

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

SOBREVILLA, DAVID

El retorno de la antropología filosófica

Diánoia, vol. LI, núm. 56, mayo, 2006, pp. 95-124

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58433520005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Discusiones y notas

El retorno de la antropología filosófica

DAVID SOBREVILLA

Facultad de Derecho

Universidad de Lima

trilce@terra.com.pe

Resumen: En este artículo planteo que Kant fue el primero en proponer la antropología filosófica como una *prima philosophia* en la que desembocan la pregunta teórica por el conocimiento, la pregunta práctica por la acción moral y política, y la pregunta religiosa por la vida futura. Muestro cómo dicha propuesta no fue concretada por el propio Kant, sino que hubo que esperar a que la cumplieran a su manera Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen entre 1928 y 1940. Luego explico cómo posteriormente la antropología filosófica entró por diversas razones en un periodo de declinación, y cómo hoy retorna remozada en la filosofía alemana, pero siempre como *prima philosophia*, sobre todo en las últimas obras de Ernst Tugendhat.

Palabras clave: antropología filosófica, semántica filosófica, Kant, Tugendhat, Höffe

Abstract: In this paper, I defend the thesis that it was Kant who first proposed philosophical anthropology as the *prima philosophia*, into which the theoretical question of knowledge, the practical question of moral and political action, as well as the religious question of future life converge. I show how this proposal was not realized by Kant himself, but had to wait until Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen addressed the question between 1928–1940. I explain how later the philosophical anthropology entered into a period of decline, and finally I point out the current return of a renewed philosophical anthropology in contemporary German philosophy, but always as *prima philosophia*, specially in the latest works of Ernst Tugendhat.

Key words: philosophical anthropology, philosophical semantics, Kant, Tugendhat, Höffe

*A Ernst Tugendhat, afectuosamente
por sus 75 años cumplidos*

1. Introducción

En este texto presentamos la propuesta de la antropología filosófica y su proceso de auge, declinación y renacimiento actual. Para Ernst Tugendhat, luego de la Ilustración —que ha minado lo que él denomina

“verdades superiores”—, la filosofía parece llamada a adoptar la figura de la antropología filosófica, pese a que después de un breve auge pareció haber entrado en una etapa de declinación definitiva. Dicho de otra manera: la filosofía del futuro semeja estar llamada a ser antropología filosófica.

Nos hemos de restringir aquí a tratar de pensadores alemanes; no por cierto porque creamos en una superioridad natural e incontestada del pensamiento alemán, o porque pensemos que florece en el momento actual.¹ Las razones son otras: que la antropología filosófica se planteó y tuvo su auge en dos momentos particularmente vigorosos de la filosofía alemana: hacia finales del siglo XVIII y en el primer tercio del siglo XX. No se la ha cultivado en el mundo anglosajón por causas que luego indagaremos. Hoy, la antropología filosófica parece retornar en el pensamiento germano.

Por lo tanto, nos referiremos sumariamente a la propuesta, auge, declinación y renacimiento actual de la antropología filosófica en el pensamiento alemán y luego realizaremos una breve consideración final.

2. La propuesta de la antropología filosófica

En nuestra opinión, que no es unánimemente compartida, la propuesta de la antropología filosófica la lanzó en primer lugar Kant² en su *Lógica*, editada por G.B. Jäsche (1800). Allí hablaba de la filosofía en dos sentidos: en el de las escuelas y en el sentido cósmico. En el sentido de las escuelas, la filosofía es el sistema de los conocimientos filosóficos, o de los conocimientos racionales a partir de conceptos. Por su parte, la filosofía en sentido cósmico pretende sacar a la filosofía del ámbito asfixiante y bien delimitado de las escuelas para hacerla accesible y útil a todo ser humano. Según esta acepción, la filosofía se puede concebir como la ciencia cuya máxima es el empleo óptimo de la razón —y Kant

¹ La verdad parece ser exactamente la contraria: en una época relativamente reciente, *el pensamiento filosófico ha visto que su eje se ha desplazado del mundo germánico al anglosajón*. Expresamos esta convicción por primera vez en nuestro libro *Repensando la tradición occidental* (1986, p. 457). Mucho más lejos ha ido Joachim Jung en su libro *Der Niedergang der Vernunft. Kritik der deutschsprachigen Universitätsphilosophie* (1997), en el que afirma que la filosofía universitaria alemana se halla en una situación de decadencia. Sin duda, un grupo de autores como Apel, Habermas, Tugendhat o Höffe mantiene en alto el gran nivel de la filosofía alemana.

² Muchos autores piensan que la antropología filosófica ha existido casi siempre; por ejemplo, Groethuysen, Scheler, Brüning, Landmann. Otros, como Plessner y Habermas, opinan que solamente ha existido en la época actual.

entiende por “máxima” el principio interno de la elección entre diversos fines—. Así comprendida, la filosofía es la ciencia que pone en relación todos los conocimientos y el uso de la razón con respecto al fin final de la razón humana, aquel fin frente al cual están subordinados todos los otros fines y se tienen que unificar en él en una unidad. Llegado a este punto, Kant escribe:

El campo de la filosofía en este significado cosmopolita se deja resumir en las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me está permitido esperar?
- 4) ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta la responde la *metafísica*, la segunda la *moral*, la tercera la *religión*, y la cuarta la *antropología*. En el fondo se puede poner todo a la cuenta de la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última.³

De acuerdo con este texto, todas las preguntas filosóficas fundamentales convergen en la pregunta por el ser humano: en ella desembocan, en efecto, la metafísica, la moral y la religión. Y en el fin, que es el hombre, se unifican los fines del conocimiento, la acción y la esperanza humanas en el futuro.

Es preciso agregar que, al lado de esta propuesta de la antropología filosófica, en Kant no hallamos su realización, sino muchos textos de antropología más bien en un sentido empírico. Encontramos, principalmente, la *Antropología en sentido pragmático* de 1798 y otros textos antropológicos provenientes de los cursos sobre antropología que Kant empezó a impartir desde el semestre de invierno de 1772–1773.⁴ En la *Antropología en sentido pragmático* nuestro autor sostiene que la antropología es la ciencia del hombre sistemáticamente desarrollada y que puede hacerse en *sentido fisiológico* o en *sentido pragmático*. “El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del hombre; el [conocimiento] pragmático, lo que él *mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo.”⁵ Sin

³ *Einleitung* de la *Logik*, en *Werke*, III, pp. 447–448.

⁴ Véase, al respecto, la noticia que ofrece Roberto Rodríguez Aramayo en su estudio preliminar a I. Kant, *Antropología práctica*, pp. IX–XLIX.

⁵ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 7.

embargo es menester separar netamente el estudio ético del ser humano del *antropológico*: el primero considera la razón práctica en cuanto principio regulativo de nuestro actuar, mientras que la antropología es la indagación meramente pragmática del ser humano. Por ello, en su acepción pragmática la antropología es, frente a la ética, una disciplina de segundo orden que, no obstante, posee cierta importancia. “La antropología tematiza algo que no pueden investigar ni la filosofía moral práctica ni la filosofía teórica: el hacer humano y dejar de hacer efectivo y real del ser humano.”⁶ Así es: mientras la filosofía moral pura establece la exigencia moral en cuanto exigencia y la filosofía teórica busca interpretar todo lo que sucede en la experiencia rigurosamente a partir de la ley de la causalidad, la antropología examina el hacer real humano como una unión de libertad y ausencia de libertad, de racionalidad y pulsión, con lo que considera al ser humano como un ciudadano del mundo, esto es, afectado por el mundo y a la vez actuando sobre el mundo.

Después de Kant, encontramos en la filosofía una visión sin duda antropológica, pero no la realización de la propuesta kantiana de una antropología filosófica como filosofía fundamental en la que desemboquen las interrogantes del conocimiento, del actuar humano y de la pregunta por el futuro. Walter Schulz denomina a esta antropología *metafísica*, distinguiendo en ella dos orientaciones básicas: en Hegel posee una tendencia espiritualizante, pues ve al ser humano en la perspectiva del espíritu; y en Feuerbach, el Schelling tardío, Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche tiene una tendencia más bien hacia la corporalidad, es decir, que pone cada vez más en primer plano la importancia del cuerpo en el ser humano.⁷

3 . El auge de la antropología filosófica

La propuesta de Kant de considerar la antropología filosófica como la filosofía fundamental en la que convergen todas las interrogantes filosóficas recién fue retomada por Max Scheler en su libro *El puesto del hombre en el cosmos* de 1928. En el mismo año apareció otra gran obra de Helmuth Plessner, también sobre antropología filosófica: *Los grados de lo orgánico y el hombre*, y en 1940 fue publicada *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*, de Arnold Gehlen. Estas tres obras

⁶ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, p. 357.

⁷ *Ibid.*, pp. 362–418.

marcaron el auge de la antropología filosófica. Aquí haremos un breve recuento de ellas.

3.1. *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler

Max Scheler nació en 1847 y falleció en 1928. Por su origen era semijudío: su madre era judía y su padre un campesino bávaro que luego de su matrimonio se convirtió al judaísmo. En su época final, cuando Scheler extendió con su obra *El puesto del hombre en el cosmos* el certificado de nacimiento de la antropología filosófica, ya tenía una larga carrera filosófica tras de sí: en 1907 se había adherido al grupo de fenomenólogos de la Universidad de Munich y después se había aproximado a la filosofía católica al punto de que, en 1921, se lo consideraba —sobre todo por su obra *De lo eterno en el hombre*— como el jefe del movimiento católico alemán; pero después rompió con la Iglesia católica lanzando una teoría panteísta y gnóstica. En sus años finales preparaba su *Antropología filosófica* —los fragmentos escritos para ella han sido publicados en el tomo XII de sus *Obras completas*—, pero presintiendo que no la acabaría, pronunció en 1928 la conferencia “*El puesto del hombre en el cosmos*”, que contiene sus puntos de vista esenciales y su teoría de lo Absoluto. La antropología filosófica no era, para Scheler, la *philosophia prima* —para él lo era la ontología—, aunque encontraba que aquélla tiene un papel fundamental y por ello la situó entre la “metafísica de primer orden”, que estudia los problemas límite de las ciencias positivas, y la “metafísica de segundo orden”, que examina lo Absoluto o *ens a se*. La antropología filosófica permite proporcionar una imagen esencial del hombre y, a través de ella, inferir los verdaderos atributos del fundamento supremo de todas las cosas.⁸

En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler comienza comprobando que en la tradición occidental existen tres ideas inconciliables del ser humano: la de la tradición judeo-cristiana (que presenta la creación y a Adán y Eva, primero en el Paraíso y luego después de la caída); la de la antigüedad clásica (que concibe al hombre como el animal dotado de razón: *lógos, frónesis, ratio, mens*, etc.), y, finalmente, la de la ciencia moderna de la naturaleza y de la psicología genética (que piensa al hombre como el producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra).⁹ De estas tres visiones han nacido una antropología religiosa, otra filosófica y una tercera científica. Esta ausencia de una

⁸ Lo anterior, según el libro de Juan Llambías de Azevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, p. 438.

⁹ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 23–24.

idea unitaria del hombre y la multitud y abigarramiento de datos sobre el ser humano, han tenido como consecuencia que nunca haya sido el ser humano tan problemático para sí mismo como en la actualidad. Por ello, Scheler ensayaba escribir una antropología filosófica actual sobre la más amplia base, buscando así dilucidar la *esencia del hombre* en su relación con el animal y con la planta, y el puesto singular que le cabe.

Para Scheler, el ser humano tiene en el mundo un puesto especial tanto por su esencia como por su misión. El hombre posee todos los grados del ser: centros de fuerza, ímpetu afectivo, sensación, instinto, memoria asociativa, conciencia e inteligencia práctica. Su diferencia esencial con el animal no radica en la *inteligencia*, porque el animal también la posee, sino en el *espíritu*, que consiste en un *tipo de comportamiento* distinto del animal. Mientras el animal está ligado a sus impulsos y al mundo circundante, el ser humano está “abierto al mundo”; es decir, puede hacer de los centros de resistencia a sus impulsos *objetos* y aprehender el *ser-así* de éstos. Las categorías básicas del espíritu son, por lo tanto: a) la objetividad, esto es, el ser determinado por el ser-así de las cosas mismas, b) el hecho de que el espíritu pueda recogerse en sí mismo y adquirir su autoconciencia —en tanto que el animal sólo tiene conciencia de las cosas—, y c) la circunstancia de que el espíritu no pueda ser entendido como parte del mundo ni ser localizado. El acto específico del espíritu como comportamiento es la *ideación*, o sea, el conocimiento de las esencias. En tanto el espíritu puede decir “no” a la realidad reprimiendo sus impulsos, el hombre se comporta como un *asceta de la vida*.

Esta concepción del espíritu de Scheler tiene en común con el espiritualismo clásico la afirmación de la autonomía del espíritu frente a la vida y al cuerpo y el rechazo del naturalismo; pero se diferencia de él en la negación del paralelismo entre el cuerpo y el alma y en la afirmación de la *impotencia originaria* del espíritu. En efecto, en el último Scheler, el alma y el cuerpo no son dos sustancias distintas, como en Descartes, sino dos aspectos de lo mismo: lo psíquico coincide con la vida. Y, por otra parte, el espíritu carece originariamente de todo *poderío, fuerza, actividad*, debiendo aprovisionarse de energía mediante el acto ascético de reprimir los impulsos.¹⁰

3 . 2 . Los grados de lo orgánico y el hombre de Helmuth Plessner

Helmuth Plessner nació en Wiesbaden en 1892. Por su origen paterno también era semijudío. Estudió zoología y filosofía en Friburgo, Hei-

¹⁰ Lo anterior según la exposición de Llambías de Azevedo, *op. cit.*, pp. 437–448.

delberg, Gotinga y Erlangen, y se habilitó como profesor en Colonia. En 1923 publicó su estudio *La unidad de los sentidos*, y el año 1926 fue nombrado profesor extraordinario en Colonia. En 1928 dio a la imprenta su obra maestra *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [*Los grados de lo orgánico y el hombre*]. En 1933 perdió su puesto de profesor por su origen judío; trabajó posteriormente en Turquía y en 1936 pudo ser nombrado profesor en Grönningen. Luego de la guerra, en 1951, fue llamado como profesor de sociología en Gotinga, donde falleció en 1985.

Plessner quería construir una antropología filosófica en discusión con biólogos como Hans Driesch y con filósofos como Edmund Husserl y Max Scheler, y acogiendo algunas propuestas del filósofo Wilhelm Dilthey. Sostenía que no hay que plantear que el ser humano posee una posición metafísica especial y más allá de la naturaleza y de los otros seres naturales, que hay que tener en cuenta la relación entre el cuerpo y el medio ambiente, la persona y el mundo circundante, pero además los grados de lo orgánico y la posición que ocupa en ellos el ser humano.

El concepto básico empleado por Plessner es el del “carácter posicional” o “posicionalidad”, que diferencia tajantemente lo orgánico de lo inorgánico. El cuerpo inorgánico es en tanto llega su alcance. En cambio, un cuerpo orgánico está en relación con su propio espacio. En este sentido, la posicionalidad consiste en la conexión estructural en la que se encuentra un cuerpo viviente con sus “esferas”: su entorno, medio ambiente, mundo. El cuerpo orgánico tiene un lugar que él afirma, trascendiendo siempre sus fronteras y poniéndose en relación con su medio en cuanto su propio medio.

En este sentido, los seres orgánicos se diferencian entre sí por las relaciones que establecen con su medio. Las plantas se encuentran incorporadas a su medio, poseyendo una organización abierta. Según Plessner: “Abierta es aquella forma que incorpora al organismo en todas sus manifestaciones vitales de modo inmediato en su entorno, haciendo de él un trozo dependiente del círculo vital que le corresponde.”¹¹ En cambio, el animal posee una organización cerrada: “Cerrada es aquella forma que incorpora al organismo en todas sus manifestaciones vitales de modo mediato a su entorno, haciendo de él un trozo autónomo del círculo vital que le corresponde.”¹² La incorporación mediata significa que el animal posee cierta independencia; Plessner señalaba que el animal forma posicionalmente en tanto individuo un “aquí-ahora”, y que

¹¹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, p. 219.

¹² *Ibid.*, p. 226.

así como es influido por el medio exterior, influye también en él. Un animal se da cuenta y actúa, le es dada la diferencia entre lo ajeno y lo propio conforme a zonas. De lo ajeno lo separa un abismo gracias al cual repara en lo que le está dado fuera de su cuerpo. “El animal existe en lo propio en cuanto que domina de modo inmediato a los objetos.”¹³ Pero al animal no se le vuelve objetivo este ser en el aquí-ahora, sino que más bien se disuelve en él; de allí que Plessner explique: “El animal vive desde su centro, metido en su centro, pero no vive como centro.”¹⁴ Esto significa que el animal vive *centrado*, pero sin formar un “sí mismo”.

El animal es un grado previo al hombre, en cuanto que sólo éste posee la dimensión del “sí mismo”, del “tenerse”. En el ser humano llega lo viviente a la posibilidad de concebir su medio ambiente y a sí mismo y de poner ambas realidades en conexión. Esto significa que el ser humano no vive a partir de su centro y adentrado en su centro, sino que él se *sabe* un centro. A fin de poderse saber como centro, el hombre tiene que haber traspuesto el “ser en cuanto centro” y haber abandonado el mundo. Únicamente así se puede objetivar con respecto a las esferas, lo que significa diferenciarse de ellas y relacionarse consigo mismo. Y es que el ser humano debe tener la capacidad de “distanciarse”, pues únicamente un ente que toma distancia puede lograr una reflexión total con respecto al sistema vital. Esto significa que el ser humano es *excéntrico*. Para Plessner, la *excentricidad* es la determinación fundamental del ser humano, y a partir de ella se interpretan las peculiaridades humanas. Que el ser humano sea excéntrico significa que no se encuentra unido a su entorno, sino abierto al mundo.

Las determinaciones anteriores llevan al autor a establecer cuáles son las leyes antropológicas fundamentales. La primera es la de la artificialidad natural; en tanto que el animal está en un equilibrio con su medio ambiente, el hombre tiene que alcanzarlo, porque no posee un entorno natural, sino que debe construir el mundo que le es adecuado. El mundo adecuado al hombre es el mundo cultural. El hombre no sólo necesita al mundo cultural para mantener su existencia. El mundo cultural es mucho más que la mera esfera de los medios biológicos de reemplazo; es *histórico* y, en cuanto histórico, está sometido a una dialéctica de familiaridad y ajenidad, amparo y desamparo. De allí que el hombre crea el mundo cultural para sentirse en él como en casa; pero luego el mundo creado se le convierte en extraño. El mundo cultural es el mundo de las normas y de las esferas de sentido.

¹³ *Ibid.*, p. 239.

¹⁴ *Ibid.*, p. 288.

La segunda ley antropológica fundamental es la de la *inmediatez mediada*, que concierne a la *inmanencia* y la *especificidad*. Lo que esto quiere decir es que la expresión es inmanente al ser humano, pero luego lo expresado se le convierte en extraño. Aquí se advierte la influencia de Dilthey en Plessner, quien sostiene que lo expresado constituye siempre un producto cultural.

La tercera ley antropológica fundamental es la ley de la *posición utópica*: la posición del hombre es la de la *negación* y de la *trascendencia*. Vimos que el hombre siempre trasciende a su mundo: en tanto que lo hace, lo niega. En este sentido, el lugar del hombre es ningún lugar; pero, precisamente porque no está atado a ningún sitio, el ser humano posee una genuina referencia al futuro. Esto significa que el ser humano puede negar las formas tradicionales radicalmente y en sus principios, para renovar así la sociedad.

Éstas son algunas de las ideas básicas del planteamiento de Plessner.

3 . 3 . *El Hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo* de Arnold Gehlen

Arnold Gehlen nació en Sajonia el 29 de enero de 1904. Entre 1924 y 1927 estudió filosofía, germanística, psicología e historia del arte en las universidades de Leipzig y de Colonia. En 1927 se doctoró teniendo como asesor a Hans Driesch, y tres años después se habilitó como profesor. En 1933 se inscribió en el partido nazi. Fue asistente de Hans Freyer y, entre 1938 y 1939, profesor en la Universidad de Königsberg, y desde 1940 en la de Viena. Después de 1945 fue separado de la Universidad al aplicarse un proceso de desnazificación. En 1947 fue nombrado profesor en Speyer, y entre 1962 y 1969, trabajó como profesor de sociología en la Universidad de Aquisgrán. Falleció en 1976, en Hamburgo.

Gehlen publicó en 1940 su obra maestra *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo*). H. Ottmann señala que, en ella, Gehlen rechazó el intento de Scheler y Plessner de establecer una jerarquía entre los grados de lo orgánico; que reemplazó la propuesta scheleriana de estabilizar al hombre mediante la religión y la plessneriana de hacerlo a través de la cultura, poniendo en su lugar como categoría fundamental la “acción” humana y las instituciones como los modos básicos de hacer ascender al hombre hacia la cultura. Ottmann subraya también que, según Gehlen, el ser humano no es ni una “creación de Dios” ni tampoco un “animal

dotado de espíritu”.¹⁵ Para Gehlen, la antropología filosófica era la ciencia fundamental que debía operar “desde abajo”, apoyándose en los resultados de las ciencias y prescindiendo de la teología y de la metafísica.

Gehlen sostenía que la antropología tiene que partir del hecho de que el ser humano puede y tiene que ponerse en claro sobre sí mismo. Lo tiene que hacer porque el hombre es un ser en cierto modo inacabado o, como Nietzsche escribió, “el animal aún no determinado”, lo que significa que todavía no se ha determinado lo que sea el hombre y que aún no está concluido.¹⁶

El carácter inacabado del ser humano se presenta como la necesidad biológica del hombre de aprovisionarse de medios de vida debido a su amarga menesterosidad, porque de otro modo fallecería. Esta posibilidad de proveerse de los propios recursos vitales se basa en que el hombre es un animal que actúa. Determinar de este modo al ser humano significa tematizarlo a partir de la forma en que ejecuta su vida en cuanto una unidad. Renuncia así Gehlen a considerar al hombre a partir de una antropología dualista —que lo caracteriza por estar dotado de espíritu— y lo ve en su diferencia fundamental con el animal. Mientras los animales son altamente especializados y adaptados teleológicamente a ciertas regiones, el hombre es un ser biológicamente inerme y, como sostenía Herder, un “ser deficitario”, lo que se debe a que no posee un medio ambiente específico.

Pero, precisamente porque el ser humano es un ser inadaptado, puede construirse un mundo. Las carencias constituyen en este caso una ventaja: el carácter de “carga” con que lo exterior se presenta al hombre da lugar a que éste se “descargue” de la opresión que lo subyuga y agobia; es decir, es porque el ser humano carece de medios y de instintos, y porque está abandonado a sí mismo, que puede proponerse y elaborarse su propia existencia como tarea. Para Gehlen, la “ley de la descarga” es así la ley antropológica fundamental, que concreta el concepto general de acción mostrando —a través de una comparación directa o indirecta con el animal— las formas posibles de automediaciación humana. La descarga se supera siempre a sí misma, como lo muestra el desarrollo desde los grados más bajos a los más altos de las posibilidades humanas. Este desarrollo explica la organización del libro de Gehlen: en su primera parte, el autor comenta “La especial ubicación morfológica del hombre”; en la segunda tematiza “La percepción, el movimiento y el lenguaje”, y en la tercera examina “Las leyes pulsionales. El carácter.

¹⁵ H. Ottmann, artículo sobre *Der Mensch* en F. Volpi y J. Nida-Rümelin, *Lexikon der philosophischen Werke*, pp. 441–442.

¹⁶ *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, p. 10.

El problema del espíritu”, examinando también el problema de las instituciones. Todas estas cuestiones las indaga desde la perspectiva de la conducta humana y con la idea clave de la descarga. Dado que no podemos exponer en detalle todas las partes del libro de Gehlen, nos concentraremos en la dedicada al lenguaje.

Según nuestro autor, toda la filosofía del lenguaje precedente es demasiado intelectualista: ha considerado siempre el lenguaje sólo desde el punto de vista del conocimiento, sin tener en cuenta su carácter motriz: todas las manifestaciones lingüísticas son, ante todo, movimientos transformables en otros movimientos. El lenguaje tiene cinco raíces y no se confunde con ellas, raíces que van desde las capas más bajas hasta las más altas de la realidad humana. Estas raíces son las siguientes: 1) La vida del sonido, que consiste en un proceso comunicativo en medio de una actividad que se percibe a sí misma; el sonido que se devuelve es al mismo tiempo una incitación a sentir la propia actividad al repetirlo, actividad que culmina en un sonido escuchado otra vez y que constituye un nuevo estímulo. 2) Que el hombre sea un ser abierto al mundo exterior y que pueda descargarse de su opresión significa que tiene una subjetividad que disfruta de sí misma y que en cierto sentido es excedente; debido a ello puede expresar o manifestar su interés, que se complace en lo visto sin estar constreñido y orientado por las necesidades vitales. 3) No hay duda de que los animales son capaces de reconocer sus experiencias pasadas, pero este reconocimiento permanece ligado a ciertas vías motrices; en cambio, en el hombre el reconocimiento se halla desvinculado de reacciones de todo el cuerpo, y más bien está sometido a la guía de los movimientos sonoros; se trata de una actividad en el medio lingüístico, el cual no altera en nada el medio fáctico. 4) Los sonidos producidos accidentalmente como expresión de intranquilidad adquieren el sentido de *llamada* cuando el emisor juzga que han de producirle una ayuda; esta intención se ve cumplida cuando se obtiene una respuesta. 5) Los gestos sonoros son los sonidos que se articulan como “música acompañante” para determinados movimientos; por ejemplo, la palabra “jatzing” producida por un niño al mover un bastón sobre la alfombra.

Todas estas raíces son preintelectuales. ¿Dónde se halla el punto en que aparece el pensamiento? En la *intención*: la capacidad del ser humano, que no remite más allá de sí misma, de dirigirse hacia algo. La intención se produce como una forma propia de actividad allí donde no se quiere cambiar algo, sino sólo se busca comunicarse. Y en tanto esto acaece en el lenguaje mismo, va éste junto con el pensamiento que instituye un simbolismo de segundo orden, “el mundo del pensamiento”.

Lo anterior es un buen ejemplo de cómo Gehlen pretende explicar todos los fenómenos humanos recurriendo a categorías meramente antropológicas, sobre todo a la ley fundamental de la “descarga”, y no a conceptos teológicos o metafísicos.

4. *La declinación de la antropología filosófica*

El auge del planteamiento de la antropología filosófica que se acredita con la publicación de las obras de Scheler, Plessner y Gehlen que acabamos de reseñar, no pudo sostenerse; antes bien, se produjo una declinación de la antropología filosófica que hay que atribuir a diferentes factores que aquí queremos mencionar. A continuación nos referiremos a algunos de los más importantes.

4. 1. Las circunstancias históricas que propiciaron la declinación de la antropología filosófica

En gran parte fueron circunstancias históricas las que propiciaron la declinación de la antropología filosófica: el ascenso y afirmación del nazismo y posteriormente su caída. Manifestamos ya que Scheler y Plessner eran semijudíos por su origen, lo que de entrada debe haber hecho sospechosa la antropología filosófica que practicaban. El libro de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos* fue un gran éxito, pero el de Plessner, publicado el mismo año, cayó en el vacío. Contra Scheler no pudieron tomar los nazis ninguna medida, porque lo impidió su temprana muerte en 1928; en cambio, Plessner perdió en 1933 su cátedra en la Universidad de Colonia y se vio obligado a proseguir su carrera primero en Turquía y luego en Grönningen.

La inscripción de Gehlen en el NDSAPD en 1933 ayudó sin duda a su fulgurante carrera inicial, con estadías como profesor en Leipzig, Königsberg y Viena; pero después de 1945, contribuyó a echar sombras sobre su pensamiento. Únicamente la enorme calidad de su obra sirvió para que luego de su proceso de desnazificación fuera nombrado profesor en Speyer, en 1947, y después desde 1962, en Aquisgrán.

4. 2. La crítica de Heidegger a la antropología filosófica y la incorporación de ésta a su pensamiento

El año 1929 Martin Heidegger realizó una crítica demoledora a la idea de la antropología filosófica en su libro *Kant y el problema de la me-*

tafísica.¹⁷ El contexto de esta crítica fue el siguiente: la interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura* de Kant había visto en esta obra un estudio de teoría del conocimiento; en cambio, Heidegger sostenía que la obra contenía una fundamentación de la metafísica. Las tres primeras partes de *Kant y el problema de la metafísica* estaban dirigidas a afirmar esta lectura, y en la cuarta parte el autor trató de repetir la fundamentación de la metafísica que en su opinión había realizado Kant. Heidegger veía en *El puesto del hombre en el cosmos* un intento de fundamentar la metafísica en la antropología filosófica, intento al que rechazaba, contraponiéndole su propio empeño de realizar dicha fundamentación en la ontología fundamental.

Éste era el contexto de la crítica de Heidegger a la antropología filosófica, crítica que se encuentra en la cuarta parte del libro. Mencionemos ahora las objeciones del autor con algún detalle. Heidegger sostenía que es muy difícil conducir las tres preguntas iniciales kantianas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?) a la pregunta antropológica (¿qué es el hombre?).¹⁸ Afirmaba que el concepto mismo de esta filosofía es oscuro (p. 176); que no queda claro por qué se deba dar por filosófica a la antropología: ¿lo es por su método, porque determina el fin y el punto de partida de la filosofía, o por ambas cosas a la vez? A este respecto encontraba una gran imprecisión (pp. 176–177). Comprobaba un carácter muy equívoco en esta disciplina: carece de determinación suficiente y su función en el conjunto de la filosofía es oscura e indecisa, y tampoco vislumbraba por qué todos los problemas centrales de la filosofía debían reducirse a la pregunta acerca del ser del hombre (p. 177). Encontraba que no se entiende qué significa filosofar en la antropología filosófica, y si su problemática es tal que tiene su centro en la esencia del hombre (p. 178). Heidegger concluía lapidariamente:

Mientras estas preguntas no se desarrolle y definan según su orden sistemático, no llegará a ser visible ni siquiera el límite interno de la idea de una antropología filosófica. Mientras no se discutan estas preguntas, carecerá de fundamento la discusión sobre la esencia, el derecho y la formación de una antropología filosófica dentro de la filosofía.¹⁹

¹⁷ *Kant und das Problem der Metaphysik*; citamos según la espléndida versión española de Gred Ibscher: *Kant y el problema de la metafísica*.

¹⁸ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, pp. 180 ss.

¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

Mas hay que enfatizar que lo que Heidegger rechazaba era la pretensión de que la antropología filosófica proveyera de un mejor fundamento a la metafísica que el que le procuraba la ontología fundamental. Prescindiendo de este punto, Heidegger concedía el valor que podía tener la antropología filosófica, como se comprueba revisando el curso magistral impartido por Heidegger en el semestre de invierno 1929/1930 sobre el tema “Los conceptos fundamentales de la metafísica (El concepto de Mundo)”,²⁰ que contiene una antropología filosófica, pero encerrada dentro de la ontología fundamental heideggeriana —el curso ha sido publicado como volumen 29/30 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, con el título ligeramente cambiado: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*.²¹

En este curso, comentando una definición de filosofía que ofreció una vez Novalis —“La filosofía es en realidad nostalgia: una pulsión por estar en todas partes en casa”—, el autor planteaba tres preguntas metafísicas fundamentales: ¿qué es esto, el mundo?, ¿que es esto, la finitud?, y ¿qué es esto, el aislarse? En la primera parte del curso, Heidegger se refería a la forma de despertar un estado de ánimo fundamental para poder filosofar y se explayaba con todo detalle sobre un estado de ánimo fundamental y propicio para la reflexión filosófica: el aburrimiento y sus formas (aburrirse de algo, aburrirse a propósito de algo con la pérdida del tiempo correspondiente, y el aburrimiento profundo: el me aburro o estoy aburrido). En la segunda parte regresaba a las tres preguntas fundamentales que había planteado —por el mundo, la finitud y la soledad—, manifestando que las referencias anteriores al aburrimiento constituyen el intento de escenificar un estado de ánimo fundamental en que “el mundo, la finitud y la soledad” nos salen al encuentro en forma tal que hacen posible el trabajo del concepto. En este lugar desarrollaba su filosofía de la naturaleza y su antropología. En *Ser y tiempo*, Heidegger había caracterizado al ser humano como un *Da-sein*, un “ser-ahí” como traduce José Gaos,²² o como un ser-en-el-mundo. La piedra y el animal ¿tienen también un “ahí”? , ¿poseen asimismo un mundo? Para Heidegger, no: la piedra sólo aparece en el mundo, pero carece de él, ya que no puede establecer una relación con el mundo. En cuanto al animal, Heidegger seguía a este respecto las investigaciones

²⁰ Tomamos el título de la lista de los cursos impartidos por Heidegger entre 1915 y 1958, contenida en el conocido libro de W.J. Richardson *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, p. 667.

²¹ *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*.

²² Jorge E. Rivera prefiere dejar la palabra sin traducir por las razones que ofrece en su versión de *Ser y tiempo*, p. 454.

de Jakob von Uexküll, y sostenía que es “pobre en mundo”: su mundo circundante sólo es un “anillo circundante” (*Um-ring*) que embarga las pulsiones del animal. Los estímulos procedentes de este anillo suscitan y “desatan” (*entriegeln*) las formas de conducta y aspiraciones animales; es decir, la unión del animal con su anillo circundante es casi tan íntima como la unidad del cuerpo. Por ello, el animal no llega a experimentarse con independencia de “su” anillo circundante. El mundo circundante del animal, que prolonga su cuerpo, es en suma sólo un “anillo desinhibidor” (*Enthemmungsring*); por lo tanto, aunque el animal posee cierta apertura al mundo, éste no puede revelársele como un mundo.

La situación del ser humano es distinta tanto de la situación de la piedra como de la del animal. Ello sucede porque entre el hombre y el mundo se entreabre un espacio de juego, por lo que el ser humano sí puede referirse al mundo, referirse a sí mismo y, también, referirse a sí mismo como algo que se presenta en el mundo. El hombre puede, de este modo, apuntar a las cosas y a los otros y establecer las distinciones del caso. A este espacio de juego le daba Heidegger, en esa época, el nombre de “libertad”, y en sus obras tardías le asignó el de “claro del mundo”.

Con todo lo impresionantes que resultan los puntos de vista de este autor con respecto a la naturaleza y al puesto del hombre en ella y frente a ella, es más o menos obvio que pretendían, en relación con lo realizado por Scheler y Plessner en 1928 (como dijimos, Gehlen publicó su libro *El hombre* hasta 1940): 1) detener el desarrollo de la antropología filosófica en favor del de su propia ontología fundamental, que en el fondo seguía siendo entonces metafísica, y 2) mantener el primado de la filosofía sobre las ciencias en lugar de tratar de coordinar el trabajo de ambos campos.

La crítica de Heidegger cumplió sus propósitos y así la antropología filosófica pasó a ser, en el espacio cultural alemán, no una *filosofía fundamental* (como la habían planteado Scheler y Plessner), ni mucho menos una *philosophia prima* (como la había entendido Gehlen), sino sólo una disciplina filosófica más.

Que en Alemania, luego de la Segunda Guerra Mundial, la antropología filosófica se encontraba en un periodo de declinación se puede comprobar por el hecho de que la disciplina fundamental de Scheler, Plessner y Gehlen se había convertido, entre tanto, en una mera forma de acercarse al estudio del hombre.²³

²³ Véase, por ejemplo, la enciclopedia editada por Hans-Georg Gadamer y Paul Vogler, *Neue Anthropologie*. Los dos primeros tomos están dedicados a la antropolo-

4.3. El *Essay on Man* de Ernst Cassirer

Otro filósofo alemán que fue obligado por los nazis a emigrar debido a su origen judío fue Ernst Cassirer. Nacido en 1874 en Bremen, se había incorporado a la famosa escuela neokantiana en su rama marburguesa. Entre 1923 y 1929 publicó los tres tomos que integran su *Filosofía de las formas simbólicas*, que contiene su filosofía de la cultura. El mito, el lenguaje cotidiano y el conocimiento son tres sistemas que organizan, según el autor, tres tipos de realidad en correspondencia con los tres modos de “representación simbólica”. Cassirer pensaba que estudiando los problemas del mito, del lenguaje y del conocimiento se puede examinar la actividad del espíritu mismo.

Obligado a abandonar Alemania, Cassirer enseñó inicialmente en Gran Bretaña y desde 1940 se radicó en Estados Unidos. Allí publicó, en 1944, su *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (traducido como *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*). Se puede ver esta obra como la transformación de la filosofía de la cultura cassireriana en una antropología filosófica, algo que de alguna manera ya estaba presente en la *Filosofía de las formas simbólicas*. En términos de cultura, sostiene el autor en su *An Essay on Man*, podemos concebir al hombre como un *animal simbólico*, definiéndolo en forma *funcional* y no *sustancial*:

La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física, sino su *obra*. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otras tantas “constituyentes”, los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entendernos como un todo orgánico.²⁴

Heinz Paetzold, un seguidor de Cassirer, ha sostenido que la filosofía última de este autor preserva los logros de la antropología filosófica y a la vez salva el contenido pleno de la filosofía trascendental, aunque Cassirer no haya puesto en claro la conexión entre estas disciplinas.²⁵

gía biológica; los tres tomos siguientes, a la antropología social, cultural y psicológica, y los dos últimos, a la antropología filosófica.

²⁴ E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, p. 108.

²⁵ Véase su texto “Philosophische Anthropologie und Transzendentalphilosophie”, en H. Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, pp. 66–78.

4.4. El subdesarrollo de la antropología filosófica en el ámbito anglosajón

Pese a que Cassirer llegó a tener cierta influencia en Estados Unidos, sobre todo con su *Filosofía de las formas simbólicas*, no tuvo el mismo éxito su *An Essay on Man*: la antropología filosófica casi no se cultiva en el ámbito angloparlante.

¿A qué se debe esta falta de eco de la antropología filosófica en el espacio cultural anglosajón? De hecho, escribe Ernst Tugendhat, mucho de la filosofía que hoy se hace allí es antropología filosófica, aunque no emplee este marbete, como los trabajos de Harry Frankfurt o Charles Taylor. Lo que sucede, manifiesta, es que la antropología filosófica nunca llegó a establecerse porque la filosofía existente en el ámbito anglosajón se dividió en diversos compartimentos estancos: teoría de la acción, teoría de la mente, teoría del conocimiento, etc.; mas no le cabe duda a Tugendhat que muchos de estos apartados forman parte de la teoría del hombre.²⁶

5. *El renacimiento actual de la antropología filosófica*

En esta parte final deseamos presentar el actual renacimiento de la antropología filosófica que se ha dado en Alemania en los últimos años. Ante todo trataremos algunos planteamientos de su representante más destacado, Ernst Tugendhat, y luego nos referiremos a las ideas de Otfried Höffe, a fin de mostrar que la antropología filosófica se encuentra también en otros destacados pensadores alemanes actuales; como sostén Aristóteles, “una [sola] golondrina no hace primavera”.

5.1. La antropología filosófica según Ernst Tugendhat

Ernst Tugendhat nació en 1930 en Brünn (Checoslovaquia). Debido a su origen judío, luego de la llegada del nazismo al poder en Alemania, su familia emigró en 1938 a Suiza y en 1940 a Venezuela. Entre 1946 y 1949 estudió filología clásica en Stanford, y desde 1949 filosofía en Friburgo de Brisgovia, donde fue alumno de Heidegger. Allí se doctoró en 1956 con una tesis sobre Aristóteles dirigida por Karl Ulmer, con quien también trabajó su escrito de habilitación que presentó en 1966 a la Universidad de Tubinga sobre el concepto de verdad en Husserl y Heidegger. Fue profesor en la Universidad de Heidelberg (1966–1975), investigador en el Instituto Max-Planck de Starnberg (1975–1980) y

²⁶ E. Tugendhat, *Problemas*, p. 203.

profesor en la Universidad de Berlín (desde 1980), de la que es emérito. Entre sus principales publicaciones se cuentan sus libros *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1967), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (1979), muchos libros sobre ética (*Probleme der Ethik*, 1984; *Vorlesungen über Ethik*, 1993, y *Dialog in Leticia*, 1997), y dos libros últimos en que anuncia y empieza a realizar su antropología filosófica: *Problemas* (2001) y *Egozentrizität und Mystik* (2003). Sólo nos ocuparemos de estas dos últimas obras.

Tugendhat sostiene que el hundimiento de la metafísica en el sentido tradicional, pese al esfuerzo hecho por autores como Karl Jaspers y Martin Heidegger para recomponerla a su manera,²⁷ hace que no podamos seguirla viendo como la *philosophia prima* en que pensaba Aristóteles. Para Tugendhat, la que está llamada a ser, actualmente, la *filosofía primera* es más bien la antropología filosófica, porque —como bien lo vio Max Scheler— no podemos seguir determinando al hombre tomando como referencia a Dios, ya que vivimos en la época del “eclipse de Dios”, sino al animal, y, finalmente, porque la trascendencia se nos ha tornado inmanente desde hace un tiempo.

Poniéndose en la línea de Scheler, Plessner y Gehlen, Tugendhat reivindica que la antropología filosófica estudia lo que distingue al ser humano de los otros animales y que lo hace con un enfoque evolucionista. Éste podrá ser un campo de estudio muy general, pero el autor indica que si se acepta otros tipos de estudio muy generales, como la teoría de la acción, la teoría moral, la estética, etc., no hay razón para que no se admita el caso de la antropología filosófica. Encuentra que hasta en la Antigüedad griega se hallan algunas consideraciones antropológicas fundamentales, como en Aristóteles, y el día de hoy en autores como Eric Fromm e Iris Murdoch.

Lo que caracteriza la propuesta antropológica de Ernst Tugendhat frente a la de sus grandes predecesores es:

- 1) La extraordinaria formación histórico-filosófica del autor, que ha escrito libros fundamentales sobre Aristóteles, la fenomenología (sobre Husserl y Heidegger), capítulos enormemente penetrantes sobre el idealismo alemán (en concreto, sobre Fichte y Hegel) y perspicaces artículos sobre Heidegger y Nietzsche.
- 2) Su enfoque analítico —tomando esta expresión en un sentido amplio—, que ha aplicado sobre todo en los campos de la semán-

²⁷ Tugendhat ha criticado consistentemente a Heidegger desde su escrito de habilitación de 1966; véanse, por ejemplo, los artículos que componen la primera parte de su libro *Ser-verdad-acción*.

tica formal —con su gran libro *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976), que es mucho más que lo que su modesto título sugiere— y de la ética.

- 3) Su recurso creciente a la teoría de la evolución para explicar las raíces del comportamiento humano a diferencia del animal.

Este enorme repertorio de intereses y conocimientos hace que Tugendhat pueda criticar con solvencia la filosofía orientada por la tradición por su falta de fundamentación científica y por su imprecisión terminológica, y a la filosofía orientada por la ciencia por su flojedad conceptual y por su insuficiente recurso a la teoría de la evolución —así, censura a Scheler y a Plessner por su imprecisión al hablar de la “objetivación”, pero a la vez por no haberse preguntado cómo se desarrolló aquélla en el curso de la evolución biológica—.²⁸

En lo que sigue trataremos sólo tres temas básicos del planteamiento antropológico tugendhatiano a fin de presentar su carácter penetrante y fundador: la diferencia fundamental que establece entre el ser humano y el animal, cómo se genera la egocentricidad humana y el problema de la religión y de la mística.

A. La diferencia fundamental entre el hombre y el animal

Para Tugendhat, la diferencia fundamental entre el hombre y el animal es la estructura de sus respectivos lenguajes. Él parte de una propuesta de Aristóteles y escribe al respecto:

Lo característico del lenguaje humano es, dice Aristóteles, que tiene una estructura proposicional. Mientras que los lenguajes de los animales tienen una función, según la cual simplemente reaccionan al ambiente, la estructura predicativo-proposicional le da al hombre la posibilidad de decir cosas que son independientes de la situación de habla. Con esto ve Aristóteles conectado el hecho de que los hombres pueden hablar de lo bueno y consiguientemente de lo justo.²⁹

En este parco enunciado probablemente está contenido mucho del programa antropológico tugendhatiano, que él ha tratado de realizar en parte en su admirable libro reciente *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*,³⁰ al que nos referiremos suscintamente.

²⁸ E. Tugendhat, *Problemas*, pp. 204–206.

²⁹ *Ibid.*, p. 206.

³⁰ Recientemente apareció una excelente traducción de Mauricio Suárez: *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* (2004).

En la cita de Aristóteles a la que Tugendhat se refiere, el Estagirita explica por qué el ser humano es más sociable que los otros animales:

La razón por la que el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*). La voz (*foné*) es signo de dolor y placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.³¹

Tugendhat comenta esta cita manifestando que, mientras el comportamiento que posibilita la coexistencia de un estado de abejas está dado de antemano genéticamente y funciona mediante disparadores químicos, la unión de los individuos en las formas sociales humanas se apoya en sus ideas sobre lo que es bueno para ellos. Según nuestro autor, este proceso se puede comprender a partir de la teoría de la evolución con la ventaja de que esta explicación puede aclararnos también la adecuación de las formas sociales a las nuevas condiciones del medio. Lo que esto significa es que la conducta social humana no está genéticamente dada en forma previa, sino que está condicionada en forma verbal y cultural: las formaciones sociales se hacen y deshacen conforme a condiciones que son contingentes. Por ello, Tugendhat califica de extraordinaria la idea aristotélica mencionada de que la conciencia de lo bueno se funda en la estructura predicativa del lenguaje.

El autor habla del lenguaje *humano*, porque sostiene que todos los lenguajes humanos comparten dicha estructura predicativo-proposicional. En efecto, todos se caracterizan porque su semántica posee una estructura proposicional, además de por otros aspectos, como su estructura sintáctica, y por el hecho de que deben ser aprendidos. En cambio, los lenguajes de otras especies son lenguajes de señales ligados a una situación.

Las características de la proposicionalidad del lenguaje humano son: *primero*, que las unidades significativas elementales de este lenguaje son oraciones predicativas que constan de un predicado (un “término general”) y de uno o más términos singulares; *segundo*, que estas

³¹ Aristóteles, *Política*, 1253a9 ss.

oraciones —y también las oraciones más complejas— aparecen en varios modos, fundamentalmente en el modo asertórico (son oraciones en que predicamos la verdad y la falsedad) y en el modo práctico (en el que predicamos imperativos, deseos e intereses); y *tercero*, que son oraciones que pueden ser negadas, lo que significa que los interlocutores pueden comportarse frente a ellas afirmándolas (con un “sí”) o negándolas (con un “no”), y conducirse así con respecto al otro. Desarrollemos un tanto estos rasgos.

Los términos singulares posibilitan, según Tugendhat, la *independización de la situación* que es característica del lenguaje proposicional: sin ellos sería imposible que hablante y oyente pensaran en una y la misma cosa. Mientras que en los lenguajes no humanos —por ejemplo, en los animales, y el autor sugiere que también en el lenguaje infantil³²— los signos están condicionados, en cuanto semipredicados, por la situación, en el lenguaje proposicional las oraciones predicativas singulares (en cuanto signos elementales) se independizan de la situación gracias a los términos singulares que designan a los objetos y reemplazan en cierta forma a la situación. En este sentido, los seres humanos *no reaccionan* más frente al mundo circundante (y a los signos lingüísticos que le corresponden), como sucede con los otros animales, sino que se “refieren” a los objetos singulares, que podemos identificar objetivamente en el espacio y en el tiempo, para decir algo de ellos mediante la predicción.

La oración predicativa y toda oración proposicional de nivel superior están en lugar de algo, de un estado de cosas (*Sachverhalt*), con el que el hablante y el oyente pueden entrar en relación afirmándolo o negándolo como algo que es *lo mismo* para ambos, ya sea en el modo asertórico o en el del deseo o del imperativo. Esta cosa idéntica no existe en los lenguajes de las otras especies animales, pues para ellas la comunicación consiste en una mera transferencia unilateral que tiene lugar sobre la base del esquema estímulo-respuesta.

Y, finalmente, en el lenguaje humano el lugar de los estímulos y respuestas lo ocupan las tomas de posición “sí”/“no”. Ello sucede tanto en el caso del modo asertórico, donde el “sí” o el “no” pueden no guardar ninguna relación con la situación del habla, como en el modo práctico de los imperativos, deseos e intenciones.

Lo anterior origina una serie de aspectos adicionales que caracterizan al lenguaje humano. En primer lugar, podemos tomar posición no sólo con un “sí” o con un “no”, sino también absteniéndonos de ofrecer

³² Por ejemplo, los niños dicen “guau, guau” cuando ven a un perro.

una respuesta o preguntando, y, apoyándonos en estas tomas de posición, dudando o reflexionando. En segundo lugar, porque esto es así, el signo adquiere una función también extracomunicativa. Frente a los lenguajes animales, que son meramente comunicativos, el lenguaje humano tiene una función extracomunicativa, y no podemos decir que la tiene para el pensamiento del individuo, pues es a partir de la toma de posición que surge algo así como un pensamiento. Y en tercer lugar, tanto en la reflexión teórica como en la práctica se indaga qué habla en favor o en contra de lo dicho en una oración, es decir, se pregunta por las razones favorables o desfavorables. Preguntar por las razones en favor o en contra es lo que denominamos *racionalidad*, la que, por consiguiente, no es simplemente una capacidad que los seres humanos posean de por sí, sino que procede de la estructura proposicional del lenguaje humano. En el caso de la reflexión teórica preguntamos qué es *lo verdadero*, y en el de la reflexión práctica, qué es *lo bueno o lo mejor*.

También la *libertad* le parece a Tugendhat una consecuencia del factor lingüístico-racional: porque tomamos posición y reflexionamos adquirimos la conciencia de tener *opciones*.

B . La génesis de la egocentricidad

Tugendhat sostiene que la estructura proposicional del lenguaje humano corresponde a la conciencia proposicional humana, a partir de la cual se ha formado una conciencia yoica. Los animales superiores —y también los niños pequeños— estarían dotados también de alguna forma de conciencia, pero se trata —en la medida en que podemos conocerla— de una conciencia preproposicional a la que únicamente correspondería una modalidad incipiente de autorrelación. Exclusivamente el ser humano puede decir “yo”, pero esta conciencia yoica no la ha tenido el hombre desde el comienzo, sino que se ha formado paulatinamente.

El mecanismo básico por el que se genera la conciencia yoica es el siguiente: quien habla un lenguaje proposicional tiene una conciencia del mundo, de un mundo objetivo compuesto de objetos, únicamente porque puede hacer referencia a sí mismo; y puede tener conciencia de sí mismo porque tiene conciencia de los objetos componentes del mundo objetivo. A continuación expondremos en forma abreviada cómo surge este mecanismo.

Manifestamos ya que el lenguaje proposicional permite al ser humano identificar objetivamente cosas singulares en el espacio y en el tiempo, esto es, que cada cosa es captada como algo que es diferente de las demás cosas. Lo hacemos porque tenemos un sistema de referencia que

nos permite ubicar a los objetos en lenguajes espacio-temporales. Posemos este sistema de referencia gracias a una capa básica de términos singulares: a las *expresiones deícticas o indexicales*. Los términos singulares cumplen su función apoyándose en expresiones que hacen referencia a lugares espacio-temporales y a objetos, designándolos en relación con la *situación del hablante*. Es decir, la referencia a un mundo es posible porque lo apreciamos desde la perspectiva del usuario del lenguaje.

La referencia a objetos singulares que existen con independencia de la situación tiene lugar con vistas al entendimiento dentro de una comunidad de hablantes que se ponen de acuerdo sobre a qué están aludiendo.

El hablante es él mismo un objeto espacio-temporal. ¿Cómo hace referencia a sí mismo? Señalamos también que los términos singulares son calificados mediante predicados (o términos generales) con los que se forman oraciones completas. Podemos distinguir tres clases de predicados: primero, los predicados perceptuales; así, por ejemplo, “estó” (digamos este muro) es rojo. Segundo, los predicados que corresponden a un objeto en virtud de relaciones causales o convencionales; verbigracia “estó” (este muro) es medianero: a partir del título de propiedad que examino colijo que dicho muro es común a dos casas y no propio de una de ellas, como parecía perceptualmente. Y, tercero, hay predicados que se refieren a estados de conciencia y a las acciones y estados corporales de los que una persona es consciente; por ejemplo, que “siento un dolor de muelas”. Este estado es constatado por la propia persona, que lo capta *de inmediato*; los demás sujetos lo aprehenden *por observación*.

Tugendhat critica la posición tradicional que afirmaba que en esta última situación cada persona percibe interiormente que se encuentra en un estado de estas características. En su opinión, una perspectiva semejante no existe: no hay una percepción interna. Si existiera la percepción interna, las demás personas estarían imposibilitadas de constatar desde fuera mi estado observándome, y, además, se daría lugar a un regreso al infinito, pues si alguien dijera: “Percibo interiormente el dolor de muelas que tengo”, y se le preguntara: “¿Y cómo lo sabes?”, la persona del caso tendría que responder que percibe que lo percibe, etc. En opinión del autor, la respuesta correcta es más bien decir: “Sé directamente que me encuentro afligido por un dolor de muelas”, algo que lingüísticamente se explica por la manera como hemos aprendido a enunciar que nos encontramos en un estado semejante.

El conocimiento inmediato de mis estados y el uso del término singular con que me refiero a mí mismo (“yo”) evidentemente se vinculan.

Pero la referencia al “yo” no debe entenderse como si nos remitiera a un yo sustancial, sino como la referencia al *sí mismo*. La palabra “yo” hace referencia meramente al hablante: lo designa sin identificarlo. En cambio, las expresiones deícticas, al igual que todos los otros términos singulares, hacen referencia *en tanto* identifican, es decir, en tanto indican de modo directo o indirecto cómo encontrar al objeto singular aludido y cómo diferenciarlo de los demás. Ello no sucede al emplear la palabra “yo”: aquí no me identifico ni para mí mismo ni para los demás, pues identificar es sólo asignar un lugar en relación conmigo. Mediante las oraciones en primera persona (“oraciones yoicas”) únicamente me atribuyo predicados internos.

Y, sin embargo, sostiene Tugendhat, con la palabra “yo” se hace referencia. En efecto, si la palabra “yo” no posee una función identificadora, esto es, si con ella no digo qué individuo soy yo, refiero con ella los estados internos a mí mismo, presentándome por ello como un individuo diferente de los demás. “No sólo tengo opiniones, deseos, intenciones y sentimientos, sino que predico todas estas cosas de mí como de este individuo, y al hacerlo las objetivo.”³³

Con estas predicaciones surge la conciencia yoica: “Para el que dice ‘yo’, la rudimentaria forma de estar centrado en sí mismo, que probablemente pertenece a la conciencia en general, se transforma en egocentricidad: ahora no sólo se tienen sentimientos, deseos, etcétera, sino que se sabe que le pertenecen a uno mismo.”³⁴

Una vez que Tugendhat ha mostrado cómo el hombre se constituye como una autorreferencia, como una egocentricidad claramente distinta del egocentrismo rudimentario de los animales, puede pasar a continuación a explicar una serie de conceptos antropológicos fundamentales, como los de lo “bueno” y lo “importante”; el decir “yo” en el ámbito práctico; lo bueno prudencial, adverbial y moral, y el comportamiento frente a la vida y la muerte.

Por lo tanto, no necesitamos recurrir a conceptos teológicos ni metafísicos para explicar las características del ser humano: el lenguaje, el comportamiento moral, la acción política, etc., pueden explicarse antropológicamente.

C . La experiencia de la religión y de la mística

Según Tugendhat, el día de hoy la única idea honrada que nos podemos hacer del problema religioso es la del ateísmo, pues difícilmente

³³ E. Tugendhat, *Egocentricidad y mística*, p. 32.

³⁴ *Ibid.*, p. 33.

se puede conciliar la visión religiosa con la concepción científica del mundo que domina nuestras vidas; así, por ejemplo, es casi imposible sostener que haya seres espirituales anteriores a la evolución biológica y que estén fuera del espacio y del tiempo.

No obstante, el autor cree que es importante mostrar las raíces de la religión y de la mística, raíces que él cree que son antropológicas, criticando a este respecto la tesis de Freud de que la idea de Dios hubiera nacido sólo de la proyección de la idea del padre, por lo que representaría únicamente un residuo infantil. Para Tugendhat, la concepción religiosa de lo divino ha nacido de las frustraciones experimentadas por el ser humano a fin de concederle un sentido a la vida humana.

El autor entiende lo religioso apelando a la concepción del filósofo y teólogo Friedrich Schleiermacher, quien consideraba la experiencia de lo divino como un sentimiento de dependencia absoluta. Frente a lo divino, el ser humano habría tratado primero de dominarlo mediante ciertos conjuros y rituales: ésta sería la actitud mágica. En una segunda fase, el creyente imploraría a Dios su ayuda y su socorro. Y en una tercera fase, las frustraciones las reinterpretaría como algo bueno porque vienen de Dios. Desde esta perspectiva, la religión se aparece como la capacidad de ponerse en relación con lo *sublime*: con lo que es mucho más poderoso que nosotros y puede destruirnos o socorrernos.

Algo semejante a la experiencia religiosa acontece en la mística, cuya característica más básica le parece a Tugendhat que es el desasirse del ser humano de todos los deseos y del apego al yo a fin de alcanzar la paz interior. Existen diversos tipos de mística: el budismo y las místicas hindúes, que subrayan el sufrimiento en el mundo y la necesidad de apartarse de lo mundano; una mística como la de Meister Eckhardt, quien enfatizaba la necesidad de abandonar la voluntad propia; y la mística taoísta, que también habla de la liberación del sabio de su propio yo, pero no poniéndonos fuera de la vida, sino dentro de ella: en la unidad de los opuestos. En consecuencia, también dentro de la mística se habrían encontrado medios para enfrentarse a las frustraciones.

Con el tratamiento de la mística se cierra el círculo de temas tratados por el autor en su libro más reciente *Egocentricidad y mística*. En efecto, la mística consiste en trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, que, como vimos, para el autor es peculiar a los seres humanos y no la tienen los animales. Los problemas específicos de quienes dicen “yo” debido a la egocentricidad son los que nos llevan a entender los motivos de la mística, según Tugendhat.

5 . 2 . Las ideas de Otfried Höffe en *Justicia política*

Otfried Höffe nació en la Alta Silesia en 1943, ha sido profesor en la Universidad de Friburgo (Suiza) y actualmente lo es en la de Túbinga. Tiene una bibliografía muy amplia, de la cual se han traducido cinco libros al español. En ella destacan las obras *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (1987)—traducida parcialmente al español como *Justicia política. Fundamentación de una filosofía crítica del derecho y del Estado*—y *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (1987). Nosotros nos ocuparemos sólo de la primera como complemento de la presentación de las ideas de Ernst Tugendhat. En ella desempeñan un papel fundamental los argumentos antropológicos.

En la introducción de su libro *Justicia política*, Höffe explica que una crítica del derecho y del Estado emprendida bajo el título de “justicia política” tiene el sentido de ser una crítica ética de la dominación y una investigación de las condiciones y criterios para una dominación justa; de separar las formas injustas de las justas, y de emplear argumentos éticos y antropológicos para señalar los límites de un Estado que, tendencialmente, ha llegado a ser demasiado poderoso —lo que Hobbes denominaba el Leviatán—. El autor señala que la idea de una justicia política se halla expuesta a una doble amenaza: la procedente del positivismo estatal y jurídico, que niega la justicia dentro del Estado; y la del anarquismo, que rechaza cualquier tipo de dominación y de orden estatal y jurídico. De allí que contra la primera haya que mostrar la legitimidad de la idea de justicia dentro del Estado y los límites de éste, y contra la segunda haya que justificar el orden estatal y jurídico. Las dos primeras partes del libro están dedicadas a cumplir estas tareas. En la tercera parte Höffe expone su propia posición: que el Estado se legitima desde el punto de vista de la justicia; es decir, cuando deja de aparecer como el Leviatán hobbesiano para poder hacerlo más bien en la forma de la justicia que, a fin de garantizar el orden, está provista de una espada. Dicho de modo más explícito y en forma de tesis políticas: 1) el Estado tiene una obligación para con la justicia; 2) la justicia política constituye la medida normativo-crítica del derecho, y 3) el derecho justo constituye la forma legítima de la dominación humana.

Como acabamos de decir, el planteamiento de Höffe se encuentra en la tercera parte de *Justicia política*. Si la primera parte del libro justifica la validez del principio normativo de la justicia en contra del positivismo jurídico y sociológico, y la segunda muestra que la naturaleza

conflictiva del ser humano legitima la dominación, por lo que no cabe defender una sociedad totalmente libre de dominación, como pretendía el anarquismo, sino una dominación justa; la tercera parte se encarga de mediar entre las partes anteriores aplicando lo normativo a lo descriptivo. Höffe pretende acreditar en forma argumentativa que hay un *estado secundario de naturaleza* que es superior al *primario*; que se puede superar este *estado secundario de naturaleza* mediante la *institucionalización* de las reglas y, finalmente, *institucionalizando* el derecho y el Estado.

Aplicamos lo normativo a lo descriptivo, según el autor, mostrando que las limitaciones de las libertades y su coerción recíproca tienen que ser estructuradas en forma distributivamente ventajosa: el principio fundamental de la coexistencia de las libertades tiene que ser aceptado por cada uno como algo que es ventajoso para todos. En el *estado primario de naturaleza* se renuncia a la libertad de causar daños al otro, siendo la ventaja que también el otro hace lo mismo; se trata de un intercambio negativo: no se da algo, sino que más bien se renuncia a algo. No obstante, esta renuncia tiene un significado político: si renuncio a dañar al otro, el otro también renunciará a causarme daños a mí, de modo que así se asegurará la integridad del cuerpo y de la acción, de la propiedad, del honor y de la libertad religiosa. Así se internaliza la limitación de la libertad con un semejante, asegurando a la vez la propia libertad; la renuncia a la propia libertad se retribuye con una pretensión de libertad. Como la renuncia a hacer daño y la limitación de libertades llevan a una coacción por ambas partes, podemos hablar en este caso de una coacción sin coacción, lo que representa —visto hegelianamente— el momento de verdad del anarquismo. Éste es el plano de la justicia natural.

La noción de justicia natural nos lleva a la de los derechos humanos. Éstos han sido descubiertos en fecha relativamente reciente (éste es su “contexto de descubrimiento”), pero tienen una validez general (lo que constituye su “contexto de justificación”). De hecho, algunas prohibiciones han existido siempre, como la de matar, por ejemplo; otras fueron reconocidas en una época y después se las desconoció, como la libertad de religión, que fue intolerantemente erradicada por el cristianismo. Según Höffe, los derechos humanos hay que concebirlos como una *ventaja distributiva*, es decir, para cada ser humano, y no como una ventaja colectiva, o sea para la mayoría, como quiere el utilitarismo.

El autor sostiene que la *justicia natural* adolece de un déficit de realidad: carece de una determinación común, o sea de *especificaciones* imprescindibles, y además le falta una capacidad coactiva para ser im-

puesta. De allí que haya que *institucionalizar* la justicia estableciendo el derecho gracias a la inclusión de las pretensiones individuales en el derecho *positivo* (los derechos subjetivos) e instaurando un *poder jurídico público*. Para Höffe, su teoría de la legitimación política puede entendérsela como una teoría contractualista, pero no en un sentido histórico, sino metodológico.

6. Consideración final

Fue Immanuel Kant el primero que propuso establecer la antropología filosófica como una disciplina fundamental en la que desembocan las preguntas teórica por el conocimiento, práctica por la acción moral y política, y religiosa por la vida futura. Sin embargo, esta propuesta no fue concretada por el mismo Kant, sino que hubo que esperar a que la cumplieran a su manera Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, entre 1928 y 1940. No obstante, por muchas causas (sobre todo por circunstancias históricas y la crítica heideggeriana de la antropología filosófica) la antropología filosófica entró posteriormente en un periodo de declinación en Alemania, y en el espacio cultural anglosajón nunca llegó a echar raíces por la fragmentación de los estudios filosóficos en compartimentos estancos. Actualmente se comprueba que ella retorna vigorosamente en el pensamiento alemán, sobre todo a través de la obra de Ernst Tugendhat.

Se puede concebir la antropología filosófica como *prima philosophia*: como la disciplina filosófica en que convergen todas las otras; pero puede versela simplemente como una disciplina *fundamental* que aspira, renunciando a las visiones teológica y metafísica, a fijar cuál sea el puesto del hombre en el mundo por oposición al lugar que tiene el animal no humano. De esta manera podríamos ofrecer una explicación meramente antropológica y basada en los datos de las ciencias y de la evolución de las instituciones humanas: el lenguaje, la acción moral y política, la filosofía y la ciencia, el arte, el Estado, etc., sin tener la necesidad de verlas como regalos de Dios o como dones del espíritu. Cumpliríamos así la vieja máxima de la Ilustración: *sapere aude* tomando entonces la conformación de nuestras vidas en nuestras propias manos.

Por cierto, la antropología filosófica en su versión tugendhatiana está expuesta a numerosas dificultades. Una de ellas es la estrecha base sobre la que está edificada: la estructura predicativo-proposicional del lenguaje humano, dificultad de la que el autor es consciente. Otra dificultad consiste en que a su planteamiento inaugural es preciso agregarle numerosos matices y desarrollos; así, por ejemplo, el egocentrismo

inicial que Tugendhat encuentra en el ser humano debe ser diferenciado en las diferentes culturas existentes, ya que no parece hacer justicia al hecho de que en muchas de ellas se parte de una percepción del nosotros y no del yo, y que en la misma cultura occidental la percepción del yo como un individuo separado de la comunidad parece ser un desarrollo bastante tardío. Una tercera dificultad radica en que no parece fácil que la antropología filosófica albergue a disciplinas como la filosofía de la lógica o de las matemáticas.

No obstante éstas y otras dificultades que enfrenta la antropología filosófica de Ernst Tugendhat, nos parece uno de los planteamientos filosóficos más revelantes y promisorios del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Política*, trad. Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- Gadamer, H.-G. y P. Vogler, *Neue Anthropologie*, Thieme, Stuttgart, 1972, 7 vols.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Atheneion, Wiesbaden, 1976; versión en castellano: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, Klostermann, Fráncfort, 1983.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Fráncfort, 1929; versión en castellano: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Höffe, Otfried, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno; versión parcial en castellano: *Justicia política. Fundamentación de una filosofía crítica del derecho y del Estado*, trad. Carmen Innerarity, Paidós, Barcelona, 1987.
- Jung, Joachim, *Der Niedergang der Vernunft. Kritik der deutschprachigen Universitätsphilosophie*, Campus, Fráncfort/Nueva York, 1997.
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Alianza, Madrid, 1991.
- , *Antropología práctica*, trad. y estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990.
- , *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
- Llambías de Azevedo, Juan, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1966.
- Paetzold, Helmuth, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, De Gruyter, Nueva York, 1975.
- Richardson, W.J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, La Haya, 1967.
- Rivera, Jorge E., notas a su trad. de M. Heidegger, *Ser y tiempo*, 2a. ed., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. José Gaos, Losada, Buenos Aires, 1968.
- Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen, 1972.
- Sobrevilla, David, *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Amaru, Lima, 1986.
- Tugendhat, Ernst, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Beck, Munich, 2003; versión en castellano: *Egocentricidad y mística*, trad. Mauricio Suárez, Gedisa, Barcelona, 2004.
- _____, *Problemas*, trad. Román Cuartango, Vicente Durán Casas, Germán Meléndez, Rosa Helena Santos-Ihlau y Rafael Sevilla, Gedisa, Barcelona, 2002.
- _____, *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*, trad. Rosa Helena Santos-Ihlau, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Volpi, F. y J. Nida-Rümelin, *Lexikon der philosophischen Werke*, Kröner, Stuttgart, 1988.

Recibido el 1 de junio de 2005; aceptado el 29 de septiembre de 2005.