



# LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN BUSCA DE SU DEFINICIÓN. ACIERTOS Y DESACIERTOS

## *THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN SEARCH OF ITS DEFINITION. STRENGTHS AND WEAKNESSES*

Aimee Penton Ibrahim<sup>1</sup>

1 - Universidad de La Habana, La Habana, Cuba

1. Email: [aimeepenton1991@gmail.com](mailto:aimeepenton1991@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5984-4246>

Recibido: 02/05/2022 Aceptado: 01/09/2022

**Cómo Citar:** Penton Ibrahim, A. (2022). La antropología filosófica en busca de su definición. Aciertos y desaciertos. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 4(11), 60-76. <https://doi.org/10.51528/dk.vol4.id76>

### Resumen:

La aproximación kantiana al tema de la posibilidad de la existencia de una antropología filosófica como ontología fundamental del ser humano, deja abierta la brecha que le permite a Max Scheler construir las bases epistemológicas de la disciplina. Teniendo en cuenta el camino recorrido por Kant se construye una disciplina capaz de comprender dónde radica la diversidad de las determinaciones de la esencia del hombre. Este artículo investiga las claves de esta discusión, a saber, la formulación de una antropología filosófica que sea capaz de explicar el fenómeno humano desde posturas fenomenológicas.

**Palabras clave:** Antropología filosófica, fenomenología, intersubjetividad, esencia humana, sentido.

### Abstract:

The Kantian approach to the question of the possibility of the existence of philosophical anthropology as a fundamental ontology of the human being leaves open the door that allows Max Scheler to build the epistemological foundations of the discipline. Taking into account the path followed by Kant, it is made a discipline capable of understanding where the diversity of the determinations of the essence of man lies. This article investigates the keys to this discussion, namely, the formulation of philosophical anthropology capable of explaining the human phenomenon from phenomenological positions.

**Keywords:** Philosophical anthropology, phenomenology, intersubjectivity, human essence, meaning.

## INTRODUCCIÓN

La antropología filosófica como disciplina teórica, ha encontrado en el escenario filosófico actual un espacio de interés en muchas universidades europeas, incluso en América Latina. El interés suscitado por esta disciplina en determinados sectores académicos, nos obliga necesariamente a volver la mirada hacia el pasado, hacia su historia para poder respondernos entonces la inevitable pregunta de por qué la filosofía europea ha rescatado del olvido a la antropología filosófica. Un interesante y no poco cuestionable recorrido obliga a demarcar a inicios del pasado siglo el nacimiento de una disciplina que fue bautizada como antropología filosófica por Max Scheler.

Indiscutiblemente, tanto para la primera antropología filosófica, como para la que se produce en la actualidad, lo más difícil sigue siendo legitimarse como disciplina perfectamente capaz de construir un conocimiento verídico sobre el hombre. Las idas y vueltas de la disciplina están marcadas por los aciertos y desaciertos en esta empresa. Particularmente compleja si se tiene en cuenta que la pretensión teórica de “definir al hombre” en tanto esencia, escapa en no pocas ocasiones, de una visión histórica del mismo, dejando a la antropología filosófica varada en el campo de la metafísica. Esta es la razón por la que antes de exponer de que antropología filosófica se habla en las universidades europeas hoy, debemos

seguir el proceso de surgimiento y desarrollo de la disciplina, el cual nos permitirá no solamente conocer una disciplina poco popular en la filosofía, sino cuestionar críticamente sus pretensiones teóricas.

Una vez llegados a este punto, debe quedar claro que, al hablar de antropología filosófica, se está hablando de una disciplina de corte fenomenológico que pretende formular una imagen del ser humano desde los supuestos de la intersubjetividad. A partir de las nociones de sentido, verdad y objetividad. Ubicando a la experiencia humana en sus diferentes formas de realización en un sitio privilegiado de la comprensión filosófica de la realidad.

Si bien la antropología filosófica, no se funda metodológicamente hablando hasta el siglo XX, es en la Filosofía Clásica Alemana específicamente con Emmanuel Kant donde inicia la problematización sobre la posibilidad de una antropología filosófica como fundamento de la metafísica. ¿Qué sucede en la filosofía kantiana y qué lugar ocupa la antropología filosófica en esta? Kant pretende establecer la posibilidad de una ontología como trascendencia de la subjetividad del ser humano. En función de esto, establece una serie de cuestionamientos desde los cuales ir desentrañando la esencia del ser humano y que termina de forma conclusiva en pregunta por lo que el hombre es<sup>1</sup>.

1. “Estas tres preguntas (¿Qué debo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me es permitido esperar? Y ¿Qué es el hombre?) son las que se han asignado a las tres disciplinas de la metafísica. El saber humano se refiere en el sentido más amplio a la naturaleza ante los ojos humanos (cosmología). El hacer es la actividad del hombre y concierne a su libertad y personalidad (psicología), el esperar tiende a la inmortalidad como felicidad, hacia la unión con Dios (teología)...Surge aquí una cuarta pregunta que se agrega a las otras tres ya mencionadas. Pero la cuarta pregunta por el hombre queda como agregada a las otras tres...en el fondo esto se podría incluir en la antropología, porque las tres preguntas anteriores se refieren al hombre...” Citado en Heidegger (1996: 74).



El objetivo central de este recorrido metodológico que realiza Kant es el de fundar una metafísica como unidad de las facultades del espíritu humano. De lo cual se deriva que fundar la metafísica es ante todo preguntar por lo que el hombre es y por demás una pregunta antropológica. A partir de este punto es donde inician las confusiones sobre el planteamiento kantiano principalmente si no se delimitan los marcos de lo que Kant llamo antropología en sentido pragmático y antropología filosófica.

En un primer momento Kant determina que la pregunta por el hombre es la esencia de todo conocimiento filosófico, por tanto, es la antropología filosófica la Filosofía primera desde la cual se va a fundamentar la metafísica kantiana. La gran dificultad estriba en que la antropología desarrollada por Kant es empírica<sup>2</sup>, no satisface la problemática trascendental y no es efectiva para la fundamentación de la metafísica como ontología fundamental del ser humano.

La aproximación kantiana al tema de la posibilidad de la existencia de una antropología filosófica como ontología fundamental del ser humano deja abierta la brecha que le permite a Max Scheler construir las bases epistemológicas de una disciplina, que teniendo en cuenta el camino recorrido por Kant construya una disciplina capaz de comprender donde radican la diversidad de las determinaciones de la esencia del hombre. De este modo es posible definir detrás de todas las críticas que Martin Heidegger le imprime a la idea kantiana de una antropología filosófica, la posibilidad de construir una filosofía fuera de los

marcos de las formas de convivencia humana (antropología pragmática). Antes bien, incita a la antropología filosófica a reformularse como una filosofía capaz de explicar cómo es posible el hecho de que diferentes individuos con experiencias propias tengan un mundo de experiencia común, que incluye al mismo tiempo sus horizontes subjetivos.

El objetivo de esta investigación se centra en demostrar la posibilidad de configurar epistemológicamente, la auto experiencia y sus límites como objeto de la antropología filosófica. A partir del desarrollo histórico de la disciplina y su capacidad de auto reformular su método, como un proceso de autorreflexión inserto en el propio desarrollo de la disciplina.

Haciendo uso del método histórico, se analiza el desarrollo de la disciplina y la constante reformulación de sus bases metodológicas. Pasando por figuras como las de Max Scheler, Ernst Cassirer o Martin Heidegger, los cuales re-escruturan los fundamentos de la disciplina. El análisis histórico de la disciplina está presentes en los resultados de la investigación, los cuales sientan las bases para desarrollar el tema de la efectividad y utilidad de la antropología filosófica en la actualidad, a estas cuestiones se le dedican dos epígrafes del presente trabajo: La antropología filosófica estableciendo límites epistemológicos; El neokantianismo de Cassirer, Heidegger y la antropología filosófica.

El centro de discusión de la investigación, parte del análisis hermenéutico de los diversos autores

2. Kant llamo antropología pragmática a la necesidad del estudio de la cultura e historia que configuran a distintos grupos humanos a lo largo de la historia. Dicha necesidad es asumida por lo que Kant llamó antropología en sentido pragmático, la cual ofrecía un conocimiento necesario sobre las diferencias socioculturales de la humanidad.

que están al frente de las discusiones sobre la posibilidad de la antropología filosófica de abrirse un espacio real, en el escenario de la Filosofía actual. Sobre la posibilidad de ser un saber que integre los resultados de las ciencias, las posturas filosóficas y el modo en que el hombre se interpreta a sí mismo y a su realidad desde el autoanálisis de su experiencia de vida. Para lo cual se emplearon los epígrafes: La reformulación de la antropología filosófica como saber fenomenológico. Retos y desafíos de la disciplina; Ruptura y continuidad de la antropología filosófica. Horizontes metodológicos. Estableciendo como conclusión, la posibilidad de abrirse espacio en la filosofía actual, de la disciplina en cuestión desde las bases fenomenológicas sobre las cuales ha construido su metodología.

## RESULTADOS

### La antropología filosófica estableciendo límites epistemológicos

La antropología filosófica moderna surge como resultado y necesidad de una época, como afirma Carlos Beorlegui: «la problemática filosófica moderna conducía necesariamente por sí misma a la cuestión filosófica renovada sobre el ser humano» (Beorlegui, 2009: 342). Frente a tal escenario la principal urgencia sería establecer una línea de reflexión teórica que comienza con Scheler y que continúa con Gehlen, Cassirer y Heidegger; aunque estos no han sido los únicos que exponentes de la disciplina. Quedan fuera de esta investigación debido a la necesidad de sintetizar de algún modo las principales posturas, figuras tales como H. Plessner, Michael

Landmann, Adolf Portmann, Erick Rothacker.

Max Scheler es considerado el fundador de la antropología filosófica en la medida que se comprende al propio Scheler como exponente principal del que se ha denominado el paso del periodo fenomenológico al periodo antropológico- metafísico hacia el interior de la propia fenomenología como corriente filosófica. Scheler tiene como punto de partida la necesidad de que la filosofía fuese capaz de responder a la pregunta kantiana, o sea a la pregunta por el hombre. Principalmente que esta respuesta no fuese concedida dentro de los marcos del psicologismo y de la antropología social o cultural. De este modo, y ahí estriba lo novedoso de la postura de Scheler, se pretende construir una antropología filosófica que solo sería teóricamente válida si se desarrolla dentro de los marcos de la trascendencia. Con lo cual Scheler se da a la tarea de fundamentar ontológicamente la realidad humana, derivar en ontología aquello que la fenomenología concebía como fáctico y trascendental y lo va a realizar vinculando el pensamiento filosófico al pensamiento científico, fundamentalmente biológico.

La categoría del “espíritu” es la categoría central en el sistema de pensamiento de Scheler y si bien las formulaciones del autor no son auténticas, debiéndole mucho al sistema hegeliano, lo auténtico en Scheler fue la articulación de las ciencias biológicas con la filosofía para formular así una estructura trascendental del ser humano. A entender del autor el hombre transmuto, se convirtió esencialmente en espíritu y dirigió y gobernó su historia. Es ese ser espiritual como posible automanifestación del espíritu divino «...es el ser en quien el ente originario comienza a



saberse, a entenderse y redimirse a sí mismo...» (Scheler, 2000: pag.16).

En el espíritu se supera la función esencial del animal, la conservación de la especie; desde la conformación del Estado, el desarrollo de la técnica y de los instrumentos, el hombre produjo una historia dirigida y gobernada por el espíritu, el cual supera la comprensión de sí mismo como un complicado subproducto del desarrollo del hombre. Con su concepción de espíritu es que Scheler da el primer paso real dentro de la formulación de una antropología filosófica en la medida que supera las concepciones mecanicistas de la ciencia, desde la comprensión del hombre como agente productor de cultura, de historia dándole al mismo una dimensión ontológica.

«Lo espiritual en el hombre no es, en cuanto a su existencia, sustancia absoluta —como creía la antigua teoría sustancialista del alma—, sino una autoconcentración del espíritu divino, único» (Scheler, 2000:30-31) Mas allá de la intención por definir al hombre imbricando varios saberes, la sensación que deja la filosofía de Scheler es la de una concepción idealista atascada en la metafísica tradicional. Esta inevitable dependencia de la categoría dualista de espíritu, frena la producción de Scheler limitando la posibilidad real de elaborar una estructura ontológica del hombre, dejándolo enfrascado en la utilización de categorías espirituales como las de espacio, sustancia y tiempo: «...hombre — en cuanto persona —es el único que puede elevarse por encima de sí mismo —como ser vivo— y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende al mundo tempoespacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento» (Scheler, 2000: 40).

Es sumamente interesante, por demás necesario dedicar una reflexión a la postura de Scheler. La principal necesidad teórica que se le plantaba a su filosofía era la de encontrar un elemento común al hombre, no físico, sino ontológico. Era pues de alguna forma universalizar un ideal de ser humano que fuese aplicable a los hombres en plural. Más allá del mérito por comenzar a construir una nueva disciplina filosófica, es cuestionable el resultado final al cual llega Scheler. No solo por la ausencia de originalidad en tanto su definición de la categoría del espíritu, sino principalmente por el error teórico que encierra la categoría en sí misma.

Lo primero a tener en cuenta es que la necesidad por universalizar un ideal humano, nace del hecho constatable e innegable de identidades psíquicas en el hombre, identidades que en su mayoría están influenciadas por zonas o culturas determinadas. Sobre la base de esas identidades psíquicas, de esas semejanzas culturales, se pueden identificar elementos comunes en determinados grupos de individuos que vivían o bien en la misma sociedad o en sociedades similares. Tampoco es criticable el hecho real de que el hombre es diferente del animal, aunque quizás si es cuestionable el modo acrítico en que Scheler acepta los resultados de las ciencias biológicas.

El principal problema de la filosofía de Scheler es que confunde las identidades culturales y psíquicas humanas con la existencia de una esencia unitaria del hombre. Scheler se propuso demostrar como de una “estructura fundamental del ser humano” provienen todas las producciones humanas.

Según Max Horkheimer, intenta explicar toda la historia humana desde una esencia unitaria, sin

tener en cuenta el hecho de que la historia no está guiada por un espíritu humano universal. De que el hombre no ha sido el mismo desde la Antigüedad Griega hasta la actualidad, sino que sus condiciones de vida determinan sus características. El concepto de Scheler de espíritu es errado porque es ahistorico, porque viola los estadios de la evolución cultural humana, pretendiendo una idea universal y abstracta del hombre.

La antropología filosófica de Arnold Gehlen por su parte, mantiene una relación lógica con el sistema teórico que le antecede. Mientras que Scheler procuró explicar la esencia del hombre no desde su comparación con Dios sino desde la comparación con el animal, Gehlen se replantea la esencia misma de la filosofía de Scheler, la categoría del espíritu. Si bien Gehlen supera las deficiencias del sistema de Scheler continúa anclado a la idea de construir un concepto unitario de ser humano.

La filiación a la metafísica de Scheler le impone una pauta ontológica en su definición del hombre y es el espíritu como rasgo esencial y único del hombre que le permite elevarse por medio de la objetividad y distanciarse del mundo. Con lo cual Scheler está desarrollando una antropología metafísica o sea enunciados ontológicos que recaen constantemente en problemas clásicos de la filosofía como son el dualismo: alma- cuerpo. Tomando como presupuestos las deficiencias de Scheler, Gehlen pretendió producir una antropología filosófica capaz de formular una “imagen ideal” del hombre que superara en primer instante el dualismo, así como las cadenas de la metafísica.

Gehlen parte al igual que Scheler de formular

una concepción del hombre en términos morfológicos, fisiológicos, psicológicos y lingüísticos. El análisis comparativo entre el hombre y el animal continuó formando parte de la metodología desde la cual partía el análisis, siendo un elemento común en ambos autores. Si bien Gehlen no coloca al hombre como un ser espiritual, parte del hecho de que el hombre en comparación con el animal no sobrevive a su medio solo por sus habilidades naturales biológicas, antes bien por su capacidad de producir, por su actividad como rasgo definitorio, como ser activo. Intención que predomina en su obra con el fin último de detectar un conjunto de ideas comunes que definan al hombre dentro de la realidad diversa en la cual se encuentra: «... para tal propósito serviría la acción, esto es la concepción del hombre como ser primordialmente activo, entendiéndose por acción la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre» (Gehlen, 1974: 32) no obstante la pretensión de Gehlen lo lleva a comprender su modo de hacer antropología filosófica como:

«la justificación de una concepción autoritaria de la organización de la vida social, deducida de su concepción del ser humano como animal deficiente y por tanto, necesitado de crear instituciones que le ayuden a sobrevivir» (Gehlen, 1974: 33).

La antropología filosófica de Gehlen es por una parte consecuente con las líneas generales que estableció Scheler, como el comprender la necesidad histórica de la reflexión sobre el hombre a raíz de las nuevas experiencias que está viviendo como especie. De hecho, Gehlen fue del criterio de que la praxis genera una transformación o

modificación de la teoría, de ahí el surgimiento de la antropología filosófica. No obstante, su antropología filosófica asumió posturas encontradas a las de Scheler. Ante la tendencia metafísica y dualista de la antropología filosófica de este, Gehlen asume una postura funcionalista desde la cual la diferencia entre el hombre y el animal ya no residía en el espíritu sino en los movimientos corporales humanos, es decir en la capacidad activa creadora del hombre, capaz de producir todo el conjunto social. Aspecto vital en el sistema de pensamiento de Gehlen teniendo en cuenta el peso que le concedía a las instituciones y su relación con el individuo.

Lo más significativo de este periodo inicial, fue en primera instancia la apertura, la intención de iniciar un nuevo modo de reflexión sobre el hombre. Que en primer lugar aceptara los avances de las ciencias biológicas, y su aporte necesario a la hora de comprender al ser humano. Desterrando las explicaciones teológicas sobre el hombre. La principal deficiencia de esta primera etapa estriba en la ausencia de concreción de sus objetivos principales, así como la incapacidad de responder a las más fuertes críticas que recibieron de sus contemporáneos. Universalizar un concepto del hombre y explicar la historia desde ese concepto impide comprender la dinámica siempre cambiante del ser humano y de la historia. Ese posicionamiento teórico sería el que frenara a la antropología filosofía y la hiciera incompatible incluso con la propia dinámica de las ciencias naturales a las cuales anclaban sus presupuestos epistemológicos.

## **El neokantianismo de Cassirer, Heidegger y la antropología filosófica**

Después de que Max Scheler y Arnold Gehlen dejaran establecidos los caminos epistemológicos de lo que pensaron sería el camino idóneo hacia la solución del problema del hombre: la antropología filosófica; las dificultades en el orden epistemológico, conceptual de la disciplina comenzaron a desmontar las bases fundacionales de la misma. En el escenario en el cual la filosofía contemporánea se debatía entre el neokantianismo y la ontología fundamental, la antropología filosófica en manos de Ernst Cassirer y Martin Heidegger, sufrió lo que sin dudas ha sido la más dura crítica teórica, que no solo invalidó la mayor parte de los presupuestos fundacionales, sino que indeterminó a la disciplina hacia el interior de la filosofía fenomenológica.

Para comprender sobre qué bases conceptuales Heidegger indetermina la antropología filosófica, es necesario establecer en primer lugar algunas de las urgencias de su filosofía. En primer lugar, la polémica que durante muchísimos años existió entre Cassirer y Heidegger<sup>3</sup>, tenía como eje central la crítica hacia el interior de la filosofía fenomenológica del positivismo. Cassirer en la búsqueda por superar el idealismo absoluto, asume el hecho de que la filosofía debía de tomar como punto de partida la ciencia, porque solo la ciencia brinda un conocimiento universal. En tanto Heidegger sostenía que la filosofía debía continuar con el ideal de cientificidad heredado de la

3. El primero uno de los más importantes exponentes y representantes de la antropología filosófica, mientras que el segundo uno de sus más determinados críticos.

fenomenología de Edmund Husserl, sin que se confundiera la cientificidad que entendía a la fenomenología como ontología científica<sup>4</sup> con el positivismo.

Sin embargo, si bien las diferencias entre uno y otro pensador eran bien marcadas ambos se plantearon la idea de una antropología filosófica diferente a la de sus fundadores. Cassirer por su parte reconstruyó la disciplina lejos de los supuestos metafísicos que la habían caracterizado, sin negar de este modo la posibilidad de una antropología filosófica.

«La característica más sobresaliente del hombre no es su esencia metafísica o física, antes bien su obra. Es esta obra el sistema de actividades humanas lo que determina el círculo de la humanidad...una filosofía del ser humano sería una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de las actividades humanas...» (Cassirer, 1974: 108).

En su obra “Antropología filosófica” Cassirer se traza como objetivo fundamental develar la esencia del hombre, para lograr este objetivo desarrolla su Filosofía de las Formas Simbólicas, que tiene como centro medular el símbolo y la concepción del hombre como animal simbólico. Cassirer al igual que Scheler y Gehlen utiliza el método de comparación del hombre con el animal para demostrar como su definición del hombre es posible solo para el hombre en tanto hombre. Desde el reconocimiento de inteligencia e imaginación práctica en el animal, define la inteligencia e imaginación simbólica como cualidad innata y exclusiva del hombre.

Centra la reflexión en el símbolo como cualidad necesaria del hombre, pero que además posee cualidades propias, posee sentido. El símbolo no es una cualidad cualquiera, es la cualidad que define la existencia y la realidad del hombre; sin embargo, Cassirer no se pregunta por el origen o la causa de esta actividad esencial humana, la considera innata al hombre. Para Cassirer la definición aristotélica del hombre como animal racional no es suficiente para abarcar la multiplicidad del hombre contemporáneo. El sistema de actividades humanas está determinando el círculo de la humanidad. Con lo cual solo es posible comprender y conocer al hombre desde la estructura fundamental del mito, el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia. No es estudiar la sola expresión del lenguaje o del mito o del arte, sino detectar la función básica que va más allá de la simple manifestación empírica.

De este modo por primera vez se puede percibir el método de trabajo de la antropología filosófica que viene dando luces desde Scheler y Gehlen. Esta metodología se centró en la prueba empírica, la biología como ciencia, la introspección e investigación histórica. Si bien Cassirer se aleja de fundamentos metafísicos, cae inevitablemente el error de adoptar el método de las ciencias naturales a la filosofía y justifica una deficiencia que desde Scheler estaba presente en la formulación teórica de la disciplina. Asumir acríticamente los resultados de las ciencias naturales y biológicas, para edificar sobre ellos una concepción teórico-filosófica.

4. El horizonte del mundo como determinación ontológica, muestra que la filosofía trascendental, apunta hacia un análisis del existir humano (Dasein) y el ahí (Da) en donde lo subjetivo y lo objetivo se unen: la ontología fundamental de Ser y Tiempo.



Para Heidegger la esencia del hombre se determina desde su existencia; toda determinación de la esencia del hombre que presupone la interpretación del ente, sin plantear la pregunta por la verdad del ser, es metafísica (García Ruiz, 2002: 130). Scheler detecta una identidad psíquica, que es real y que tiene bases objetivas muy claras, lo que confunde Scheler es el ser psíquico con la persona. El hombre de Scheler es una unidad corpórea-anímico- espiritual, pero el ser del hombre no es la suma de características aisladas que se reúnen en un cuerpo. Para Heidegger la antropología filosófica de Scheler, al igual que toda antropología que le precedió tiene su indeterminación en los propios fundamentos ontológicos sobre los que se funda. La metafísica piensa al hombre a partir del animal y no en función de la humanidad histórica. La antropología que piensa al hombre desde el animal y no desde el propio hombre es metafísica y es naturalismo. De este modo Heidegger realiza una doble crítica, por un lado, rompe definitivamente con las ataduras de la metafísica que durante siglos tenía prisionera a la filosofía, mientras que por otro rechaza al positivismo y a la metodología de las ciencias naturales como alternativa para comprender los problemas de orden filosófico.

La intención de formular una filosofía capaz de captar la estructura esencial del ser humano encontró en las categorías de espíritu, ser activo y animal simbólico, puntos de llegada y de partida, pero no un puerto epistemológico. El dualismo de Scheler, el institucionalismo de Gehlen, así como el neokantianismo de Cassirer, que le limitó

comprender el origen de esas capacidades humanas y simbólicas, se conjugó con la pretensión de formular una disciplina capaz de conectar los resultados de las ciencias con el desarrollo de un pensamiento filosófico, sin antes establecer un método filosófico no científico naturalista, capaz de hacer posible tal aspiración.

Para Heidegger la antropología filosófica de existir sería una ontología regional, no fundamental. ¿Por qué una ontología regional? Pues en primer lugar porque la ontología fundamental es la metafísica, como filosofía primera. La antropología es una ciencia empírica óptica, por lo tanto, no puede fundar una ontología, ni una filosofía

## DISCUSIÓN

### **La reformulación de la antropología filosófica como saber fenomenológico. Retos y desafíos de la disciplina.**

La historia de la disciplina se conformó sobre la idea de una filosofía especulativa o filosofía del hombre encargada de su autocomprensión subjetiva. La antropología filosófica se funda en la pregunta por el sentido fenomenológico existencial del ser humano. Con un peso importante de las teorías psicoanalistas desde las cuales se fundamenta la pretensión de interpretar los destinos de la subjetividad desde "adentro" hacia "afuera", colocando al individuo como centro de su reflexión y como punto desde el cual se articula el universo cultural. Así la antropología filosófica o antropología desde adentro<sup>5</sup> parte del

5. Desde dentro significa que cada uno de nosotros es el sujeto de esa experiencia y que por la reflexión que somos capaces de hacer de nosotros mismos tenemos acceso a nuestra experiencia como un campo de posible descripción al que nadie tiene acceso; somos capaces de conocer al otro, pero no de vivir su experiencia. Encontrado en San Martín (2000: 13).

hecho de que somos testigos de nuestra vida, desde nuestra experiencia aportamos elementos imprescindibles para comprender la realidad de sentido a la cual nos enfrentamos.

Si bien la tradición que marco lo que se entendía como antropología filosófica tenía importantes deficiencias ya vistas, si la crítica de Heidegger fue certera y necesaria, aunque no ofreció una solución al problema de la antropología filosófica, la interrogante sería: ¿es posible reformular la disciplina? Y de ser posible, ¿sobre qué bases? Bueno, sobre las bases fenomenológicas. Para Edmund Husserl fenomenológicamente debe mostrarse «cómo mi ego dentro de su propiedad bajo el título ‘experiencia de lo extraño’ (Fremderfahrung) precisamente puede constituir lo extraño» (Husserl, 1973b: 125 pp.). Desde la base de que lo propio puede construir lo extraño y viceversa, se funda la posibilidad de autoconocernos para luego conocer.

Concebida en estos términos la antropología filosófica se presenta como una filosofía holística, en la cual confluyen de un modo crítico los criterios científicos, filosóficos y de la tradición, para conformar un punto de partida desde el cual se pueda responder la pregunta kantiana. Por tanto, la antropología filosófica se define como: «... el ensayo de pensar conceptualmente al ser humano en la medida que el ser humano se piensa a sí mismo pensando el tejido de la vida que lo constituye...» (San Martín, 1988:113)

La pretensión de la antropología filosófica sería a fin de cuentas la de ser un saber que integre los resultados de las ciencias, las posturas filosóficas y el modo en que el hombre se interpreta a sí mismo y a su realidad desde el autoanálisis de su

experiencia de vida. Por tanto, el fin último de la antropología filosófica sería el de construir, al menos teóricamente, una estructura trascendental del ser humano capaz de crear un sujeto intersubjetivo, sin perder de vista la necesidad de que dicho Sujeto no se comprenda en términos abstractos o individualistas.

Ahora bien, comprender lo esencial de la propuesta de la antropología filosófica solo es posible si se analiza la conexión de la antropología filosófica que ha tenido como punto de partida la fenomenología de Husserl, desde la cual construye una propuesta de reflexión filosófica que supera las deficiencias teóricas de los primeros esbozos de antropología filosófica anteriormente abordados.

La tarea fundamental de la fenomenología es la de demostrar como todo “ente”, todo lo que existe se constituye dentro de nuestra conciencia. Husserl comprende por constitución el momento en el cual determinados actos subjetivos de nuestra conciencia están determinados a considerar aquello que se nos aparece independientemente de nuestra conciencia. Construyéndose así una primera objetividad como aquello cuya comprensión es independiente de situaciones de las experiencias subjetivas de diferentes sujetos humanos. Es decir, aquello que aparece igual, no solo en la diversidad intra-subjetiva de los modos de apariencia, sino en la diversidad intersubjetiva (Xolocotzi, 2011:10). De este modo se introduce en la fenomenología el tema de la intersubjetividad.

El mundo primordial o mi esfera de lo propio (reducción primordial), comprende al mundo objetivo como un conjunto de determinaciones adicionales que trascienden dicha



primordialidad<sup>6</sup>. Esta certeza parte del hecho concreto, de que mi mundo es un mundo co-experimentado, con contenidos comunes objetivamente válidos para todos. La intersubjetividad se conforma desde la aprehensión de un cuerpo ajeno al mío, pero solo desde la reducción primordial se puede explicar la experiencia ajena, de otro que experimenta junto a mí una realidad objetivamente común. Este sería el primer paso en la conformación de la intersubjetividad y que sostienen la insistencia de recurrir al autoanálisis del individuo concreto como referente de una experiencia colectiva.

El yo encuentra en su proceso de auto interpretación inclinado dentro de sí un doble hecho que lo coloca dentro de un mundo y en una comunidad. Es preciso aclarar que si bien la comunidad de los “yo” forma parte del mundo, al mismo tiempo, no se confunde con él, pues Husserl ya ha explicado que el primero es intuitivo como evidencia viva (Leibhaft), mientras que el segundo no. Husserl agrega:

«que los que son otros para mí, no permanecen como individuos [Vereinzelt], que más bien (naturalmente en mi esfera de propiedad) se constituye una comunidad de yo [Ich-Gemeinschaft] de yo existentes unos-con-otros y unos-para-otros, finalmente se constituye una comunidad de mónadas, de tal modo, que ésta (en su intencionalidad comunicante-constituyente)

conforma un mundo igual para todos.» (Husserl, 1973: 594)

La antropología filosófica asume un punto no abordado por la filosofía husserliana, a entender la descripción fenomenológica de las diferentes formas de convivencia humana, como elemento metodológico esencial para responder a la pregunta por el hombre. Sin embargo, la antropología filosófica se puede desarrollar en este sentido porque la fenomenología desarrolló primero la idea de la intersubjetividad, el supuesto del Yo como centro de reflexión desde el cual comprender el mundo objetivo. Es sobre este supuesto fenomenológico sobre el cual se construye la propuesta metodológica de la antropología filosófica.

De igual manera se puede diluir una de las principales críticas tanto a la fenomenología husserliana como de la antropología filosófica que refiere al principio de la experiencia individual como punto de referencia para la comprensión de la realidad, así desde la formulación del principio de trascendencia se puede comprender la construcción de la intersubjetividad<sup>7</sup>.

«Debido a que mi mundo es co-experimentado por otros sujetos que trascienden mi esfera primordial, ese mundo llega a tener el carácter de ser un mundo con contenidos comunes que son válidos objetivamente para todos» (Xolocotzi,

6. La tarea central de la fenomenología de E. Husserl se centra en demostrar como todo lo que existe se constituye dentro de nuestra conciencia. Lo objetivo se nos presenta siempre igual, a nivel intra-subjetivo, así como a nivel inter-subjetivo. La fenomenología se conforma desde el principio de la primera persona, en la medida que dicha objetividad permite una relación entre diversos sujetos (intersubjetividad) desde la cual se elimina la limitación de la experiencia individual, por medio del trascender a lo objetivo.

7. La intersubjetividad no existe en el aire. En Husserl la intersubjetividad no sólo depende de un cuerpo sentiente, a la vez subjetividad y objeto, espíritu y naturaleza, sino también de una suerte de comercio entre los egos. Este comercio sucede en el lenguaje. Por ello, dice Husserl que todos nosotros, “sujetos de la experiencia de mundo [...] tenemos un mundo infinitamente abierto según nuestras realidades conocidas unas posibilidades desconocidas a partir de cada uno de nosotros, cada uno desde sí a través de la mediación de los otros y en última instancia, de sus mensajes”, y todo “mensaje lingüístico” contribuye al “sentido de experiencia del mundo, en el cual existimos actuando” (Romero-Contreras, 2015: 40).

2011: 12). Es precisamente el hecho real de que existe una objetividad que motiva el trascender del mundo del Yo, lo que legitima, según la lógica fenomenológica, el hecho de que la autoexperiencia sirva como punto de partida para la comprensión del fenómeno humano. Precisamente porque la experiencia individual, adquiere hacia el interior de la filosofía fenomenología un estatus determinante, desde el cual el Sujeto o la experiencia de un Sujeto, no es la suma de muchas experiencias individuales; sino la comprensión de la trascendencia de lo primordial hacia lo objetivo en el ser humano.

Ese supuesto permite comprender la subjetividad trascendental como histórica y cambiante; a la cultura como el medio desde el cual el individuo hace suyos los rasgos de la subjetividad trascendental convirtiéndolos en hábitos, tradiciones, religión, leyes... Pero ante todo comprendiendo la relación práctica del sujeto trascendental con el yo, en la medida que en antropología filosófica, la autoexperiencia es el elemento esencial a la hora de comprender la metodología hermenéutica desde la cual se puede crear una imagen del ser humano comprometida con la realidad social. En este sentido la antropología filosófica como propuesta excede los marcos desarrollados por Husserl en cual nunca se planteó “el mundo de vida” como un mundo social de vida.

## **Ruptura y continuidad de la antropología filosófica. Horizontes metodológicos.**

Todo lo expuesto tributa necesariamente a aquellos elementos que han venido conformando el escenario sobre el cual se fundamenta la nueva

propuesta de la antropología filosófica que se desarrolla fundamentalmente en las universidades españolas y latinoamericanas (San Martín, 2010: 15) La antropología filosófica moderna propone un modo de hacer filosofía y de pensar al hombre que supere la contradicción entre ciencia y filosofía que ha sido heredada tanto de la tradición filosófica como de la científica. Pero que al mismo tiempo desde la perspectiva de la mismidad en la cual la antropología filosófica resume el valor del yo y su experiencia, reoriente la función de la filosofía en función de ofrecer criterios coherentes con la realidad que vive el hombre contemporáneo.

La perspectiva de la mismidad, tiene como fundamento la reorientación del concepto de sentido. En la medida que se comprende la necesidad de apropiarse del sentido que los pueblos se conceden como condición esencial para comprender, al mismo tiempo el concepto de mismidad representa la salida que la antropología filosófica ofrece al tema de la intersubjetividad en Husserl.

«La mismidad es inicialmente una mismidad social. El yo que está detrás de las ciencias es en principio un yo cuyo contenido lo dicen los otros. Esto no debe impedir la reconstrucción a partir de ahí del yo o de la mismidad ya no dicha por los demás sino soporte de la mismidad socialmente dicha y que equivaldrá en cierto modo a la prevista inicialmente. Pero si pasamos, sin la mediación de lo social, de la mismidad abstracta, la lograda inicialmente en el primer modo de articulación, a esta mismidad no dicha socialmente, nos perdemos precisamente el ámbito de las diferencias de ser hombre, los diversos contenidos que asume la mismidad, condenándonos a hacer necesariamente una antropología abstracta». (San Martín, 1988:90)



El pilar de la antropología filosófica sería entonces esa capacidad de comprender la esencia humana desde la capacidad humana de autodefinirse, sin que esa autodefinición sea comprendida de modo abstracto o ahistorico, sino en vinculación con las imágenes preestablecida social y culturalmente. En este sentido la antropología filosófica plantea la necesidad humana de la búsqueda de identidad, que está determinada en una primera instancia por la cultura. Quedando establecida la estructura ontológica del ser humano que se sustenta en la diferencia ontica de poder reflexionar sobre su ser y su autorrealización.

La salida teórica al atolladero en que había caído la antropología filosófica tradicional y que en su momento criticaron Husserl y Heidegger se basa fundamentalmente en la superación de la formulación abstracta de la esencia del ser humano. El ser humano no puede explicarse desde posturas universales y ahistoricas, pero tampoco debe explicarse desde la metodología de las ciencias naturales o desde la aceptación acrítica de los resultados de las ciencias. La perspectiva de la intersubjetividad abre el camino desde el cual es posible reconstruir una nueva antropología filosófica, más fiel a los principios de la fenomenología de Husserl. El vínculo del Yo, con la objetividad el punto de partida teórico sin el cual no sería posible construir una antropología filosófica, que posea la científicidad tan aclamada por la fenomenología.

El análisis fenomenológico de la experiencia subjetiva de la vida cotidiana, permite comprender las objetivaciones de los procesos subjetivos, mediante la cual se construye la

intersubjetividad presente en la vida cotidiana. El análisis que tiene como fundamento teórico la mismidad, se sustenta en el hecho de que diferentes individuos como consecuencia del proceso de objetivación comparten significados presentes en la vida cotidiana.

Esta propuesta implica necesariamente una metodología hermenéutica crítica y reflexiva, que capte la esencia del ser humano en su relación constitutiva con el mundo, con su realidad. El movimiento hermenéutico de la autointerpretación, que en antropología filosófica se mueve en las categorías de alteridad-mismidad, se determina partiendo de la realidad de que la vida fáctica se da de un modo distorsionado. El reto del método hermenéutico, o de la hermenéutica de la facticidad, esta con la formulación de la pregunta acerca de la situación hermenéutica del ser en su vida fáctica. La esencia del método crítico hermenéutico consiste en hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal y como se muestra desde sí mismo; con la marcada intención filosófica de establecer una mediación entre la cultura de los expertos y la práctica cotidiana.

Por tanto, es fundamental comprender la filosofía hermenéutica no como una disciplina en sí misma, sino como una concepción metódica que radicaliza la problemática de la comprensión del fenómeno de la existencia humana. La hermenéutica como metodología viene a darle una coherencia a la propuesta de la antropología filosófica, en la medida que sintetiza la esencia de la misma en ser una disciplina en búsqueda constante de sentido. La alianza con la hermenéutica crítica le permite a la antropología filosófica salir de las abstracciones en las cuales



incurre con el tema de la mismidad y centrarse en el tema de la apropiación del sentido de la experiencia humana en sus diferentes formas de realización.

Por tanto, se ha hablado de la necesidad de fundar una idea del hombre a partir de nuestra experiencia, igual se han esbozado los elementos generales de la hermenéutica como método de trabajo filosófico, de lo cual deviene la siguiente interrogante: ¿Cómo se engrana la imagen del ser humano que pretende ofrecer la antropología filosófica con el método hermenéutico?

Con la intención de establecer una imagen del ser humano que sirva de criterio evaluativo, mi autoexperiencia debe ser comparada con la experiencia de los otros, extendiendo esta denominación a aquellos que no comparten las mismas condiciones histórico, sociales, culturales, religiosas, etcétera. La funcionalidad de la hermenéutica como método filosóficamente universal radica en poder analizar la experiencia histórica a la cual se ha llegado, no reproducir las experiencias de los otros. El análisis de la experiencia histórica permite superar el primer nivel en el que solo se sitúa la autoexperiencia; es en el segundo nivel donde el análisis hermenéutico, que parte de mi experiencia analiza el devenir histórico, para así captar las relaciones de poder, los fenómenos religiosos y culturales que determinan a un conjunto de seres humanos específicos.

## CONCLUSIONES

La antropología filosófica es, ante todo, una disciplina demasiado joven para ser juzgada y desestimada por la filosofía o incluso por la antropología. Está sin dudas en busca de su sitio,

que no es ni el de una u otra. Existen emprendedoras tareas para hacerle de un espacio a la disciplina, solo por mencionar un caso es el de la apertura de una carrera de Antropología Filosófica, en la UNED, de Madrid. Así como un fuerte movimiento materializado en congresos, publicaciones revistas especializadas... Sin embargo, aún queda mucho trabajo por hacer, principalmente en nuestras universidades que inmersa en sus propios problemas teóricos, pierde de vista algunas discusiones, como esta, que ocurren en otros sitios y que pudieran sin dudas enriquecer la formación de nuestros claustros.

Esta, por tanto, es solo una conclusión formal, ni la investigación sobre el tema ha concluido, ni el tema está del todo solidificado, como para llegar a conclusiones trascendentales. Sin embargo, el poder sinterizar de un modo crítico la historia de la disciplina, desde un punto de partida teórico que permita comprenderla como un proceso de autoconformación, en el cual se avanza desde una formulación abstracta del hombre, hacia la conformación de un Sujeto intersubjetivo. Así la antropología filosófica parte de una desconstrucción de la historia, a partir de la cual formula un objeto, que sería el de ser una ontología del ser humano implícita en las ciencias.



## REFERENCIAS

- Acosta López, Miguel (2005). ¿Que metafísica, para que antropología filosófica? España. Revista *Thémata*, núm. 35.
- Aramayo, Roberto (2009). Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración Europea tras el debate realizado en Davos. Revista: *DEVENIRES*, núm. 10.
- Bardana, Marta (2009). ¿Qué es antropología filosófica? Edición digital.
- Belvedere, Carlos (2010): “La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca comenzar”. Edición digital.
- Beorlegui, Carlos (2009). Antropología filosófica. Nosotros urdimbre solidaria y responsable. Universidad Deusto. Editorial Bilbao.
- Buganza, Jacob (2011). Breve esquema de antropología filosófica. Una mirada desde la hermenéutica crítica. España. Editorial Ágape.
- Cassirer, Ernst (1977). Antropología Filosófica. España. Ediciones Paidós.
- Cela Conde, Camilo (2004). ¿Es posible una antropología filosófica? España. Revista *Thémata*, núm. 33.
- Choza, Jacinto (2002). Antropología filosófica. Las representaciones de si mismo. Madrid. Ediciones Nueva Universidad.
- Choza, Jacinto (1998). La antropología filosófica en España: Actas del V seminario de historia de la filosofía. Salamanca. Edición Digital.
- Clifford, Geertz (1978). Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. Edición digital.
- Coreth, Emerich (1991). ¿Que es el hombre? Esquema de antropología filosófica. Barcelona. Ediciones Herder.
- Davidson, Donal (2003). Subjetivo, intersubjetivo, objetivo. Madrid, España. Ediciones Cátedra.
- Días de Carvalho, Alberto (2012). La Antropología Filosófica y los límites contemporáneos de lo humano. España. Revista: *Thémata*, núm. 46.
- Domingo Mortalla, Tomas (2005). Antropología filosófica en clave hermenéutica. España. Revista *Thémata*, núm. 35.
- Duran Acosta, Arlen (2009): Tesis de licenciatura “Hacia un pensar propio de Jaime Rubio”. Universidad Pontificia Javeriana. Edición Digital.
- Fernández Beites, Pilar (2007). El estado de la cuestión: Antropología Filosófica y Antropología Cultural. España. Revista: *Dialogo Filosófico*, núm. 67.
- Flamarique, Lourdes (2002). Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica. España. Revista *Thémata*, núm. 28.
- García Cuadrado, Jose Ángel (2010). Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre. España. Editorial Eunsas.
- García Ruiz, Pedro Enrique (2002) ¿Ontología Fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del neokantianismo.



- España. Revista: Signos filósofos, núm. 7.
- Gehlen, Arnold (1972). Antropología filosófica; del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. España. Ediciones Paideos.
- Gerardo Medina, Humberto (2010). Antropología filosófica. España Edición digital.
- Gevaert, Joseph (2008). El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez Pozo, Antonio (2008). La traducción simbólica de la crítica trascendental en la filosofía de Cassirer. Universidad de Costa Rica. Revista de Filosofía, núm. XLVI.
- Habermans, Jünger (1974). El discurso filosófico de la modernidad. México. Edición digital.
- Heidegger, Martin (1996). Kant y el problema de la metafísica, Capítulo IV: "Repetición de la fundamentación de la metafísica". México. Editorial Fondo de cultura económica.
- Husserl, Edmund (1973) Fenomenología e Intersubjetividad Tercera parte: 1929-1935. La Haya: Editorial M. Nijhoff.
- López López, Andrés Felipe (2014). Elementos para una antropología Fenomenológica. México. Revista Nuevas tendencias en antropología, núm.5.
- Osorio, Francisco (2008). El método fenomenológico. Santiago de Chile. Revista Cinta de Moevio, núm. 3.
- Parellada, Ricardo (2007). Curso de antropología. Edición digital. 2008
- Parellada, Ricardo (2007). Las formas de la antropología. España. Revista Thémata, Núm. 39.
- Parellada, Ricardo (2005). Capacidades humanas y antropología. España. Revista Thémata, núm.35.
- Pía Tarrazona, Salvador (2002). Hacia una antropología distinta de la metafísica. España. Revista Thémata, núm. 28.
- Pintos Peñerada, María Luis (2007). La Antropología filosófica una obligada mirada hacia los demás seres vivos. España. Revista Thémata, núm. 39.
- Prada Carrasco, Rafaela (2005). Fenomenología y Antropología. Buenos Aires-Madrid. Editorial Lector, UNED.
- Rodríguez Lara, Ramón (2006). Heidegger y la crisis de la época moderna. España. Editorial Síntesis.
- Romero-Contreras, Arturo (2015). El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl. Revista de Filosofía y Cotidianidad.
- San Martin Salas, Javier (2000). Antropología filosófica II. Vida humana y persona. España. Editorial Lector, UNED.
- San Martin Salas, Javier (1999). Cultura e identidad humana, realidad y teología. España. Revista Thémata, núm. 23.
- San Martin Salas, Javier (2010). El contenido del cuerpo. España. Revista Investigaciones fenomenológicas, volumen II.
- San Martin Salas, Javier (1988). El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la



ciencia". Barcelona. Editorial Anthropos.

San Martin Salas, Javier (2002). En torno a la nueva visión de Husserl. Madrid. Editorial UEND.

San Martin Salas, Javier (2015). Intersubjetividad, interculturalidad y política. España. Revista Thémata, núm. 52.

San Martin Salas, Javier (2010). La antropología filosófica en la actualidad. España. Revista Internacional de Filosofía, núm. 50.

San Martin Salas, Javier (2005). La percepción como interpretación. Madrid. Editorial UNED.

Scheler, Max. (2000). El puesto del hombre en el cosmos. España. Edición digital en Librodot.com.

Scheler, Max. (2000b). El saber y la cultura. España. Edición digital elaleph.com

Scheler, Max. (2000c). La idea del hombre y la historia. España. Edición digital elaleph.com.

Sobrevilla, David (2006). El retorno a la Antropología Filosófica. España. Revista Dianoia, volumen LI, núm. 56.

Tugendhat, Ernst (2008). Antropología en vez de Metafísica. Capítulo I: "Sobre la Antropología Filosófica en general". Barcelona. Editorial Gedisa, pág.: 17-39.

Tugendhat, Ernst (2008). Egocentricidad y mística. Barcelona. Editorial Gedisa.

Xolocotzi, Ángel (2011). Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica. México. Ediciones Eón.