

Reflexiones sobre el concepto de antropología filosófica

Fernando Peligero Escudero

1. El sentido de la antropología filosófica

El término de antropología posee dos significados diferentes. En un sentido inusual, pero originario, significa el «logos» del «anthropos». En su sentido habitual, designa un conjunto de ciencias, que, a pesar de coincidir en tener al hombre por objeto de estudio, difieren en el aspecto desde el que lo investigan y en los métodos utilizados. El primero de estos dos significados goza de primacía sobre el segundo, puesto que la antropología, en calidad de disciplina científica, presupone el logos humano en su acepción objetiva, del mismo modo que la cosmología cuenta con la existencia del logos en la naturaleza o la teología con el logos divino. Pero, a diferencia de estas dos disciplinas, la antropología es una disciplina rigurosamente «tauto-lógica», porque en ella el logos humano se las ve consigo mismo.

En relación con el segundo significado es frecuente en nuestros días considerar a la antropología filosófica como un saber interdisciplinar, es decir, como un conjunto de saberes o de ciencias diferentes. Sería algo así como el gran receptáculo o la síntesis superior, en la que entrarían en conexión y articulación los resultados generales obtenidos en cada rama antropológica concreta. La antropología filosófica estaría constituida, en este caso, por la totalidad de ciencias que estudian al hombre bajo un aspecto determinado. La cuestión estriba en discernir si la antropología filosófica es «una totalidad de ciencias» o «una ciencia de totalidad».

Hay, por lo tanto, sobre este problema dos tesis plenamente diferenciadas. La primera afirma que la antropología filosófica consiste en una totalidad de ciencias: en todas las ciencias que versan sobre el hombre en alguno de sus aspectos. La segunda sostiene que es una ciencia que trata del hombre como un fenómeno unitario, es decir, como totalidad.

Los partidarios de la primera tesis, de gran aceptación en la actualidad, se inspiran

¹ Mauss (Marcel), *Sociologie et anthropologie*. París, Presses Universitaires de France, 1968, p. 28.

en la concepción antropológica de Marcel Mauss. En efecto, el antropólogo francés ya afirmó que «la sociología, como la psicología *humana*, forma parte de esa parte de la biología que es la antropología, es decir, el conjunto de todas las ciencias que se ocupan del hombre como ser vivo, consciente y sociable»¹. En esta definición de la antropología hay que subrayar, en primer lugar, que se considera a la antropología, integrada por la sociología y por la psicología, como una parte de la biología; en segundo lugar, que se toma a la antropología como un conjunto de múltiples ciencias; y, en tercer lugar, que, subyacente a esta concepción, está la interpretación del hombre como mera suma de sus diferentes aspectos.

La concepción de Mauss, sin embargo, no esclarece suficientemente lo que el hombre es. Definirlo como ser vivo, consciente y sociable no es dar una definición completa del hombre, porque también el animal reúne estas tres características en mayor o menor grado. De modo semejante podría decirse de él que es un ser viviente, consciente y sociable, puesto que es un ser dotado de vida, posee un cierto grado de conciencia y vive normalmente asociado.

Por otra parte, la antropología, según Mauss, es una parte de la biología. Si por antropología se entendiera exclusivamente la antropología física, llevaría razón el pensador francés. Pero por encima de la antropología física, está la antropología filosófica, la cual no es una rama de la biología. La antropología física y la antropología filosófica tienen una identidad formal en su pregunta fundamental «qué es el hombre y cuál es su puesto en el Cosmos»; pero tras esta identidad formal se esconde una distinción material que hace que ambas no se confundan. La antropología física se pregunta por el ser natural del hombre; la antropología filosófica se interroga por la esencia del hombre. Ello implica que debe abandonar los métodos experimentales de aquella y adoptar sus propios métodos filosóficos. La antropología física es una parte de la biología, pero la antropología filosófica, aún estando en estrecha conexión con ella, es una disciplina autónoma.

Por último, si la antropología filosófica estuviera constituida por la suma de disciplinas que se ocupan del hombre, implícitamente se estaría admitiendo que el hombre es la *suma* de sus diversos aspectos. Pero en este caso, se caería en el prejuicio de admitir que el todo es desde un punto de vista cualitativo también la mera suma de sus partes. Sin embargo, la equivalencia cuantitativa no es una equivalencia cualitativa. Si así fuera, para conocer un todo habría que conocer previamente sus partes y, después, sumarlas o reunir las. La *Gestaltpsychologie* ha demostrado que percibimos totalidades y que, para ello, no es necesaria la sensación previa de cada una de sus partes. Por ejemplo, según el matemático o cuantitativista, ver un panorama equivaldría a ver cada una de sus partes y, después, su suma. Está claro, como afirma Kant, que ello sería una «tarea infinita», ya que supondría un regreso al infinito. (Cada

una de las partes, a su vez, constituiría un todo divisible en partes, las cuales, por otro lado, serían todos divisibles en partes y, así, *in infinitum*). Pero, además, no habría memoria humana capaz de retener la multitud de átomos en que se subdividiría cada todo. Dado que el todo no es cualitativamente la suma de las partes y que el conocimiento del todo no es el conocimiento de la suma de las partes, hay que concluir que la antropología filosófica no es la suma de las diversas disciplinas que versan sobre el hombre.

Puesto que al hombre no sólo le es posible sino natural tener un conocimiento del todo anterior al conocimiento de las partes, puede tener un conocimiento de sí mismo que no está indefinidamente aplazado, es decir, un conocimiento de sí mismo como totalidad. Esta posibilidad se le convierte en necesidad tan pronto como repara en que no puede dejar de actuar y que, por lo tanto, necesita una imagen o concepción previa de sí mismo. Aunque esta imagen o concepción de sí mismo como totalidad no necesite en rigor ser filosófica, es indudable que todo tratamiento filosófico del hombre eleva dicha concepción a un sistema organizado de conocimientos y a un nivel científico.

Tampoco la antropología filosófica puede ser una antropología integral, si por tal se entiende el conjunto de todas las ciencias positivas que versan sobre el hombre. Ello supondría negarle a la antropología filosófica toda posibilidad, ya que lo que caracteriza a una ciencia, sea o no filosófica, es la unidad de perspectiva desde la que enfoca su objeto. Si esta unidad se rompiera, surgirían múltiples ciencias, pero desaparecería la posibilidad misma de la antropología filosófica. Por consiguiente, en ningún caso puede ser interpretada como un «conjunto de saberes».

Por último, la antropología filosófica tampoco es el estudio del origen, de la historia y del contenido de la cultura. Ello es tarea de la antropología cultural. Y una antropología cultural que no esté fundamentada en una antropología filosófica olvida el ser del hombre, ya que la cultura, por ser un producto de la conciencia, remite al estudio del ser de la conciencia humana.

En conclusión, la antropología filosófica ni es una ciencia que estudie *in concreto* el origen, la historia y el contenido de la cultura, ni un conjunto de ciencias, sino una sola ciencia que trata del hombre como un fenómeno unitario.

2. El carácter filosófico de la antropología filosófica

Hemos expuesto en el epígrafe anterior la idea de una disciplina que versa sobre el hombre como fenómeno unitario, esto es, como totalidad. A esta ciencia la denomina-

mos antropología filosófica. Pero, ¿en qué consiste el carácter filosófico de la ciencia que estudia al hombre como totalidad?

Plantear este interrogante supone admitir previamente la existencia de la antropología filosófica. Dos son, por consiguiente, las cuestiones que en el presente epígrafe vamos a plantear: en primer lugar, el problema de la existencia de la antropología filosófica; en segundo lugar, la cuestión de su especificidad filosófica.

Respecto del problema de la existencia de la antropología filosófica, existen en el pensamiento contemporáneo las dos soluciones: la que niega su posibilidad y la que aboga en favor de su existencia. Veamos algunos representantes de ambas y las razones que unos y otros aportan.

Desde diferentes postulados, Heidegger y Lothar niegan la viabilidad de la antropología filosófica. Por el contrario, Scheler y Gouliane son partidarios de su existencia.

En su obra *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger somete a crítica la idea de una antropología filosófica. Intenta mostrar su inviabilidad en base a los siguientes argumentos:

En primer lugar, puesto que la antropología filosófica sería una reflexión del hombre en sus aspectos somático, biológico y psicológico, las diversas ciencias que versan sobre él en alguno de sus aspectos (como la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo), deberían integrarse en ella. Ahora bien, si la antropología filosófica se constituyese según esta interpretación, su idea se haría tan amplia que quedaría perdida en «la más completa indeterminación».

En segundo lugar, la antropología filosófica podría ser concebida como una sistematización o síntesis de los resultados de las ciencias positivas que versan sobre el hombre, lograda por un proceso de generalización. Pero si se afirma que lo que convierte en filosófica a la antropología es su mayor grado de generalización respecto de las ciencias particulares que estudian al hombre, surge la cuestión de cuál es el grado de generalización en que termina el conocimiento científico y cuál es aquél en que empieza el conocimiento filosófico.

En tercer lugar, la antropología filosófica también podría ser entendida bien como una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías regionales, bien como una disciplina que investiga el fin o el punto de partida de la filosofía. Estas dos posibilidades diferentes de ser concebida muestran la imprecisión de su idea.

Tras el análisis realizado, el pensador alemán llega a la siguiente conclusión: «Así pues, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica demuestra no sólo su imprecisión y límites internos, sino que evidencia, sobre todo, que falta en general la base y el marco para un planteamiento fundamental de su esencia»².

En resumen, la tesis de Heidegger consiste en negar que la idea de la antropología

² Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, Friedrich Cohen, 1929, p. 204.

filosófica sea viable, porque ni puede ser entendida como el lugar en que convergen las diversas ciencias que estudian al hombre, ni como una disciplina que por un proceso de generalización ofrezca la síntesis de los resultados logrados por las ciencias que se ocupan del hombre, ni como una ontología regional que, en coordinación con las demás ontologías regionales, aborde el tema de la esencia del hombre diferenciándolo de la planta, del animal y de las restantes regiones del ente.

¿Significa todo ello que Heidegger se despreocupa del tema del hombre y niega que pueda ser objeto de un análisis filosófico? Aunque a ello parezca inducir lo expuesto hasta aquí, sin embargo, nada más contrario al pensamiento del filósofo germano. La disciplina que analiza al ser humano como «ser ahí» es una ontología fundamental. Pero, ¿por qué el estudio filosófico del ser del hombre debe plasmarse en una ontología fundamental y no en una antropología filosófica? Para el filósofo de la existencia, la razón estriba en que antes de contestar a la pregunta por el sentido del ser en general hay que retrotraerse a su fundamento, es decir, al análisis del ser del hombre. La ontología fundamental que revela la constitución del ser-ahí es, pues, el fundamento de la posibilidad de la metafísica^{3, 4}. En realidad, la ontología fundamental, que Heidegger propone, es una antropología filosófica de carácter metafísico, desarrollada como paso previo para la constitución de una metafísica general⁵ y no como el mero lugar de convergencia de las ciencias particulares, que tienen al hombre como objeto, o como una síntesis generalizadora de los resultados de estas ciencias.

Sobre los supuestos del pensamiento de Marx para quien no es la conciencia la que determina el ser del hombre, sino el ser social de éste quien determina su conciencia⁶, Lothar niega la posibilidad de una disciplina filosófica que aborde al hombre en sus elementos simples y primarios⁷. La auténtica realidad humana estaría constituida por un conjunto de relaciones sociales, cuyo estudio pertenecería exclusivamente a la antropología social.

Después de haber expuesto estas dos posiciones que niegan *ad pedem litterae* la posibilidad de la antropología filosófica, analicemos otras dos que, desde el marxismo y la fenomenología, abogan en favor de su existencia.

En su obra *El marxismo ante el hombre*, Gouliane pretende fundar una antropología filosófica sobre la base de la dialéctica marxista. Afirma textualmente: «La antropología filosófica nos ofrece también la ocasión de probar *la necesidad y la eficiencia de la dialéctica marxista* en problemas para los cuales determinadas mentalidades no vacilan en proponer alternativamente soluciones extremas y opuestas. En nuestra opinión, es posible hablar de una concepción dialéctica de la antropología filosófica»⁸.

Tres son, según este autor, los tipos de antropología que, aunque diferentes, están en mutua relación: la antropología biológica, la antropología social y la antropología filosófica.

³ «Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik —die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament— gelegt werden soll, heisst sie Fundamentalontologie. Im Gehalt dieses Titels ist das Problem der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingeschlossen». *Op. cit.*, p. 222.

⁴ «Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgangige angemessene Explication eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins». Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, p. 7.

⁵ «Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins». Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. *Op. cit.*, p. 222.

⁶ «Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt». Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Obras Completas. Vol. 13. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlín, 1969, p. 9.

⁷ Lothar, *Philosophische Anthropologie und psychologische Kriegführung*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlín, 1960, pp. 261-279.

⁸ Gouliane (C.I.), *El marxismo ante el hombre*. Trad. de E. Molina. Barcelona, Editorial Fontanella, 1970, p. 17.

⁹ *Op. cit.*, p. 25.

La antropología filosófica es concebida por este pensador como una síntesis de los resultados de las ciencias particulares que versan sobre el hombre y de los obtenidos por las restantes disciplinas filosóficas, síntesis lograda por un proceso generalizador⁹. La antropología filosófica sería el lugar de encuentro de las diversas disciplinas que estudian al hombre bajo una u otra de sus facetas.

La concepción de Gouliane es más afortunada por su intento de fundar una antropología filosófica que por el modo concreto en que procura llevarla a cabo. A su idea de la antropología filosófica como síntesis generalizadora de los resultados de las restantes ciencias (ya positivas, ya filosóficas) que estudian al hombre, se le podría oponer, junto a las objeciones ya formuladas por Heidegger, esta nueva refutación: esta tarea sería irrealizable porque, de un lado, las ciencias que estudian al hombre están en constante progreso en lo que concierne a sus hallazgos; de otro lado, porque están surgiendo nuevas ciencias sobre el hombre que aún se encuentran en estado embrionario. La antropología filosófica como síntesis generalizadora tendría un carácter «permanentemente provisorio».

Otra tesis que afirma no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de una antropología filosófica es la de Max Scheler. Con gran penetración afirma que «no hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica»¹⁰. Por esta disciplina entiende el filósofo alemán una ciencia fundamental que estudia tanto la esencia del hombre, comparándola con las demás formas vivientes, como también su origen y las fuerzas que lo mueven a actuar. De un lado, apunta claramente a la necesidad que nuestro tiempo tiene de elaborar una antropología filosófica; de otro lado, señala el camino para realizar esta elaboración.

Ahora bien, ¿cuáles son las razones que justifican un estudio filosófico del hombre?, es decir, ¿cuáles son las notas que hace a la antropología constituirse en antropología filosófica?

La respuesta a este interrogante sólo puede darse si previamente se determinan los rasgos esenciales del saber filosófico. Únicamente tras haber esclarecido la esencia del saber filosófico, se puede investigar si hay un saber antropológico que responda al título de filosófico.

Pero he aquí, como ha afirmado el Profesor Millán Puelles, que cada una de las definiciones de la filosofía que se han intentado no sólo difiere de las demás, sino que intenta ser tenida por exclusiva. La salida más fácil de proceder ante la situación que origina este problema es caer en el escepticismo. Sin embargo, esta actitud olvida que no puede haber un auténtico antagonismo si no hay una esencial coincidencia en el objetivo que se persigue. En efecto, un sistema filosófico critica a otro bien por falta de radicalidad, bien por falta de universalidad. Ello tiene su razón de ser en que cada

¹⁰ Scheler (Max), *La idea del hombre y la historia*. Trad. de J.J. Oliveira. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1969, p. 9.

sistema filosófico intenta dar una visión de la realidad entera desde un determinado sector de la misma. Si cada sistema filosófico se limitase a hablar de un sólo sector de la realidad y reconociese la limitación de su pretensión, no habría colisión alguna entre los diversos sistemas. Esta surge por el afán que todo sistema filosófico tiene de abarcar la *realidad total* desde un aspecto *radical*¹¹. Conocimiento radical de la realidad total son, por consiguiente, las dos notas esenciales de la noción de filosofía¹².

¿Es posible un conocimiento radical del hombre como totalidad? La respuesta afirmativa a esta pregunta significa establecer la posibilidad misma de la antropología filosófica, pues si se afirma que el hombre puede ser investigado no sólo desde cada uno de sus aspectos determinados, lo cual hacen por separado cada una de las ciencias positivas que estudian al hombre, sino como un fenómeno unitario o como una totalidad, se está reconociendo implícitamente que la antropología filosófica es posible.

La consideración del hombre como totalidad, como un ser unitario, y no como una suma de fenómenos, viene impuesta, como ya ha quedado expuesto, tanto por el modo de ser de la realidad humana como por la forma de conocer del hombre, pues ni el hombre es una mera suma de sus diversos aspectos, ni puede conocerse a sí mismo como el resultado de una suma previa.

Con esta forma de abordar el problema pudiera parecer que se está defendiendo la completa separación entre la antropología filosófica y las ciencias positivas que tienen por objeto un aspecto determinado del hombre. No es éste, sin embargo, el sentido de la tesis aquí mantenida. Afirmar que al hombre le es dado conocerse a sí mismo como totalidad y que este conocimiento puede ser sistemáticamente elaborado por la antropología filosófica no significa ni rechazar, ni dejar a un lado las aportaciones que las ciencias positivas hacen al estudio del hombre. Cada una de las disciplinas particulares que verse sobre un aspecto determinado del hombre aporta al conocimiento de éste, pero es necesario reconocer que sólo la antropología *filosófica* estudia al hombre en cuanto tal, puesto que lo estudia como *totalidad*.

La afirmación de que la antropología filosófica tiene por objeto el hombre como totalidad, podría llevarnos a la conclusión de que carece de un punto de vista o perspectiva peculiar. La «peculiaridad» de la antropología filosófica estribaría en estar desprovista de un peculiar punto de vista. Ello le permitiría ser una ciencia abierta al ser del hombre. A esta solución parece haber llegado Max Müller cuando, al final de una breve reflexión sobre el punto de vista de las ciencias particulares, afirma: «La libertad como posición impera en las ciencias particulares. También la filosofía vive de la libertad. Pero aquí es la libertad liberación de todo lo especial, de todo lo particular, la apertura a lo mayor, la totalidad del todo, el ser o la nada absolutamente: el incondicional desprendimiento de lo predado o antepuesto, es decir, la absoluta distancia»¹³.

¹¹ y ¹² Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía*. 6.ª ed. Madrid, Rialp. 1969, p. 19.

¹³ Müller (Max), *Philosophische Anthropologie*. Freiburg/München, Karl Alber, 1974, p. 19.

Es un acierto del fino pensador alemán el haber descubierto que la adopción de un punto de vista particular, en la que se instala el científico positivo para analizar un aspecto concreto del hombre, implica «posición» y, por consiguiente, libertad. También lo es la advertencia de que el filósofo no se liga a un punto de vista particular y concreto para estudiar al hombre y de que precisamente su «falta de concreción» le abre el hombre como totalidad, es decir, el ser del hombre. Pero estar desprovisto de un punto de vista concreto no significa carecer de todo punto de vista. Al plano ontológico no se asciende por la mera negación del punto de vista particular de las ciencias positivas. Hace falta algo más. Y este «algo más» es la adopción de un punto de vista peculiar que goce de la máxima universalidad y radicalidad. El saber filosófico, si quiere ser auténticamente filosófico, debe reunir estas dos características. Un análisis del hombre como totalidad quedaría incompleto si a la base de la descripción de su ser no hubiera una *radical* interpretación del mismo. El carácter radical del saber filosófico sobre el hombre es alcanzado por la antropología cuando se hace cargo del origen y del sentido de la vida humana y no sólo del ser del hombre como totalidad.

En resumen, digamos que indagar el ser del hombre es estudiarlo como fenómeno unitario, esto es, *universalmente*, y que formular cuál es su origen y su fin es plantear *radicalmente* el tema del hombre.

3. El punto de partida de la antropología filosófica y sus dificultades

Evidentemente no es tarea fácil establecer las bases de una antropología filosófica. Entre las múltiples dificultades que encierra, se encuentra una de carácter metodológico que no queremos soslayar: ¿cómo puede la antropología filosófica, o cualquier otra ciencia que verse sobre el hombre, estudiarlo objetivamente? ¿No hay acaso una falta de distanciamiento entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido? ¿No surgirán distorsiones semánticas y conceptuales como fruto de la emotividad del ser humano que se estudia a sí mismo? Debido a esta dificultad metodológica ha llegado a afirmar Linton: «Ninguna ciencia que se ocupe de los seres humanos podrá alcanzar nunca el grado de objetividad de que son susceptibles las ciencias físicas o biológicas»¹⁴.

¿Habrà que negar a las ciencias que se ocupan del hombre todo tipo de objetividad por el hecho de no alcanzar el grado de objetividad de las ciencias físicas o biológicas? Ninguna disciplina científica, sea o no filosófica, puede prescindir de esta característica, ya que la universalidad y la objetividad son dos rasgos esenciales para la ciencia.

El tema de la objetividad de las ciencias del hombre ya fue tratado en el siglo pasado por el historicismo partiendo de la distinción más amplia entre ciencias naturales y ciencias culturales o del espíritu. También la fenomenología trascendental replantea

¹⁴ Linton, *Estudio del hombre*. Trad. de D.F. Rubin de la Borbolla. México, F.C.E., 1936, p. 11.

en nuestro siglo el problema en el contexto general de las ciencias que presuponen un mundo objetivo en su punto de partida. Veamos en concreto las soluciones dadas por Rickert y por Husserl.

El neokantiano Rickert, representante de la filosofía de los valores y uno de los principales precursores del historicismo, señala la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales. Esta distinción no tiene lugar, sin embargo, por el objeto estudiado sino por el método que unas y otras adoptan. La misma realidad empírica puede ser objeto de una ciencia natural y de una ciencia histórica. En el primer caso, es tratada como naturaleza, es decir, como integrada por fenómenos individuales y singulares que caen bajo una ley general. En el segundo caso, es considerada como historia en tanto determina sus propias características individuales y singulares. Mientras que a las ciencias naturales les interesa lo singular o individual regido por una ley general, a las ciencias culturales les preocupa lo singular e individual en sí mismo. En resumen, las ciencias naturales son ciencias generalizadoras y las ciencias culturales, por el contrario, son ciencias individualizadoras.

Pero, ¿cómo pueden alcanzar las ciencias culturales la objetividad que las ciencias de la naturaleza indiscutiblemente ostentan? ¿Cómo la historia, por ejemplo, puede ser una ciencia, esto es, un conjunto sistemático de conocimientos objetivos? El historiador no narra todos los sucesos individuales, sino sólo aquellos que tienen una importancia histórica, es decir, una singular significación. Por lo tanto, el criterio de selección lo efectúa el historiador de acuerdo con los valores presentes en toda civilización. Ahora bien, los valores no son algo subjetivo, relativo e histórico, sino algo objetivo, inmutable y absoluto. Lejos de ser derivados de la experiencia, son previos a la misma experiencia: son *a priori*.

El apriorismo de las ciencias culturales asegura su propia objetividad. Los valores, por su carácter supra-histórico, absoluto y trascendente, por su validez absoluta, superan la historicidad, la relatividad y la temporalidad, proporcionando plena objetividad a las ciencias culturales.

El idealismo fenomenológico de Husserl sitúa el tema de la objetividad de las ciencias del hombre en el mismo orden de fundamentación que aquél en que se insertan las ciencias naturales, puesto que ambas presuponen un mundo objetivo. Plantear la cuestión de la esencia, del origen y del fin del hombre, como la de su conexión necesaria con los otros hombres formando múltiples y variadas comunidades humanas, sólo tiene sentido si se considera al hombre como un ser inserto en el mundo objetivo, el cual es interpretado por el idealismo fenomenológico como un mundo intersubjetivo. Hay entre las múltiples subjetividades o mónadas una armonía preestablecida que asegura la objetividad del mundo.

¿Puede el acuerdo intersubjetivo convertirse en una teoría válida para la explicación

del mundo trascendente? ¿Es una auténtica teoría trascendental del mundo objetivo? Aunque la teoría de la intersubjetividad que Husserl propone hace salir al idealismo fenomenológico, mediante complejos y difíciles análisis constitutivos, del *solus ipse*, al que había llegado por el camino de las diferentes reducciones fenomenológico-transcendentales, no puede dar, sin embargo, explicación cabal del mundo trascendente, puesto que el mundo objetivo es entendido como «mundo intersubjetivo», es decir, como un mundo cuyo modo de ser es, en definitiva, ser para las subjetividades. Lleva razón Husserl al pensar que la antropología, como todas las demás ciencias que estudian al hombre, únicamente puede alcanzar el rango de conocimiento objetivo si considera al hombre inserto en un mundo objetivo, pero no al considerar que éste es un mundo intersubjetivo. En otros términos, la armonía intersubjetiva no fundamenta la objetividad, sino, antes bien, es ésta el fundamento de aquélla. Si la objetividad del mundo no proviene del acuerdo entre las diferentes subjetividades, ¿cuál puede ser su fundamento? Solamente la existencia de un mundo real, de un mundo en sí, constituye la base sólida de la objetividad. Lejos de ser la cosa en sí «una hipótesis injustificable», viene exigida en el análisis mismo de la objetividad del mundo.

La consideración del hombre como totalidad inserta en una totalidad de mayor extensión, cual es el mundo objetivo, ¿puede desvanecer, sin más, la posibilidad de que el hombre se vea distorsionado en la investigación de su propia realidad por factores emotivos que le induzcan a pensar que es aquello que quisiera ser o aquello que le gustaría ser? ¿Dónde está en el estudio que el hombre realiza de sí mismo la distancia necesaria que asegure la objetividad del conocimiento de su propio ser?

Previamente al desarrollo de este problema, analicemos otras implicaciones del punto de partida de la antropología filosófica.

El hecho básico o punto de partida de la antropología filosófica es el hombre como totalidad, como un conjunto unitario en relación necesaria con otro conjunto unitario de mayor extensión, esto es, en relación necesaria con el mundo.

La relación necesaria del hombre con el mundo consiste en hallarse inserto realmente en él. El hombre es un ser en el mundo. El hombre se halla en el mundo, pero el mundo como totalidad también se encuentra en el hombre. ¿No es paradójico que el hombre se encuentre siendo realmente una parte integrante del mundo y que, sin embargo, éste se encuentre como totalidad en el hombre? Esta paradoja se revela como una paradoja aparente tan pronto como se repara en que el modo según el cual el hombre se encuentra en el mundo no es igual que el modo según el cual el mundo se encuentra en el hombre. El hombre forma parte real del mundo. Pero, ¿el mundo forma parte real del hombre cuando se encuentra en él bajo la forma de estar ante él? Es indudable que el mundo como totalidad no se encuentra físicamente en el hombre, pues en ese caso habría que llegar a la falsa conclusión de que el todo es idéntico a

una sola de sus partes. El mundo como totalidad no se encuentra en el hombre realmente, sino intencionalmente. Ello quiere decir que está ante el hombre pudiendo ser objeto de una vivencia intencional. Al hombre, a diferencia de los animales, le es posible captar el mundo como totalidad.

La noción de mundo como totalidad o conjunto unitario constituye una síntesis *a priori*. Ello significa que la noción de mundo como totalidad se da previamente al análisis de sus ingredientes. El hombre no necesita conocer cada una de las partes que constituye la totalidad del mundo para poder conocerlo como totalidad. Es más, si el hombre, para conocer el mundo como totalidad, necesitase tener noticia anterior de las partes que lo forman, jamás podría poseer la misma noción, puesto que cada una de las partes físicas que lo integran estaría en sí misma compuesta de partes y, de esta forma, se vería envuelto en un proceso *ad infinitum*.

La noción de mundo como totalidad tampoco es una noción subjetivista del mundo. Aquí no se toma el mundo en el sentido de lo que meramente se encuentra a la mano del hombre concreto, ni en la acepción del medio particular que rodea a cada hombre individual, sino en la del medio general del hombre, es decir, como el ámbito físico en sí mismo existente, constituido por múltiples realidades, entre las cuales se halla la suya propia.

Pero, ¿por qué al hombre, a diferencia de los animales, le es dado captar el mundo como totalidad? La única respuesta válida consiste en afirmar que la especialidad del hombre es su universalidad. La gran tradición filosófica de Occidente así lo ha reconocido. Pensadores de tendencias tan diversas como Heráclito, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, Marx y Heidegger coinciden en reconocer este hecho desde diferentes perspectivas.

Para Heráclito, el *logos* que alberga el hombre es tan profundo que aniquila las fronteras del alma¹⁵. El hombre, por consiguiente, en virtud de su *logos* no es un ser encerrado en unos límites concretos. Por el contrario, se eleva por encima de toda limitación.

Esta falta de limitación del hombre, este constitutivo estar volcado a todas las cosas, también es reconocido por Aristóteles. El hombre está abierto a todas las cosas por su capacidad de conocer¹⁶.

Por vía del *logos*, Heráclito, y por vía del conocimiento, Aristóteles, coinciden en señalar la ilimitación y la apertura constitutiva del ser humano.

También Tomás de Aquino señala en diversos lugares de la *Summa Theologica* la apertura universal del espíritu humano y la intencionalidad ilimitada del entendimiento humano. El hombre, a diferencia de los animales, los cuales están plenamente adecuados mediante su estructura orgánica al medio físico en que se desenvuelven, posee una naturaleza no especializada: su razón y sus manos, instrumentos universa-

¹⁵ Heráclito, Frag. 45 (71). Diels (H.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 7. Aufl., 1954, I, p. 161.

¹⁶ Aristóteles, *Perí psychés*, 431 b.

¹⁷ «...anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particulara determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt «organa organorum», quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus». *Sum. Theol.* I, q. 76 a 5.

¹⁸ «Unumquodque autem in quantum habet de esse, instantam est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III «De anima», quod «anima est quodammodo omnia» secundum sensum et intellectum». *Sum. Theol.* I, q. 16 a 3.

¹⁹ «...sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquo individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit». *Sum. Theol.* I, q. 86 a 2.

²⁰ «Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de recontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralment impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes des occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir». *Discours de la méthode. A.T.*, VI, p. 57.

²¹ «Das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vielfältigkeit der Bedürfnisse und Mittel und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene partikularisierte, damit abstraktere Bedürfnisse werden». Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Obras Completas. Vol. 7. Frankfurt in Main, Suhrkamp Verlag, 1970, 190, pp. 307-8.

les, suplen la plena y rigurosa articulación orgánica de los animales a su medio: «El alma intelectiva —afirma Tomás de Aquino—, al poder comprender el universal, tiene capacidad para actos infinitos. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y facultades determinadas a objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son «el órgano de los órganos», ya que por ellas puede preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos»¹⁷. El hombre se halla constitutivamente abierto a todas las cosas mediante sus sentidos y su entendimiento. Por ello, Tomás de Aquino asume plenamente la tesis aristotélica de la apertura constitutiva del ser humano, es decir, de su libertad ontológica. En la obra mencionada se lee en otro lugar: «Pues bien, las cosas son tanto más cognoscibles cuanto más tienen de ser, y por esto se dice en el “De anima” III que “el alma es en cierto modo todas las cosas”, mediante los sentidos y el entendimiento»¹⁸. Así, pues, el alma, por su conocimiento, es en cierto modo todas las cosas. Lo que en esta célebre frase significa el *en cierto modo* es que el hombre, mediante el conocimiento, puede hacerse todas las cosas, asumiendo intencionalmente la forma del objeto conocido sin perder su propia forma substancial, es decir, sin sufrir una metamorfosis substancial en su propia constitución orgánica. El hombre, porque no tiene una naturaleza acabada, está, mediante su entendimiento, abierto a lo infinito y a lo universal. Así, en otro pasaje de la obra mencionada afirma Tomás de Aquino: «De igual modo que nuestro entendimiento es virtualmente infinito, de ese mismo modo conoce lo infinito. Su virtualidad es infinita, por cuanto no está limitada por la materia corporal; y conoce el universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, de suyo, se extiende a individuos infinitos»¹⁹. El inacabamiento constitutivo del hombre le convierte en un ser abierto a la universalidad y a la infinitud.

La tesis de la universalidad de la razón es también mantenida por Descartes. Según el filósofo francés, el hombre se distingue de los animales, que se comportan como meras máquinas, por el lenguaje y por la razón, que es un instrumento universal²⁰.

Otros planteamientos que también afirman la universalidad del ser humano son los efectuados por Hegel y por Marx. El primero de estos dos pensadores analiza el tema en relación con las necesidades del bruto y del hombre. Mientras el animal tiene un ámbito limitado de necesidades y de medios para satisfacerlas, el hombre, sin embargo, manifiesta en la misma dependencia respecto de sus necesidades su excederlas y su universalidad²¹.

En relación con el tema que estamos estudiando, hay en los *Manuscritos económico-filosóficos* múltiples textos. La universalidad del hombre dentro del más amplio contexto del trabajo alienado se expresa explícitamente en el texto siguiente: «El

hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también —y esto es únicamente otra manera de decir lo mismo—, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre»²². Lo que caracteriza al género humano es el no estar limitado a unos entes determinados, sino el poder objetivar cualquier género de ser y, por tanto, el suyo propio. El ser humano es un ser no especializado o, lo que es lo mismo, un ser cuya «especialidad» es su universalidad y su libertad.

Por último, Heidegger fundamenta el conocimiento del mundo, que el hombre como tal posee, en su real inserción en el mundo en general. El tema del conocimiento debe estar precedido de una ontología fundamental que esclarezca el sentido del ser del hombre, ya que el conocimiento es una forma de ser del «ser ahí». El hombre puede conocer el mundo como totalidad (y, por consiguiente, puede conocerse a sí mismo como parte de dicha totalidad), porque realmente está inserto en el mundo bajo la forma de estar constitutivamente abierto al mundo en general²³.

Tras este inevitable rodeo, estamos en condiciones de abordar la pregunta inicial de cómo es posible un estudio *objetivo* del hombre, es decir, de cómo es posible cualquier estudio antropológico cuando aparentemente falta la distancia necesaria para que se dé un conocimiento objetivo, ya que es el hombre mismo sujeto y objeto de la investigación.

El hombre es un ser radicalmente marcado por la universalidad. Ello significa que el hombre no está, como el animal, unívocamente constreñido al medio físico que le circunda, sino que puede sobrepasarlo y, en cierta medida, fundar su propio mundo. El hombre, a diferencia del animal, puede elevar a objetos los «centros de resistencia» que su medio ambiente le suministra y puede captarse en sus propios actos. ¿Cómo es ello posible?

Mientras el animal está estáticamente inmerso en su medio ambiente, el hombre mantiene una relación dinámica con él, viviéndolo como un mundo que paulatinamente va configurándolo a su medida. La razón de ello estriba en que al animal se le presentan las diversas realidades de su medio ambiente como «centro de resistencia» en concordancia o discordancia con sus impulsos orgánicos. Todos los actos de la vida animal tienen su origen en el estado fisiológico de su sistema nervioso, el cual se plasma psíquicamente en impulsos y en percepción sensible. El animal está en adecuación perfecta con su medio ambiente. El hombre, sin embargo, muestra una conducta inversa. Cuando «actúa» como tal, queda seducido en un primer instante por el modo de ser de las cosas, lo cual significa que convierte en objetos las realidades circundantes. Pero ello solamente es posible si sobrepasa el estado fisiológico de su propio organismo y el estado psíquico de sus equivalentes impulsos, como igualmente el aspecto sensible de las diversas realidades que le rodean, correspondiente a su

²² Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Obras Completas. Vol. 40. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin, 1968, 515.

²³ Heidegger, *Sein und Zeit*. Op. cit., pp. 59-72.

estado fisiológico-psíquico. Es este elevarse por encima de su estado fisiológico-psíquico, esta cierta independencia respecto de lo orgánico, lo que al hombre le hace ser libre respecto de su medio físico concreto y le abre al mundo en general. La objetividad es, por consiguiente, una característica específica del hombre. Sólo a un ser que pueda alejarse, aunque sea momentáneamente, de sus propias exigencias orgánicas le está permitido convertir los «centros de resistencia» de sus impulsos orgánicos en objetos. La objetividad es la manifestación lógica del espíritu humano. Es también esta distancia que el hombre se impone respecto de sus necesidades e impulsos orgánicos lo que igualmente le capacita para hacer objetivo el estudio de su ser. La última razón de la objetividad de las realidades circundantes y de su propio ser se halla en que el hombre posee una conciencia consciente de sí misma. Ella es la que hace que el hombre se conozca a sí mismo como un ser diferente de las variadas realidades de su medio físico y la que le aleja de las realidades meramente sensibles en relación positiva o negativa con las necesidades, impulsos y apetitos de su organismo.

El modo concreto en que el hombre puede elevarse de la consideración de los objetos externos al análisis de su propia realidad es de una complejidad y dificultad tal que bien merecería un tratamiento aparte. Bastan las breves observaciones realizadas para mostrar que el hombre puede alcanzar un conocimiento de sí mismo que no esté distorsionado por su emotividad, impulsos o necesidades físicas cuando se aplica a la tarea filosófica de indagar su propio ser.

Sentido y necesidad de la filosofía hoy. La perspectiva de Agnes Heller

Isaías Fernández Belda

Me he decidido a escribir este trabajo sobre el sentido y necesidad de la filosofía hoy en la perspectiva de Agnes Heller por distintas razones:

1. Porque, a mi juicio, tanto la índole de sus planteamientos como su propia formulación reúnen esa difícil cualidad que permite al lector interesado en la temática conectar sin dificultad con sus propias preocupaciones cotidianas, y desde éstas retornar críticamente a los enunciados especulativos sin concesiones al dogmatismo fácil.

2. Porque su pensamiento es capaz de incomodar y acuciar, no sólo por su agudeza y concisión de estilo, sino por la problemática afrontada que se sitúa en el núcleo mismo del interés social y existencial del hombre de hoy.

3. Porque consideramos que el esfuerzo teórico de Agnes Heller constituye uno de los aportes sintéticos y creativos más ricos a la reciente antropología social marxista. De otra parte, la ausencia de concesiones a cualquier tipo de convencionalismos y la fidelidad a los principios y postulados arrancados de la más genuina tradición socialista, hacen de su obra una permanente autocrítica no sólo para el sistema sino para todos aquellos que desde Marx contemplan la sociedad existente con la esperanza orientada hacia la consecución de una nueva forma de relaciones humanas.

4. Porque la reestructuración de la vida cotidiana elaborada por Heller representa, además de un proyecto sociológico consistente, una alternativa desde las exigencias de la ética individual a las realizaciones político-sociales asentadas al amparo de las diversas ideologías.

5. Porque su concepción de una ética basada en la «individualidad» como superación de la «particularidad» y a través de la «comunidad» de hombres libres ofrece un aporte original, para la necesaria reconciliación entre el mundo de la subjetividad y el del materialismo dialéctico de corte post-marxista.

6. Por su aportación al estudio de la historia de la filosofía contemporánea, pues Heller, heredera cualificada y máximo exponente de la línea de pensamiento crítico fundada por György Luckács, en el que incluimos a los estudiosos húngaros de la