

SOBRE EL MODO DE SER DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y SU SISTEMATIZACION COMO UNA «CUESTION ABIERTA»

Si hubiera que indagar acerca del carácter fundamental y diferenciador de la Antropología filosófica que especifique su modo de ser peculiar, habría que decir que tal carácter fundamental hace referencia al horizonte de la *totalidad* en el que aquélla establece su reflexión sobre el hombre. El horizonte de la totalidad es el que confiere unidad suprema a todos los problemas sobre el hombre que son susceptibles de tratamiento en la Antropología filosófica. En frase de Theodor Litt, la perspectiva u horizonte de la totalidad constituye, en efecto, la clave mediante la cual se ha de tratar de acceder, en la medida que ello sea posible, al misterio de la unidad humana:

«Encontramos a cada paso esta expresión artística —la “totalidad”— en todas las investigaciones que, desde algún punto de vista, conciernen a la existencia humana... Continuamente aparecen fórmulas como “Ganzheit”, “Totalität” (“totalidad”) y otras similares, y continuamente, a través de ellas, se cree encontrar la clave que nos permite el acceso al misterio de la unidad humana»¹.

Y, por su parte, J. Y. Jolif, en términos que hacen recordar lo que acabamos de indicar, señala igualmente, en su *Introducción a una Antropología filosófica*, cómo la categoría de la totalidad refleja el sentido más general de la existencia del hombre (que es el que ha de ser expresado por la Antropología fi-

1 Theodor Litt, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 2ª ed., Heidelberg 1961, 19.

losófica) y establece una diferenciación en el estudio filosófico del hombre respecto de cualquier cosa:

«La comprensión del ser humano exige, en primer lugar, el recurso a la categoría de la *totalidad* que expresa el sentido más general de la existencia del hombre². El carácter negativo del aserto "el hombre es totalidad" tiene en realidad una importancia capital: hay que volver constantemente a él, si se quiere sustraer el pensamiento antropológico a esta amenaza que es, para él, la reducción a una simple cosa. Pero no es ésta la única significación de la categoría *totalidad*: Introduce en el pensamiento un movimiento indefinido de superación; le conduce a un límite que hace las veces de horizonte»³.

Pero, si la perspectiva de la totalidad constituye, por así decirlo, el marco global en el que la Antropología filosófica establece sus conclusiones sobre el hombre, de modo inevitable surgen preguntas como las siguientes: ¿Qué implica, en realidad, el concepto de totalidad? ¿En qué medida, o en qué sentido, es posible hablar, en la Antropología filosófica, de un estudio del hombre en su totalidad?

Antes de solventar estas cuestiones han de ser anticipadas dos cosas:

1ª Hablar del hombre en su totalidad presupone que, en un estudio filosófico sobre el mismo, desarrollado organizadamente, no vale la reducción a uno de sus componentes, llámese a tal componente espíritu, conciencia, razón..., o como se quiera. El objeto de atención de la Antropología filosófica, en efecto, es el hombre y no el espíritu o cualquier otro rasgo concreto. Como señala acertadamente Martin Buber:

«sería totalmente equivocado...partir de la realidad del espíritu en la pregunta por el hombre... pues la realidad del espíritu no nos es dada sin el hombre. Todo lo espiritual que nos es dado tiene su realidad en él»⁴.

En la Antropología filosófica, más que parcializar hay que totalizar.

Ni, por ende, vale tampoco la aplicación exclusiva de un modo de pensar que puede ser calificado de etnocentrista, por cuanto el interés que predomina

2 J. Y. Jolif, *Comprender al hombre. Introducción a una Antropología filosófica*, Salamanca 1969, 155.

3 J. Y., Jolif, o.c., 157.

4 Martin Buber, *Urdistanz und Erziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*, I, Heidelberg 1978, 9-10.

en esta manera de considerar al hombre es asimismo reduccionista dado que, primordialmente, por no decir exclusivamente, hace referencia al mal llamado hombre «primitivo» o «salvaje», tribu, hombre «incivilizado», etc. Atenerse exclusivamente a los datos empíricos de las ciencias particulares para acceder a lo que en el fondo de su existencia es el hombre mismo, equivale a querer quedarse de antemano a mitad de camino. Un estudio del hombre, que se detenga totalmente en los datos de las ciencias empíricas, deja de lado, por ejemplo, aquel conocimiento del hombre que somos «nosotros mismos», que tiene en gran medida su origen en la experiencia interna, personal e intransferible de cada cual⁵. Más aún, un modo de pensar etnocentrista lo que, en definitiva, revela es prácticamente una exclusión general de toda reflexión filosófica sobre el hombre, confundiendo la grandeza que de suyo comporta la existencia de la razón con el mal uso que pueda hacerse de la misma.

2ª En el intento por superar cualquier tipo de reduccionismo en la consideración filosófica sobre el hombre, la Antropología filosófica ha de auxiliarse de todas las fuentes posibles de conocimiento. Por supuesto, ha de contar, entre otras, con el estudio de la propia historia del pensamiento filosófico sobre el hombre⁶ por cuanto en la tradición secular de la reflexión filosófica podemos encontrar ya, explícita, o al menos indirectamente, reflejados muchos de los elementos que en el saber peculiar de la Antropología filosófica pueden recibir un tratamiento unitario; ha de tener en cuenta, igualmente, los datos de las ciencias humanas, aunque, como ya se ha dicho, sin quedarse exclusivamente en ellos, sino más bien tomándolos en consideración para elaborar una teoría filosófica sobre el hombre que no tiene por qué coincidir con un modo de pensar que margina o hace difícil la comprensión de rasgos fenomenológicos importantes de la existencia y del vivir cotidianos; e, incluso, y aunque pueda parecer extraño, ha de tomar también en consideración el estudio del propio lenguaje cotidiano. Este aspecto es abordado, por ejemplo, en la meritoria obra de *Antropología filosófica* de Wilhelm Kamlah⁷ en la que, como refleja el subtítu-

5 Sirva como ejemplo la alusión a la gran riqueza antropológica que comporta «la antropología de la interioridad agustiniana» y que se refleja en la concreta expresión: «mihi quaestio factus sum».

6 Una visión sinóptica de la historia de la Antropología filosófica puede verse en mi trabajo: *Datos fundamentales para una historia de la Antropología filosófica*, Salamanca 1977.

7 Cfr. Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Meisenheim am Glan 1973.

La correspondiente versión al español de esta obra, teniendo en cuenta «que una teoría filosófica completa y válida del hombre tiene que abarcar la Etica, y que una de las fallas de la Antropología actual, demasiado ligada a la Biología, es precisamente la exclusión de la Etica (véase el «prólogo del autor a la edición castellana»), modifica el título original de la edición alemana para subrayar que de lo que se trata en la obra es de una «teoría filosófica del hombre con inclusión de la Etica». De ahí el título de la edición al español: *Antropología filosófica y Etica*, Buenos Aires 1976.

lo de la misma, previamente a la segunda parte dedicada al estudio de las relaciones entre la Antropología filosófica y la Etica, se hace hincapié, en la primera parte, en lo que aquí queremos destacar: el estudio del propio lenguaje cotidiano como medio «analítico» para *clarificar* determinados conceptos antropológicos que, por ejemplo en la jerga peculiar de la Filosofía de la existencia, pueden necesitar de mayor diafanidad respecto de lo que pretenden comunicar, si han de pasar a adquirir carta de ciudadanía en el ámbito de la Antropología filosófica.

1. *La perspectiva de la totalidad, en cuanto explicitada en diversos modelos de Antropología filosófica*

Que la perspectiva de la totalidad especifica el modo de ser propio de la Antropología filosófica se puede constatar en la consideración de diversos modelos de Antropología filosófica o de maneras de elaborar y dar forma concreta a la concepción filosófica que en cada una de ellas se refleja sobre el hombre. Por referencia a varios apartados propedéuticos fundamentales tanto de la Antropología filosófica como de cualquier otra disciplina filosófica: el concepto, el objeto, el método, la relación entre el ámbito de lo empírico y el estrictamente filosófico..., se puede ver expresada la perspectiva de la totalidad como carácter específico de la Antropología filosófica. Así, en conexión con el concepto de Antropología filosófica, Karl Löwith, en el escrito titulado: *Acerca de la pregunta sobre una Antropología filosófica*, recogido en el tomo primero de sus obras completas dedicado precisamente al estudio del hombre y del mundo propio del hombre, tras aludir a lo que él denomina doble significación del vocablo Antropología (logos sobre el *anthropos*, es decir, palabra, ciencia o tratado sobre el hombre; o *anthropos* con logos, lo cual quiere indicar que de la misma manera que no puede darse una Teología y una Cosmología si Dios y el mundo no tienen logos —aunque, ciertamente, no es un logos humano— tampoco puede darse la Antropología si el hombre no tiene o, mejor aún, si en cierto modo no es un logos), cuestiona qué es lo que constituye propiamente la Antropología filosófica para concluir señalando que es el estudio del hombre «como tal y en la totalidad» - «als solchen und im ganzen»⁸.

Con el primer miembro de la expresión: «como tal», Löwith quiere poner de relieve que la Antropología filosófica considera al hombre «en cuanto hombre». Es decir, es un estudio del hombre en un plano *filosófico*. La Filosofía, en gene-

⁸ Véase Karl Löwith «Zur Frage einer philosophischen Anthropologie», en: *Sämtlichen Schriften, I: Mensch und Menschenwelt*, Stuttgart 1981, 329-42.

ral, se refiere al todo. No es una ciencia especial (Fachwissenschaft). Es ciencia principal o fundamental (prinzipielle Wissenschaft) sobre el todo. Frente a la Antropología filosófica, las Antropologías científicas (por ejemplo, la Antropología biológica, la Antropología médica, la Antropología psicológica... etc.), en cambio, consideran al hombre según puntos de vista determinados y lo van a conocer de esa manera. Pero, incluso aunque se compendiasen o unificasen los distintos aspectos sobre el hombre, esto no daría como resultado el hombre «como tal». El hombre «como tal» no es, por consiguiente, ni un esqueleto anatómicamente preparado ni un organismo que funciona fisiológicamente ni aquello que las distintas psicologías investigan sobre él. El hombre «como tal» debe ser entendido, pues, en relación con un enfoque estrictamente filosófico. Por lo que la Antropología filosófica, por ser un saber sobre el hombre en cuanto hombre, es un saber sobre el mismo como un todo. Todavía más: es un querer saber «por amor del hombre mismo». En cuanto Filosofía, la Antropología filosófica carece de una finalidad altruista como la pueden tener, por ejemplo, la Cirugía o la Farmacología por cuanto éstas se orientan al tratamiento y cura de las enfermedades. La Antropología filosófica, en cambio, tiene su finalidad en sí misma, en la investigación filosófica sobre el hombre «como tal», sobre su esencia, su naturaleza, y no puede ser ningún medio para otro fin que se encuentre en otro lugar. Es un saber sobre el hombre por el hombre mismo.

Por otra parte, con el segundo miembro de la expresión anteriormente indicada: «en la totalidad», Löwith trata de ver en ella un doble sentido posible: Por un lado, el sentido de tales palabras puede equivaler al hombre «uno y completo» («den einen und ganzen Menschen») frente a los muchos puntos de vista de las ciencias particulares. «En la totalidad» quiere decir, en este sentido, lo mismo que «en cuanto tal» («als solche»). Por otro lado, sin embargo, «en la totalidad» puede significar «el hombre total en el ámbito de todo lo que existe» —«den ganzen Menschen in Ganzen dessen was überhaupt ist»⁹.

Evidentemente, la expresión: el hombre «como tal» no es igual a la expresión: «el hombre total en el ámbito de todo lo que existe».

A juicio de Löwith, la primera formulación (el hombre «como tal») revela una Antropología filosófica impropia, puesto que es el hombre como tal, pero en tanto que individuo. La segunda formulación, en cambio («el hombre total en el ámbito de todo lo que existe»), es la que manifiesta una Antropo-

9 Esta afirmación, Löwith quiere hacerla coincidir con la doctrina del espíritu subjetivo de Hegel: «Was wir heute philosophische Anthropologie nennen, hat bei Hegel den Titel 'Lehre vom subjektiven Geist'», Cfr. o.c., 330-31 y ss.

logía filosófica propiamente tal. En efecto, una Antropología filosófica, para serlo de verdad:

«no puede por menos de preguntar por la relación que guarda este fragmento enigmático que decimos "hombre en cuanto tal" y "en su totalidad" con todo lo que existe -"zum Ganzen dessen, was ist"»¹⁰.

Por «todo lo que existe», añade Löwith, entendemos, generalmente, el universo o mundo. Por consiguiente, el hombre, para reconocerse debidamente ha de preguntar también, más allá de sí mismo, por la relación con el todo de lo que existe. Sólo cuando la Antropología incluya esta pregunta abarcadora, que comprende también la relación hombre-mundo, se hace verdaderamente filosófica. Sólo entonces, en suma, queda justificado el doble carácter *filosófico* y *antropológico* de la misma: Puesto que sabe de la totalidad del ser o del mundo, es filosófica; y puesto que no puede saber de esa manera sin referencia al hombre que sabe de sí mismo, y sabe de todo, es antropológica.

Se puede ver reflejada, igualmente, la perspectiva u horizonte de la totalidad como carácter específico de la Antropología filosófica, si se analizan otras expresiones que pueden tener que ver con lo que cabe calificar como el objeto o el método de la Antropología filosófica. Así, cuando evocando, por ejemplo, el conocido aforismo del pensador latino Terencio: «homo sum, humani nihil a me alienum puto» («soy hombre y nada de lo humano me es ajeno») se viene a decir que el objeto propio de la Antropología filosófica es «el estudio de lo humano como tal», o «el estudio de la humanidad», por cuanto sólo ésta refleja el desarrollo de todas las posibilidades que el individuo como tal es incapaz de realizar, o «el estudio del hombre como un género»¹¹; o cuando se viene a indicar que la Antropología filosófica, desde el punto de vista metodológico, ha de practicar la *interdisciplinarietà* tratando de relacionar y vertebrar las distintas dimensiones o niveles relativos al hombre que son expuestos por las ciencias particulares¹².

Finalmente, también en conexión con el problema de la relación entre Ciencia y Filosofía en el ámbito de la Antropología filosófica, o de la pregunta filosó-

10 Karl Löwith, o.c., 330.

11 Véase sobre este particular, M. Landmann, *Antropología filosófica*, México 1961, 29; L. Feuerbach, *Grundzüge der Philosophie der Zukunft*, en: *Sämtliche Werke* (edic. de W. Bolin y Fr. Jodl), II, 257.

Por lo demás, el estudio del hombre como «género» constituye una de las ideas directrices de la antropología marxista que se refleja en los *Manuscritos*.

12 Así, en la obra de H. G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie*, I-VII, Stuttgart 1972-75, se ofrecen puntos de vista importantes en este sentido.

fica por lo que es el hombre, es manifiesta la perspectiva u horizonte de la totalidad como carácter específico de la Antropología filosófica. Puede verse esto concretamente en el proyecto de Antropología filosófica de Emerich Coreth¹³.

A propósito de la comprensión que de sí mismo puede tener el hombre, distingue Coreth un conocimiento que, de algún modo, está siempre presente en nosotros, que, de alguna forma, se convierte en presupuesto de cualquier otro conocimiento tanto del que se refiere a algo que tiene que ver con el hombre como del que concierne directamente al hombre mismo: un conocimiento atemático y previo de lo que es el hombre en el que está implícita la comprensión del mismo como *totalidad*; y un conocimiento reflejo, explícito... que tematiza dicho conocimiento atemático.

En el primer caso se destaca en nosotros, entonces, la existencia de un saber previo y atemático (*Vorverständnis*, *Vorwissen*) no explicitado, no tematizado, apriórico. Es un saber (*Wissen*) que es, en realidad, un pre-saber (*Vorwissen*), una comprensión (*Verständnis*) que es una pre-comprensión (*Vorverständnis*), que actúa a modo de trasfondo, de horizonte, de estructura total, de condición posibilitante, y de principio en cierto modo conductor que conexiona y clasifica la pluralidad de contenidos o conocimientos particulares y heterogéneos de algún modo relacionados con el hombre. En el segundo caso, en cambio, se pone de relieve la existencia de un saber desarrollado, reflejo, explicitado, sobre nosotros mismos que trata de tematizar o reflejar esa *totalidad* presupuesta o preproyectada del hombre, que implica nuestra autocomprensión atemática y previa, ofreciéndonos una autocomprensión humana enriquecida (por ejemplo con los datos que nos suministran las ciencias humanas), refleja y explicitada.

Hay, por así decirlo, como dos demandas en el seno mismo de lo que es el modo de ser de la Antropología filosófica, según Coreth. Por un lado, está la totalidad, a la cual se le escapa la plenitud completa, y que es algo apriórico en nosotros. Es la demanda más estrictamente filosófica, que hace referencia a la indicada totalidad previa y atemática. Por otro lado, está la pluralidad, a la que le falta el principio de unidad y de totalidad, y que tiene en cuenta la múltiple riqueza del dato antropológico. ¿Cómo conjugar ambas? En la solución de tal antinomia, Coreth carga el acento en la precomprensión atemática y previa del hombre como totalidad. Diríamos que, según él, más que saber lo que es el hombre, lo pre-suponemos. Y se presupone siempre en la manera de proceder

13 Véase, sobre el particular, Emerich Coreth, «Was ist philosophische Anthropologie?», en: *Zeitschrift für kath. Theologie*, 91 (1969), 252-73. Y también, ¿Qué es el hombre?. *Ensayo de Antropología filosófica*, Barcelona 1976.

de las ciencias humanas: El biólogo, el sociólogo, el psicólogo, el arqueólogo, el historiador, el médico..., saben de antemano (pre-suponen) lo que es el hombre, y guiados por ese saber previo y atemático del hombre como totalidad investigan en sus campos respectivos y que tienen que ver con el ser humano: los procesos biológicos humanos, el comportamiento social, los procesos de la vida psíquica, los fósiles humanos, los restos de instrumentos o construcciones que denotan culturas extrañas, la enfermedad del individuo humano... Las ciencias humanas, aunque se ocupan también del hombre, sólo se orientan, sin embargo, hacia puntos de vista concretos de la realidad. Ninguna de ellas puede afirmar o captar algo sobre el hombre como totalidad.

2. *El criterio orientador para sistematizar, en cuando «cuestión abierta», la multiplicidad implicada en la totalidad humana*

Preguntábamos anteriormente qué incluye, en la Antropología filosófica, la perspectiva de la totalidad, y en qué medida es posible hablar de un estudio del hombre como totalidad.

Dejando a un lado la discusión de precisiones más concretas como las que se han podido comprobar en las corrientes de Antropología filosófica anteriormente mencionadas, al menos de un modo general debe decirse que la respuesta a la primera cuestión debe estar en consonancia con, o ha de tener en cuenta, el modo de ser mismo de la Filosofía como saber específico distinto del saber científico.

Pues bien, de suyo, la Filosofía, en su sentido más radical u originario, pretende constituirse en un tipo de saber que trata de llegar hacia ángulos que tienen que ver con el ámbito de lo ontológico. Aunque otra cosa es, desde luego, cómo cada corriente o dirección filosófica desarrolla o lleva a cabo dicho procedimiento. Pero, de lo que no cabe duda es de que la Filosofía establece —diríamos recogiendo una matización heideggeriana— una diferencia ontológica entre ser y ente. Y, en el marco de esa diferencia ontológica, no puede esquivar el ámbito de lo ontológico, si de verdad quiere ser un saber originario y radical.

La Antropología filosófica, puesto que, en cuanto *filosófica*, es también Filosofía, no puede dejar de lado, diríamos, esa diferencia ontológica o «trascendencia» (nuevamente en el sentido heideggeriano) de «un más allá» de lo ontológico respecto de lo óntico. En pocas palabras, la Antropología filosófica no puede perder de vista que en su mismo modo de ser tiene que ver con la Filosofía. Por ello, lo que el hombre *es*, su singular totalidad, su esencia específica... etc., no son cuestiones que la Antropología filosófica deba arrinconar ni

tampoco afrontar con complejo de inferioridad como si sólo fuese verdadero saber aquel saber natural y reductivo, practicado a modo de inventario, que tiene por objeto el estudio de restos óseos, de piedras... o, incluso, aquel saber caracterizado como social pero que, de suyo, es igualmente reductivo, referido al estudio de culturas más o menos exóticas o extrañas. En no pocas ocasiones, las diatribas contra el modo de ser de la Antropología filosófica son diatribas vertidas contra ella precisamente por su carácter específico de filosófica. Por lo que tales diatribas son rebatibles, al menos con los mismos argumentos que utiliza o puede utilizar la Filosofía en su propia defensa, en el marco concreto de la Antropología filosófica.

En definitiva, es el adjetivo «filosófica» el que hace manifiesta en la Antropología la perspectiva de la totalidad, que en la Antropología filosófica predomina como modo de ser característico. Y la legitimidad de tal horizonte o perspectiva se justifica, por lo menos, por las mismas razones que hacen válido el estatuto propio de la Filosofía como saber específico y enraizado en lo ontológico.

Respecto de la segunda cuestión anteriormente formulada, ¿en qué medida o sentido es posible hablar, en la Antropología filosófica, de un estudio del hombre como totalidad?, es de señalar lo siguiente.

Ante todo es de precisar que aquí nos referimos a la Antropología filosófica como disciplina filosófica peculiar. No hablamos, por tanto, de aquélla en otros sentidos más restringidos, al modo como cuando se trata de la antropología filosófica de un autor o de una corriente determinada de pensamiento, en cuyo caso lo que se quiere es poner de relieve las afirmaciones filosóficas sobre el hombre contenidas en el pensamiento concreto de un autor o de una dirección filosófica concreta. Este es un sentido harto restringido para lo que hace a nuestro propósito de poner de manifiesto qué es lo que constituye el modo de ser propio de la Antropología filosófica como disciplina peculiar. Ni tampoco hablamos de la Antropología filosófica desde el extremo contrario, es decir, en un sentido sin duda demasiado amplio, cual es el que se refleja, por ejemplo, en el aserto feuerbachiano de que «la Filosofía es Antropología»¹⁴, o como cuando más que como una disciplina filosófica que adviene en nuestra época a las ya existentes, se considera a la Antropología filosófica como una especie de marco general que puede valer para toda la Filosofía, lo cual quiere decir, concretamente, que al tratar de hacer Filosofía se ha de procurar hacerlo teniendo en cuenta un enfoque antropocéntrico. Este punto de vista último lo que pretende

¹⁴ L. Feuerbach, *l. c.*, 315. Compárese también, *Wider den Dualismus von Leib und Seele*, II, 340.

no es otra cosa, dicho de una manera más explícita, que tratar de sustituir el enfoque cosmocéntrico y teocéntrico, que caracterizó el pensamiento antiguo y medieval, por el enfoque antropocéntrico que caracteriza sobre todo la época contemporánea, a la hora de hacer Filosofía.

Un procedimiento válido que permita hablar del hombre como totalidad ha de ser configurado por referencia a una serie de estructuras o dimensiones básicas y adecuadas, es decir, lo suficientemente comprensivas y fundamentales, que hagan factible el abarcar en la mayor medida posible la gran pluralidad humana¹⁵. Este es el camino que puede hacer viable un tratamiento sistemático, no exento, por supuesto, de dificultades —preciso es reconocerlo— de la Antropología filosófica, contando, además, con las matizaciones a esta afirmación general que hemos de hacer a continuación.

Vinculada a esta manera de proceder está, efectivamente, una serie de cuestiones cuya solución afecta, sin duda, a la validez del procedimiento indicado y que aquí sólo voy a mencionar sintéticamente.

En primer lugar, debe ser debidamente legitimado el paso del orden concreto de la multiplicidad humana al orden universal indicado de las dimensiones abstractas. Y ello, porque en un tratamiento, que pretende ser sistemático, de la Antropología filosófica, evidentemente, no puede ser abordada, en toda su singularidad, la vasta complejidad humana. Como destaca al respecto J. Y. Jolif:

«Debe quedar claro que la Antropología filosófica no puede ser considerada como un saber que expone todo (el subrayado es mío) lo que puede decirse sobre el hombre»¹⁷.

«El filósofo puede alimentar la esperanza de llegar a una explicitación completa de la esencia humana... Pero este saber sólo será total en su orden, que es el de las categorías abstractas. No se le entenderá correctamente sino a condición de que sea referido a una realidad más vasta que le desborda por todas partes»¹⁸.

15 Por lo demás, la reflexión filosófica sobre el hombre elaborada de acuerdo con unas categorías universales y fundamentales, puede verse también, a modo de ejemplo, en: X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 1986; Gerd Haeffner, *Antropología filosófica*, Barcelona 1986, por citar sólo un par de ejemplos escogidos al azar.

16 Sobre este punto concreto, relativo a las dificultades que plantea la sistematización de la Antropología filosófica, véase Arnold Gehlen, «Zur Systematik der Anthropologie», en: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, 355 y ss.

17 J. Y. Jolif, o.c., 148.

18 J. Y. Jolif, o.c., 150-151.

En segundo lugar, no debe olvidarse el hecho de que la Antropología filosófica fue objeto de fuerte impugnación, ya en sus mismos inicios al tratar de constituirse como un saber filosófico específico con Max Scheler y Helmuth Plessner, por parte de la filosofía de la existencia de Martín Heidegger.

No pocas veces, frente a la opinión de Husserl que, en sus inicios, valoraba la filosofía de Heidegger como una filosofía antropológica, o frente a la de Buber que la consideraba como una antropología filosófica insuficiente, se trata de mantener la impresión de que tras las impugnaciones de Heidegger no es posible, o al menos no vale la pena insistir en el propósito de hacer viable la Antropología filosófica como saber específico. Sin poder mediar aquí con mayor detención en esta problemática he de destacar al menos que se está olvidando en ella un hecho fundamental: el de que la Antropología impugnada por Heidegger es aquella cuyo sino estuvo siempre vinculado al de la Metafísica occidental,²⁰ cuya crítica constituye, como es sabido, una constante del pensamiento heideggeriano. La Antropología filosófica impugnada por Heidegger es, pues, una Antropología filosófica determinada. Pero no excluye una *Antropología existencial* que implica una mayor explicación de la *existencia*, o del existencial fundamental del ser-en-el-mundo, sobre la base de la Ontología fundamental por él intentada.

Cabe preguntarse, entonces, aquí: ¿No podrá ser fecunda la idea de desarrollar una Antropología filosófica a partir del fenómeno fundamental de la *existencia*, como constitutivo esencial del ser humano? ¿No será posible arrancar de la concepción existencial del hombre como *posibilidad* y efectuar el tránsito de lo ontológico del ser del ser humano a lo óntico de dimensiones tales como la espiritualidad, la corporeidad, la personidad, la historicidad, la inmortalidad..., etc.? Muy probablemente, siguiendo este itinerario quedará sumamente facilitado el tránsito del ser «en cada caso mío» al orden de las categorías universales que ha poco se ha indicado.

En tercer lugar, debe ser tenido en cuenta algo que ha servido de lema a este artículo. Me refiero al principio destacado por Plessner, que un buen conocedor de la Filosofía de la existencia y de la Antropología filosófica como es O. Fr. Bollnow califica como «principio de la cuestión abierta» —Prinzip der offenen

19 E. Husserl, «Phänomenologie und Anthropologie», en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. II, núm. 1, 1941, 1-4. Martin Buber, *Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers*, en: *Philosophia*, Vol. 3, MCMXXXVIII, Fasc. 1-4, 289-308.

20 A ella se refiere M. Heidegger, en términos como los siguientes: «Anthropologie ist dann die Metaphysik des Menschen». Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, 61.

Frage—²¹. Considero sumamente importante este principio porque puede resultar harto clarificador sobre el sentido que puede tener hablar de una sistematización de la Antropología filosófica, y reflejar su modo de ser específico.

Este principio implica, en efecto, un «estar abierto para recibir respuestas nuevas, sorprendentes y no previstas» en la determinación del ser humano como puede ser, por ejemplo, lo que las distintas direcciones antropológicas pueden aportar sobre el hombre desde puntos de vista siempre nuevos. ¿A quién, en efecto, se le oculta que las condiciones históricas, sociales, económicas, técnicas, científicas, etc., por ejemplo del hombre del siglo XX, han cambiado considerablemente, implican grandes novedades, e influyen en la manera de comprenderse el hombre a sí mismo? ¿A quién, que reflexione sobre ello, no le resulta manifiesto que en las distintas épocas de la historia pueden apreciarse también distintas relaciones del hombre con el mundo, que se traducen en imágenes o concepciones diversas del mismo: relación mágico-religiosa, relación filosófico-contemplativa, relación técnica?²². La desintegración del átomo, el auge de la electrónica, el descubrimiento de nuevos medios para vencer numerosas enfermedades, los descubrimientos de la física nuclear, la invención de nuevas armas físicas y bacteriológicas, la contaminación radiactiva, el envenenamiento del medio natural con residuos industriales, etc. etc., no son más que una enumeración incompleta del progreso científico y técnico actual, que han engendrado fuerzas de creación y de destrucción que condicionan enormemente la comprensión que tiene de sí mismo el hombre del siglo XX.

JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ MOLINERO

21 O. Fr. Bollnow, «Die methodischen Prinzipien», en: *Philosophische Anthropologie heute* (edit. por Roman Rocek y Oscar Schatz), München 1972, 34-35.

22 Véase al respecto, H. U. Balthasar, voz «Antropología y Filosofía», en: *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966, 64 y ss.