las obras de Lévy-Bruhl, de que esta disciplina antropológica adopte la actitud que en otras obras ha denominado “personalista”, y trate y estudie desde ella a su objeto de estudio, que sólo de ese modo deja de ser visto como un objeto natural más, como una realidad espacio-temporal sometida a causalidad dentro del universo de la naturaleza, según la consideración determinada por la actitud contraria, la “naturalista”, y pasa a ser precisamente comprendido como “persona”, que es lo que él mismo es para sí mismo y para sus semejantes. Esta “actitud personalista” es fundamental —y metodológicamente clave— en cualquier antropología que no sea la puramente “física”, sin importar el grado de evolución o de “progreso” de una cultura o de una civilización. Sólo desde la persona, desde el sujeto y sus rendimientos intencionales, constitutivos, pueden considerarse cualesquiera factores “objetivos”, y en última instancia el mundo circundante individual y luego comunitario, nacional, supranacional, epocal. “Naturalmente sabíamos desde hace tiempo que cada hombre tiene su ‘representación del mundo’, que cada nación, cada círculo cultural supranacional vive por decirlo así en otro mundo en cuanto su mundo circundante, y así a su vez toda época histórica en el suyo.” Pero frente a la cerrazón que esta ten-

dencia "subjetivista" podría hacer sospechar, frente a la supuesta clausura de los diferentes mundos circundantes o representaciones de mundo, Husserl destaca la posibilidad de la apertura que se ha puesto ya de manifiesto en la investigación de Lévy-Bruhl:

Pero frente a esta generalidad vacía, su obra y su tema magnífico nos ha hecho sensible algo impresionantemente nuevo: a saber, que es una gran tarea, posible y de la mayor importancia, "empatizarnos" en una humanidad que vive en una socialidad generativa viva cerrada, y comprenderla como teniendo el mundo en su vida socialmente unitaria y a partir de ella, el mundo que para ella no es "representación del mundo", sino el mundo *para ella* realmente existente. Así aprendemos a apercebir, a identificar, a pensar sus formas, o sea su lógica así como su ontología, las de su mundo circundante con las correspondientes categorías.

La gran enseñanza de una investigación similar no es por ende el hallazgo de unos mundos (o culturas) más o menos primitivos en relación con el "nuestro" o el del antropólogo, ni la propuesta de la escala que puede permitir esa valoración relativa, sino la mera posibilidad de una penetración empática del alcance que aquí se le atribuye en principio. No deja de tener una enorme importancia histórica la posibilidad de caracterizar unos pueblos "sin historia". Y el antropólogo puede incluso valerse de esta circunstancia para enfocar mejor su estudio: "La 'falta de historia' de los primitivos impide que nos hundamos en el mar de las tradiciones culturales históricas, documentos, guerras, políticas, etc., y que perdamos de vista en ellos esta correlación concreta de vida puramente espiritual y el mundo circundante como su formación de validez y no la convirtamos por ello tampoco en tema científico". Es realmente secundario que Husserl dé o no por buena esa caracterización de "primitivos". Independientemente de que haya manera fenomenológicamente de justificarla o de suplirla por otra categoría acaso más adecuada, lo que importa es la posibilidad de un estudio antropológico fenomenológicamente sancionado, por decirlo así, de una humanidad en cualquier sentido "diferente", "otra", que vive en condiciones culturales propias y ajenas a las "nuestras", por medio de una "empatía" que en todo caso garantiza la suficiente igualdad como para permitirnos su comprensión: la comprensión de esa humanidad otra. Por ello, Husserl puede en seguida afirmar:

es patente que ahora las mismas tareas tienen que surgir para todas las humanidades que nos sean accesibles, vivientes en clausura —y por cierto también para aquellas humanidades cuya vida comunitaria cerrada no consiste en un estancamiento carente de historia (como una vida que sólo es presente fluyente), sino en una vida propiamente histórica, que como tal tiene futuro nacional y quiere constantemente futuro. Una socialidad semejante no tiene según ello un mundo circun-

dante por así decir fijo, sino un mundo que en parte tiene futuro realizado (“pasado” nacional), en parte futuro apenas por realizar, como futuro que se habrá de configurar según metas nacionales. Esto lleva, pues, a la problemática general de la historia —a la psicología del espíritu histórico en todas sus configuraciones y relatividades posibles (nación y construcción interna de la nación a partir de comunidades sociales particulares, por otro lado el tipo de la sobrenación como socialidad de naciones, etc.). Para una comunidad histórica tendríamos, pues, como para los primitivos, el problema como problema correlativo: la unidad de una vida nacional cerrada y el mundo que es ahí para la nación concreto pleno de vida y para ella real, con su tipología estructural. Igualmente para un nexo de naciones y la unidad más alta “supranación” (Europa, o, p.ej., por otro lado, China), además por así decir la lógica, la ontología de las humanidades y mundos circundantes correspondientes. Las tareas son ante todo concretamente históricas para las naciones y supranaciones fácticamente conocidas, luego también psicológicamente generales —en el sentido de una psicología interna pura de las concreciones, para la cual hay que crear primero la metodología. Pero veo abierto un primer comienzo por su obra fundamental.

Se ve así que lo que se hace valer para las sociedades “primitivas” se hace valer también para las sociedades y naciones históricas (es decir, aquellas en que ha surgido y se ha puesto en práctica eso que aquí se llama “espíritu histórico”), e incluso para las que aquí se llaman “supranaciones” (en un sentido insuficientemente definido pero claramente comprensible); pero en particular igualmente para las contemporáneas que para las ya pasadas, para la europea (o europeas) que para las no europeas, en el sentido especial que Husserl le da a este término —y en el cual no abunda en la carta. Lo decisivo es en todo caso que se trate de comunidades de cualquier nivel en las que se dé una correlación específica (y ciertamente única, aunque esto tampoco quede explicitado en la carta) entre vida subjetiva y mundo circundante.

La consideración metodológicamente deliberada de esta correlación en el trabajo antropológico o etnológico concreto es lo que le daría a éste carácter y sentido fenomenológico. Esta consideración sólo aparentemente, y debido a un malentendido en que por desgracia es demasiado fácil caer, podría conducir a un relativismo en sentido teórico (llámese “relativismo cultural” o “histórico” o de cualquier otra manera). Comprender y asumir todas las “configuraciones y relatividades posibles” del “espíritu histórico” como formas concretas de correlación intencional entre un grupo históricamente unificado de personas y su mundo circundante, más bien asegura la objetividad de la empresa etnológico-fenomenológica. Sólo fenomenológicamente puede deshacerse la aparente contradicción implícita en esa idea de un mundo circundante que es sólo relativo a determinada comunidad (y como tal una mera “representación del mundo”) pero que para ella es el único mundo real —el cual no coincide, claro está, con los otros múltiples posibles “mundos reales” que son correlatos de otras múlti-

ples comunidades. Pues sólo la fenomenología, en efecto, puede poner de manifiesto, a la vez, las actitudes, funciones, operaciones, vivencias subjetivas en que se constituyen esos mundos "relativos" (relativos a naciones, culturas, comunidades, y también a fin de cuentas a individuos), y aquellas en que se constituye, idealmente para los mismos sujetos, el mundo en común, el mundo único, el mundo para todos. A esta problemática alude también Husserl en su carta, como se ve en la transcripción del siguiente fragmento, en el cual se destaca ante todo el punto de vista que permite superar todo acoso de relativismo: el punto de vista trascendental.

En la situación presente del trabajo incesante de mi vida tiene para mí esta perspectiva el mayor interés, porque yo he planteado hace ya muchos años el problema de la correlación nosotros y mundo circundante como "fenomenológico-trascendental" en atención a los posibles múltiples "nosotros", y por cierto referido retrospectivamente en última instancia al problema del ego absoluto. Pues en el horizonte de conciencia de este ego todas las socialidades y sus mundos circundantes relativos han construido sentido y validez y los construyen siempre de nuevo en la mudanza. Creo poder estar seguro de que por esta vía de una analítica intencional ya ampliamente trabajada, el relativismo histórico mantiene su derecho indudable —como hecho antropológico—, pero que la antropología, como toda ciencia positiva, y también la *universitas* de ésta, es la primera palabra del conocimiento —del conocimiento científico—, pero no es la última. La ciencia positiva es ciencia consecuentemente objetiva, es ciencia en la obviedad del ser del mundo objetivo y del ser humano como existencia real en el mundo. La fenomenología trascendental es ciencia radical y consecuente de la subjetividad, de la que en última instancia constituye mundo en sí. Con otras palabras, ella es la ciencia que descubre la *obviedad universal* "mundo y nosotros hombres en el mundo" como *incomprensibilidad*, por ello como enigma, como problema, y lo hace científicamente comprensible de la única manera posible del autoexamen radical.

La misma antropología cultural o espiritual (ciencia del espíritu), cuya actitud personalista le permite adoptar la perspectiva más justa ante su objeto al considerarlo como persona —frente a la antropología física o natural (ciencia de la naturaleza), que lo considera solamente como un organismo de cierto grado de sofisticación—, y que puede incluso adquirir carácter fenomenológico al mirar a esa persona como polo subjetivo de una intencionalidad constituyente de mundos, tiene entonces que verse superada por la fenomenología trascendental, dueña del único punto de vista que puede trascender efectivamente todas las correlaciones "persona-mundo" fácticamente conformadas. Pero esto significa, en efecto, que la fenomenología trascendental no es ella misma ninguna antropología —o que, si lo es, o si puede en algún sentido entenderse que lo

sea, lo es sólo por una suerte de “aplicación” que queda normalmente escondida en virtud de su “obviedad”. El rechazo de Husserl a considerar a la fenomenología trascendental como una antropología (siquiera como una antropología “filosófica”) no es ningún capricho. El “ego absoluto” al que la carta a Lévy-Bruhl se refiere, el “sujeto trascendental” cuyas estructuras de conciencia investiga la fenomenología trascendental, no es el hombre ni es el sujeto de ninguna especie animal conocida sobre la Tierra o por conocer fuera de ella. La reducción fenomenológica-trascendental ha puesto entre paréntesis precisamente cualquier vinculación real (metafísica, diríamos) con cualquier mundo objetivo, real (espacio-temporal), con cualquier naturaleza generadora de organismos y de especies. Naturalmente, la fenomenología y la antropología y cualquier otra ciencia es hecha por hombres, y sólo de los hombres sabemos que poseen todos los atributos que a ellos les permiten, entre muchas otras cosas, cultivar la ciencia y la filosofía e interrogarse por el modo como el mundo se constituye en ellos y ante ellos en una peculiar y singular correlación intencional. Sólo con otros hombres hablamos, sólo leemos lo que otros hombres han escrito, sólo para otros hombres escribimos nosotros y sólo de otros hombres esperamos ser comprendidos. Pero todo esto es un hecho contingente. Bien podría ocurrir de otro modo. No es imposible (esencialmente) que hubiera sobre la Tierra dos o tres distintas especies no humanas con un nivel de racionalidad (e irracionalidad) que les permitiera tener comunicación y todo tipo de trato, aun científico y filosófico, con la especie humana y también unas con otras. No es tampoco imposible que lleguemos a descubrir eso que se llama “vida inteligente” en algún otro planeta, o que esa “vida” nos descubra primero a nosotros hombres, y que entremos en contacto y comercio con ella. En cualquiera de esos casos, el sentido de “nosotros” podría sin duda ampliarse para comprender también a esos otros nuestros “semejantes” no humanos, o al menos diversificarse de tal modo que nos comprendiera o bien sólo a nosotros o bien a nosotros más aquellos otros. La indagación científica de esas otras posibles especies (terricolas o extraterricolas), de las personas en ellas y de sus maneras peculiares de constituir mundos circundantes como mundos reales, de crear y crearse cultura, no podría llamarse *antropología* salvo por un grueso equívoco o por una ampliación exagerada del sentido del término. Pero la fenomenología trascendental es por principio aplicable, *mutatis mutandis*, a esas otras especies “inteligentes” o “racionales”, del mismo modo que es ya aplica-

ble, *mutatis mutandis*, a todos los sujetos de todas las especies animales existentes —y a Dios mismo, aunque probablemente éste no podría contarse entre ellas. La subjetividad trascendental 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. Estos casos fácticos, o, en términos eidéticos, esta posibilidad esencial, tiene tanta importancia justamente para los que somos miembros de esta especie, que Husserl mismo dedicó a ella vastas investigaciones y en muchas ocasiones escribió como si ella fuera la única posibilidad de objetivación o mundanización que valiera la pena tomar en cuenta. Lo cual se comprende por las razones prácticas a que ya aludimos, pero no altera en absoluto las cuestiones de principio. Y se desprende precisamente de los principios el que la fenomenología no haya de quedar ligada a la conformación psicofísica o natural de ninguna especie, y por ende tampoco a la de la humana. Y tampoco a la particular, o específica, manera humana de crear cultura o de humanizar el mundo. La científicidad de la fenomenología es radical, y uno de los significados de esta radicalidad estriba en desligarse de antemano de todo condicionamiento fáctico, práctico, contingente.

Es una científicidad novedosa merced a este radicalismo, que discurre como una analítica sistemática que muestra sistemáticamente el ABC y la gramática elemental de la formación de “objetos” como unidades de validez, de multiplicidades de objetos e infinitudes como “mundos” válidos para sujetos dadores de sentido, y por ello como una filosofía que asciende desde abajo a las alturas.

Con ello culmina el mensaje principal de la carta a Lévy-Bruhl. En las investigaciones empíricas del etnólogo francés, Husserl percibe una intención metodológica expresamente reconocida y sancionada por la fenomenología: la consideración de la vida (humana, en estos casos paradigmáticos tan caros a los humanos) como vida que se desenvuelve en la correlación constitutiva “subjetividad personal-mundo circundante”. Cree entonces posible arrimar esas investigaciones al cauce del movimiento fenomenológico fundado por él. Con ello, está por un lado dando entre líneas una clave no sólo para la lectura de unas investigaciones etnológicas ya realizadas, sino para la orientación de toda investigación antropológica futura. Por otro lado, está dando testimonio de la posibilidad de que la fenomenología trascendental misma acoja los hilos conductores (objetivos, ontológicos) que le brindan esas mismas investigaciones etnoló-

gicas. Es innegable que aquella clave tendría que ser desenvuelta y enriquecida con un conocimiento mucho más detallado, por parte del antropólogo, de los análisis fenomenológicos ya realizados o en trance de realización. Y es también indudable que la fenomenología puede siempre seguir nutriéndose en los estudios antropológicos de esa índole de “hilos conductores” que le permitan movilizar sus propias investigaciones en ciertos rumbos o dimensiones antes ignorados.

Es accidental que el mensaje contenido en la carta haya sido bien o mal comprendido por su destinatario. La antropología misma, en sus distintas vertientes y modalidades, no suele detenerse, más que ocasionalmente y por excepción, a reflexionar sobre la virtualidad de las claves que puede aportarle una disciplina tan exigente como la fenomenología trascendental husserliana. Y mucho menos a esperar de ella una fundamentación en toda forma, conforme a la aspiración última de la fenomenología —una fundamentación que, dicho sea de paso, no se efectuaría de otra manera que mediante una inserción paulatina, pero cada vez más decidida, de las claves fenomenológicas del tipo de la que se ofrece en la carta reseñada. Pero también es cierto, por otro lado, que la fenomenología no suele recoger con la asiduidad debida, ni aprovechar en su trabajo, los hilos conductores que le brindan las investigaciones antropológicas contemporáneas.

Han de ser por ello siempre bienvenidos unos trabajos que contribuyen a aclarar, para la antropología viva, el sentido de aquellas posibles claves fenomenológicas, y para la fenomenología en marcha, el sentido y la existencia misma de aquellos hilos conductores necesariamente presentes en el trabajo antropológico. Se dan con ello pasos ciertos hacia la dificultosa erección de una antropología verdaderamente fenomenológica y de una fenomenología que no ignora las ciencias “de su tiempo”, sino que las sabe aprovechar sin traicionarse a sí misma.

Antonio Ziri3n Quijano

Enero 2012