

BIBLIOGRAFIA, COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ORÍGENES Y PERSPECTIVAS DE FUTURO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. A PROPÓSITO DE UN LIBRO DE G. AMENGUAL

AMENGUAL, Gabriel, *Hitos históricos de la Antropología Filosófica*, Editorial Comares, Granada, 2020, 217 págs.

La reflexión sobre el ser humano ha estado siempre presente en la historia de los humanos, aunque de diferentes maneras. Somos una realidad tan compleja, que no es extraño que las respuestas a la cuestión sobre qué nos define y distingue en último término del resto de las demás realidades conformen un amplio abanico muy disperso y hasta contradictorio. Si en un primer momento los humanos no pasamos de poseer una conciencia implícita de nosotros mismos (*cripto-antropología*), a medida que hemos ido creciendo en consciencia de la realidad y de nosotros lugar en ella, no hemos dejado de proponer teorías más explícitas sobre la condición humana, en cuyo esfuerzo se entrecruzan dos dificultades inevitables: la complejidad de lo humano como objeto del saber antropológico, y la no fácil tarea de encajar en una mirada unitaria las diversas perspectivas epistemológicas (ciencia, humanidades, filosofía, etc.) que intervienen a la hora de dar cuenta de la esencia o naturaleza específica de lo humano.

Si la primera mirada reflexiva estuvo apoyada en la perspectiva mítica, el nacimiento de la racionalidad filosófica supuso una mirada más crítica y consistente, completándose ese empeño con el logro de la maduración de las ciencias humanas en el siglo XIX. En el inicio del siglo XX se hizo evidente, de la mano de un grupo de pensadores alemanes, la necesidad de una mayor clarificación en la toma de conciencia del estatuto epistemológico del saber acerca de la esencia de lo humano, dándole el nombre de *Antropología Filosófica* (AF). El libro de Gabriel Amengual que presento y comento en estas páginas, constituye un excelente esfuerzo por reconstruir las bases históricas y los contenidos fundamentales de la AF, de la mano de los principales filósofos que la han ido conformando. Como bien nos indica el autor, aunque el ser humano ha reflexionado sobre sí mismo desde que existe y hace filosofía, la “antropología filosófica es una creación moderna” (p. XI). Pero se trata de una creación que tiene una compleja e intrincada historia y una larga y no menos interesante pre-historia.

En la antigüedad y durante la Edad Media, el ser humano se entendió desde un horizonte metafísico orientado desde Dios, teniendo que esperar al renacimiento y la modernidad para que el estudio de lo humano cobrara consistencia y autonomía. En ese momento, no resultaba suficiente reducir el estudio de lo humano a un capítulo más de las reflexiones teológicas, sino que va emergiendo la necesidad de convertir la reflexión sobre lo humano en una disciplina nueva, la *Antropología*. Si Aristóteles había ya usado el adjetivo *antropológico*, tenemos que esperar al siglo XVI para que se acuñe la denominación *Antropología*, de la mano del teólogo alemán O. Cassmann, para designar la disciplina que a partir de entonces se encargue de desentrañar lo más específico de lo humano. A partir de ese momento, emergen múltiples intentos filosóficos por desentrañar la esencia de lo humano, desmarcándose tanto de los enfoques teológicos como de los centrados en la libertad y dignidad humana (al estilo de Pico della Mirandola), orientándose hacia el horizonte de la naturaleza, de tal forma que en ese momento “la naturaleza se convierte en el punto de referencia para la definición antropológica del hombre” (p. 2). Ya no es suficiente para entender lo humano las referencias a lo anímico o psicológico, sino que cobra centralidad su dimensión corpórea y natural. Esta orientación es lo que dará lugar, a partir del s. XIX al surgimiento de lo que se denominan las Antropologías científicas (entre las que destacan la Antropología físico-biológica

y la socio-cultural), y, con la toma de conciencia de la insuficiencia de ellas para definir en profundidad lo humano, el nacimiento de la AF en su sentido más técnico y moderno.

Con este horizonte histórico de fondo, G. Amengual estructura su libro en cinco partes, dedicándole una amplia extensión a los antecedentes de la AF, puesto que tres de estas partes, se detienen en analizar el pensamiento de los autores precursores de esta disciplina, dedicando la cuarta parte a los fundadores, y la quinta, a sus críticos. Lo que resulta evidente para Amengual es que el empeño que guía a los diferentes autores antropológicos de esta época a la hora de estudiar lo específico de lo humano es el desmarque tanto de la *metafísica tradicional escolástica*, como de la *ciencia natural matemática*, lo que va a suponer, de forma complementaria, “la orientación hacia una filosofía del mundo de la vida, que como tal es la primera condición de la necesidad y de la progresiva importancia de la antropología filosófica” (p. 4). Pero hay un segundo desmarque, tan importante como el primero, y es el alejamiento del enfoque de la “filosofía de la historia”, por lo que se advierte que los pasos previos al nacimiento de la AF están marcados por un claro sesgo hacia el mundo de la vida y de la naturaleza (p. 4). Se trataba, por tanto, de conformar un saber sobre lo humano, que no se halle fundamentado en una metafísica teológica, sino en su propia naturaleza. Con estos elementos de fondo, Amengual va desgranando los aspectos básicos de las concepciones antropológicas de los diversos autores estudiados en las cinco partes del libro.

La primera parte está dedicada a Kant y a Herder, a quienes dedica sendos capítulos, como constructores de los cimientos antropológicos de la modernidad, coincidentes en varios elementos comunes, pero también con enfoques muy diversos y un tano lejanos, ya que, si Kant “piensa al hombre desde la universalidad de la razón”, Herder lo hace “desde la diversidad cultural y de época histórica” (p. 5). Nadie discute la importancia de la filosofía de Kant (a la que se dedica el cap. 1) en la historia de la AF, empeñado en reducir las tres grandes cuestiones que conforman el saber, y representan el centro de cada una de sus tres Críticas (¿qué puedo saber? ¿qué tengo que hacer?, y ¿qué me es permitido esperar?) en el cuarto y más básico interrogante: ¿qué es el hombre? En Kant se da, por tanto, un evidente giro antropológico en el pensamiento filosófico, puesto que todos lo que se nos presenta ante nosotros tiene sentido desde lo humano y su forma de pensar. Pero, al mismo tiempo, ha resultado problemática para muchos autores la conexión kantiana ente el empeño por fundamentar toda la filosofía desde la antropología y los contenidos concretos de tal saber, expresados en sus cursos universitarios del semestre de invierno, así como en su *Antropología en sentido pragmático* (1798). A diferencia del conjunto de su filosofía trascendental, la antropología que propone Kant es una “ciencia empírica o de la experiencia” (p. 13), basada en la observación y el trato con los individuos concretos. Pero, junto a ello, no hay que quedarse en la mera constatación de la pluralidad de culturas y de formas de ser hombre, sino que hay que buscar el “conocimiento general” del hombre, desde el que cobran sentido las diversas culturas. Por otro lado, para Kant, “la antropología dentro del conjunto de la filosofía es una disciplina de rango subordinado” (p. 15), es decir, está subordinada a la parte racional y apriorística de la filosofía, a la ética, en la medida en que “la antropología está subordinada a la ética, y orientada a ella”. En definitiva, “qué o quién es el hombre lo determina la filosofía moral; la antropología más bien se dedica a la observación de las condiciones naturales (biológicas, psicológicas, sociales) del comportamiento, y de cómo se comporta. La antropología no se pregunta por la naturaleza del hombre, sino que parte de la respuesta que otras disciplinas dan a esta pregunta” (p. 16). La Antropología kantiana, en consecuencia, es de tipo experimental al mismo tiempo que práctico, puesto que está orientada a la acción y a dirigir el comportamiento. Al mismo tiempo, está conformada por dos partes: el conocimiento fisiológico, centrado en “lo que la naturaleza hace del hombre”, y el pragmático, ocupado de “lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (p. 17). Esta distinción anticipa, de algún modo, la doble orientación que más adelante siguió la Antropología en el terreno de la perspectiva científica, dando lugar a la Antropología físico-biológica y a la Antropología socio-cultural, y advirtiéndose en el pensamiento antropológico kantiano el desmarque de la metafísica y las ciencias físico-matemáticas y su orientación hacia el mundo de la vida. Fiel

a toda su filosofía, tomados conciencia, como nos indica G. Amengual, de que la concepción kantiana del ser humano es claramente dualista, conformada por dos realidades: la naturaleza y la libertad, un ser natural dotado de razón y personalidad que se construye a sí mismo de modo continuo y permanente. Dualismo que, como nos indica Amengual, “tiene como meta afirmar la racionalidad del hombre y su libertad y la tarea moral y cultural que tiene el hombre de hacerse como ser racional y moral. Se podría afirmar que este dualismo tiene algo de retórico: quiere señalar la diferencia para más resaltar la racionalidad y la libertad” (p. 21).

La visión antropológica de J. G. Herder (cap. 2) se orienta a mostrar la dimensión hablante y social del ser humano. Si Kant es el representante de la visión universal e ilustrada de lo humano, Herder es uno de los líderes de la perspectiva romántica, que considera que la razón no es algo que surge y podemos deducir de uno mismo (a partir del análisis trascendental kantiano), sino de los demás, del entorno cultural y social. Así, para Herder es más importante lo particular que lo universal abstracto, siendo lo particular no sólo lo propio de los individuos, sino sobre todo lo que recibimos de las naciones y las culturas. Esta es la razón de que, como nos indica Amengual (pp. 30-31), haya habido autores, como Gehlen o Habermas, que han considerado a Herder como el fundador de la AF, puesto que estudia al hombre en sus concreciones y diversidades históricas; se centra en la condición biológica del hombre, uniendo lo fisiológico con lo pragmático; y concede una gran relevancia a la dimensión lingüística del ser humano, como deja claro en su libro *Tratado sobre el origen del lenguaje* (1772). La capacidad lingüística está claro que depende de la propia condición biológica, que es deficiente y necesita complementarse con la cultura y el lenguaje (como más adelante defenderá y explicará A. Gehlen). Así, el hombre es creador y creatura del lenguaje, puesto que, por un lado, la reflexión y la razón preceden al lenguaje, pero, a su vez y de forma complementaria, es el lenguaje el que estructura y va dando forma a la razón (p. 33). En otro de sus libros fundamentales, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), Herder desarrolla, desde una perspectiva grandiosa de teología y filosofía de la historia, la dimensión de imagen e hijo de Dios y la condición histórica del ser humano, que representa el punto más elevado de la creación, al mismo tiempo que recibe la tarea de realizarse, a través de la acción libre, persiguiendo los objetivos de realización que ha recibido de Dios. Por tanto, “el hombre es creatura del lenguaje, de la naturaleza, de Dios, y también de la historia” (p. 40), en la medida en que depende de ella y, al mismo tiempo, contribuye a conformarla. Por eso, la dimensión lingüística e histórica se complementan, en la medida en que son los dos ámbitos en los que se va realizando la humanidad, orientándose hacia las metas de realización que ha recibido de Dios. Porque el lenguaje no es tan sólo un medio de comunicación, sino también el ámbito donde se acumula la tradición cultural recibida por las generaciones anteriores, y transmitida, de forma plural y diversa, a las siguientes a lo largo de la historia.

En la segunda parte del libro, dedicado al *giro posthegeliano* experimentado en la antropología, se contienen dos capítulos, dedicados a L. Feuerbach y a S. Kierkegaard. Si en el ámbito de la filosofía hegeliana lo humano quedaba diluido en la visión abstracta del desarrollo de la razón, lo específico de los autores posthegelianos está precisamente en los diversos intentos de recuperar la dimensión individual y concreta de lo humano. Así, si en Hegel la realidad es vista desde la Razón, como secularización de Dios y el Absoluto, en los posthegelianos se vuelve al predominio de la perspectiva antropológica, aunque de diferentes formas. El amplio conjunto de filósofos posthegelianos (Max Stirner, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Nietzsche) coinciden en apartarse de la filosofía del espíritu de Hegel, y orientarse al hombre concreto. Para Feuerbach, Dios se reduce a ser una construcción de los humanos, convirtiéndose la teología y filosofía en antropología, dando, de este modo, inicio al ateísmo antropológico que impregnará muchas de las corrientes filosóficas posteriores. Se da en él un giro al mundo de la vida y una comprensión de lo humano en clave no tanto individual sino genérica. Si la realización del ser humano pasa por el reconocimiento de que Dios es tan sólo un producto de su imaginación, el ser humano está en consecuencia llamado a apropiarse de las cualidades que erróneamente le había atribuido a Dios. Pero esa meta no es un logro que puedan alcanzar cada uno de los individuos, sino el género humano en su conjunto, con todas las limitaciones

que ello plantea, entre ellas la acusación posterior de Heidegger de representar esta propuesta “la transformación de la onto-teo-logía en una onto-antropo-logía” (p. 59).

Si la filosofía de Kierkegaard también representa un giro antropocéntrico, se trata de una orientación muy distinta a la de Feuerbach, puesto que su postura no está apoyada en un ateísmo antropológico sino en la búsqueda de credibilidad para la fe cristiana. Considera que, a la hora de entender lo humano, tiene que dejar de lado la perspectiva doctrinal para situar la cuestión en el centro la existencia. En esta visión existencialista del ser humano, se desmarca del idealismo alemán y se propone mostrar lo más profundo de lo humano a través de la reflexión sobre las claves de la existencia. Pero a Kierkegaard no le interesa tanto construir una AF, ni una teoría sobre el hombre sin más, porque “su interés por el ser del hombre no es teórico, sino práctico-existencial, su meta es la realización que cada uno ha de hacer de su propio ser, de modo que cada uno sea un sí mismo, sea sí mismo” (p. 72). Pero no por ello deja de aportar elementos esenciales de la condición humana, puesto que considera que, en la búsqueda actual del ser del hombre, se han primado sobre todo los saberes objetivos, distrayendo a los individuos de la búsqueda de sí mismos, y esta dimensión de lo humano “no puede conseguirse mediante una nueva doctrina, sino extirpando saber y apelando a la realización de la existencia. De ahí que el pensamiento de Kierkegaard esté centrado en el hombre y, en cambio, no contenga una antropología” (p.73).

La tercera parte, en la que se analiza lo que Amengual denomina la línea vitalista en la antropología, está dedicada a presentar las reflexiones antropológicas de Nietzsche (cap. V) y de M. Blondel (cap. VI). El vitalismo ha sido entendido de múltiples formas, pero, en términos generales, lo que mejor lo define es el rechazo de la razón para conocer al ser humano, para suplirlo por una intuición o conexión directa con la vida y sus características, como defendía, entre otros, Bergson o W. Dilthey, y más tarde Ortega y Gasset con su racio-vitalismo. Uno de los autores que se sitúan en esta perspectiva es Nietzsche, para quien el ser humano tiene que entenderse en la óptica de lo divino para situarse en el ámbito de lo animal, y reconocer que no pasa de ser un animal limitado y sin terminar; una rareza y enfermedad del universo. Este descentramiento de lo humano, superando el antropocentrismo de la cosmovisión judeocristiana, tiene para Nietzsche hondas consecuencias antropológicas y éticas, puesto que lo que los humanos sean y consideren que tienen que hacer no depende de la voluntad de Dios, sino que es el hombre mismo el que tiene que elegir sus valores y objetivos existenciales. Se impone el nihilismo y la voluntad de poder como horizonte donde el ser humano tiene que resituarse. Además de este antropocentrismo, Nietzsche se esfuerza también en superar el dualismo entre cuerpo y espíritu, para acentuar la condición corpórea de los humanos, puesto que “el cuerpo es el conjunto y la unidad de todos los procesos y funciones vitales del hombre. La vida del hombre es en el cuerpo, el hombre es cuerpo. Para conocer al hombre hay que partir del cuerpo, el cuerpo se ha de usar como hilo conductor” (p. 84). Y cuando se analiza nuestra condición corpórea, en comparación con el resto de los animales, Nietzsche considera que lo primero que aparece es el hecho de que el hombre es un “animal no fijado”, animal deficiente, animal enfermo, por lo que está en continuo proceso de formación. El hombre es devenir, es lo que todavía no es, es su futuro, estando siempre situado más allá de todo presente, más allá de sí mismo, cuya esencia es posibilidad, capacidad de prometer (p. 86). Ahora bien, el hecho de ser un animal no fijado le hace ser peligroso, al poder disponer de sí mismo sin ningún tipo de límites en los que esté encerrado o se le puedan imponer. “El hombre no tiene nada prohibido, es decir, la libertad de poder disponer de sí mismo es a la vez una “terrible autorresponsabilidad”, puesto que con cada nueva libertad crece también la libertad para descarrilar, ya que ambas cosas van íntimamente unidas” (p. 87). Se halla, por tanto, el ser humano enmarcado entre dos extremos: la finitud y la tendencia hacia la nada, que constituye la base de sus limitaciones y la posibilidad de sufrir, al mismo tiempo que se halla abierto al infinito, a romper todo tipo de barreras, empujado hacia la meta del superhombre. Así, se halla entre el animal y el superhombre, por lo que no tiene meta fija, ni lugar de descanso, viviendo en cambio continuo de autodestrucción y autoconfiguración. Los esfuerzos filosóficos de Nietzsche no se orientaron a construir una antropología, pero la reflexión sobre el hombre ocupa el centro de su pensamiento, cuyos dos rasgos más específicos,

como nos indica G. Amengual, fueron, por un lado, “desenmascarar la antigua grandeza, la del espíritu separado y contrapuesto al cuerpo, y a poner en valor la nueva grandeza del cuerpo, que es el verdadero sí mismo, la razón misma”, y, por otro, mostrar que “el hombre es el animal no fijado, en devenir continuo, en hacerse, de modo que puede definirse como un puente, un camino, no una meta. De modo que el hombre es lo que todavía no es, es un ser futuro” (p. 91).

Las aportaciones antropológicas de M. Blondel no son tan conocidas ni citadas como las de Nietzsche, pero resulta importante la definición del hombre como ser de acción (cap. VI), como rasgo específico de su condición vital. Partiendo de una cosmovisión muy lejana a la de Nietzsche, Blondel, asentado en el humanismo cristiano, se opondrá al cientifismo extendido al calor del positivismo comtiano, situándose cercano al modernismo imperante en esos momentos en Francia, corriente que sitúa la experiencia por encima de la doctrina, así como lo inmanente frente a la trascendencia. Es desde el hombre como se puede acercar a la trascendencia, convirtiéndose la inmanencia como soporte y condición de posibilidad de la trascendencia, viéndose en ello un giro antropológico en la filosofía, que, por otro lado, constituye para Blondel “el mejor antídoto contra los empirismos materialistas y los idealismos abstractos” (p. 95). Sus reflexiones están centradas en analizar la problemática del hombre y de la vida, tal y como se advierte en su libro central, *La Acción* (1936-1937). El ser humano es descrito como un ser de deseos, de trascender los límites de lo conocido, llevado por el deseo de ser más. Eso le exige no vivir sin más, sino preguntarse por qué y para qué se vive, siendo la vida reflexión y volición. Por tanto, tenemos que preguntarnos si la vida tiene un sentido y el hombre un destino, viéndose obligado a conjugar, a la hora de responderlo responderlo, el determinismo y la libertad. Pero el destino es una de las caras de la condición humana, siendo la otra la acción, viéndose empujado a construir una filosofía de la acción, desmarcándose de ese modo del intelectualismo. Y ese empeño de entender la realidad humana desde la acción le lleva a ver a Dios en el horizonte de lo humano, como meta última del deseo humano. De ahí que su filosofía es un antropocentrismo teísta, en la medida en que el ser humano, al analizar su propia problemática, descubre a Dios como meta de la existencia humana.

Tras este largo recorrido por autores tan esenciales como diferentes en la reflexión sobre lo humano, llegamos, en la cuarta parte del libro, a la presentación de los autores que se suelen considerar como los fundadores de la AF en sentido moderno y técnico. Hemos visto cómo el ser humano, en su empeño por desentrañar las raíces de su ser, ha ido ampliando las parcelas del saber, así como los enfoques desde los que acercarse a responder a la pregunta antropológica: qué es o quién es el ser humano. Vemos, por tanto, en qué medida la historia de la antropología no sólo se ha tenido que empeñar en recoger y reflexionar acerca de todos los aspectos de lo humano, sino también, y, sobre todo, en el esfuerzo, más o menos consciente y logrado, de hallar el enfoque epistemológico desde el que responder mejor a esa cuestión fundamental. De ahí que el nacimiento de la AF se sitúa en el momento en que surge un grupo de filósofos en los que, tras advertir la ambigüedad de la reflexión sobre el ser humano desde el enfoque exclusivo de la filosofía, o de mera racionalidad científica, se advierte la necesidad de desentrañar la esencia de lo humano desde la confluencia de ambas perspectivas, siendo esta reflexión sobre el enfoque epistemológico adecuado para dar cuenta de lo humano el centro de sus reflexiones antropológicas.

Hay un consenso bastante generalizado a la hora de considerar a M. Scheler, H. Plessner y A. Gehlen como los iniciadores de la AF en sentido estricto y moderno, al lado de otro grupo de pensadores menos conocidos. Como nos hace ver G. Amengual, en este empeño inicial concurren dos circunstancias básicas: por un lado, “la abundante información científica sobre el hombre, con nuevas perspectivas provenientes de las ciencias, especialmente las biológicas”, y, por otro, el hecho de que “tal abundancia de información o de saber, no sólo no ayudaba a esclarecer qué es el hombre, sino que más bien sumía en un mayor desconcierto, de modo que más enigmático aparecía el hombre” (p. 107). De este modo, se juntaba el problema de cómo acceder a tantos conocimientos sobre lo humano con el empeño de hallar el enfoque adecuado para sistematizarlos y darles sentido, enfrentándose con la cuestión del estatuto epistemológico de la AF. Esta preocupación es la que se advierte en *El puesto del hombre en el cosmos*

(1928) de M. Scheler. Considera que en la historia de la reflexión sobre el ser humano se han entrelazado tres perspectivas diferentes: la antropología religiosa o teológica (en la línea de la tradición judeo-cristiana), la científica (propia de las diferentes antropologías científicas de los siglos XIX y XX) y la filosófica (proveniente del círculo de la antigüedad clásica, desde los griegos), siendo necesario, según él, dejar de lado tanto la perspectiva religiosa como la cientifista, para asentar en nuevas bases filosóficas la cuestión antropológica. Pero la perspectiva filosófica tampoco tiene que consistir en volver a situarse en el horizonte de la metafísica tradicional, sino en recoger los datos que las ciencias nos están aportando para hacer, a partir de ellos, una lectura filosófica crítica, que nos muestre lo específico de lo humano.

Los tres autores, Scheler, Plessner y Gehlen, coinciden en varios rasgos fundamentales, pero se diferencian también en otros aspectos esenciales. Los tres consideran necesario echar mano de las aportaciones científicas, sobre todo de la biología, intentando destacar la esencia de lo humano desde la comparación hombre-animal, pero no con la idea de hallar en los animales lo que nos caracteriza como humanos, insistiendo en los parecidos con ellos (algo en lo que se centró la etología de K. Lorenz y otros), sino más bien viendo en las diferencias básicas lo que constituye la esencia de lo humano. Así, realizando una extraordinaria síntesis de las investigaciones zoológicas y etológicas, M. Scheler (1874-1928) nos presenta el conjunto del reino animal organizado alrededor de cuatro grandes niveles o estratos, que él denomina el impulso meramente sentido, el ámbito del instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica. El ser humano participa de cada uno de estos cuatro estratos o formas de manifestarse la vida, situándose en continuidad con ella, como nos ha mostrado la teoría de la evolución. Pero en el ser humano se advierte tanto la continuidad con la vida como su ruptura cualitativa con la misma. Si insistiéramos en la continuidad, no llegaríamos más que a considerar al ser humano como la especie que posee simplemente una mayor inteligencia práctica que los chimpancés, de la que también están dotados en cierto grado, con lo que la diferencia sería meramente cuantitativa. Pero lo que distingue a los seres humanos de los animales es un tipo de inteligencia que no es sólo práctica, la capacidad de resolver problemas que se presentan por primera vez, sino la sobre todo capacidad de idear específica de su espíritu, componente humano que se sitúa más allá de la dinámica de la vida. En la medida en que el ser humano tiene espíritu, es capaz de abrirse al mundo, de objetivarlo y de tomar conciencia de sí, sintiéndose libre y más allá de los limitados dinamismos propios de la biología. Así, el ser humano está compuesto de vida y espíritu, por lo que puede ser considerado como persona, dotado también de la capacidad de abrirse hacia la esfera del Absoluto, del fundamento último de la realidad. De este modo, el ser humano viene a ser un microcosmos, la síntesis de los dos elementos básicos que conforman la realidad, la vitalidad y el espíritu, de tal forma que participa del ser supremo que constituye el trasfondo último de la realidad, según su concepción panteísta del mundo, que nos invita a los humanos a tomar conciencia de nuestro especial puesto en el cosmos y de la necesidad de colaborar en la correcta conjugación de vida y espíritu, dentro de una filosofía de la historia que, aunque se asemeja al hegelianismo, lo supera y complementa, en la medida en que esa filosofía de la historia no se reduce sólo a los movimientos del espíritu, sino a la dialéctica entre vida y espíritu.

Los planteamientos antropológicos de Plessner (cap. VIII) parten igualmente de la comparación hombre-animal, pero desmarcándose de la teoría de los estratos y del dualismo scheleriano, así como de su propuesta metafísica, su panteísmo y su filosofía de la historia. Las categorías básicas que le sirven a Plessner (1892-1985), descritas en su obra central, *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica* (1928), en su empeño por situar al ser humano en el entorno de la biología son la *posicionalidad* y la *excentricidad*. La idea de *posicionalidad* diferencia a los seres vivos de los no vivos, ya que los entes materiales no tienen un lugar específico, están simplemente donde los han colocado, mientras que los seres vivos se hallan viviendo en un entorno adecuado a su estructura interior, entorno que necesitan y con el que interactúan, siendo capaces de situarse “frente a algo”, a lo otro distinto de ellos. Pero los animales, a diferencia de los humanos, poseen una *posicionalidad céntrica*, frente a la *posicionalidad excéntrica* o *excentricidad* de los humanos.

Así, el animal está dotado de una centralidad caracterizada por poseer una organización *cerrada*, con una relación directa e inmediata con el entorno, a la vez que no poseen conciencia de su existir, sino que toda su vida gira en torno al centro inconsciente que controla las leyes biológicas específicas de cada individuo de cualquier especie animal.

En cambio, el ser humano, en la medida en que es animal consciente, se halla descentra de su animalidad, puesto que en realidad posee dos centros: el orgánico y el consciente, siendo capaz no sólo de objetivar el mundo de su entorno, sino también de convertirse en objeto de sí mismo. De esta manera, Plessner considera que la esencia de lo humano está regida por tres leyes básicas, definidas en clave contradictorio: la artificiosidad natural (no existe en lo humano lo natural, sino que todo es artificial), la inmediatez mediada (no se relaciona con la naturaleza de forma inmediata, sino a través de la mediación de lo cultural y simbólico), y el lugar u-tópico del hombre (está siempre más allá de sí, siendo su lugar el no tener lugar natural o específico). De este modo, la excentricidad propia de su condición es lo que le convierte en un ser histórico y político, viviendo en permanente provisionalidad, no pudiendo considerara nada como definitivo, sino que entiende las obras sociales y culturales como algo necesario, a la vez que cambiables y provisionales. Como puede verse, el planteamiento antropológico de Plessner, aunque parece iniciarse desde similares premisas que las Scheler, se apoya en presupuestos muy diferentes, que le llevan a proponer una visión de lo humano muy diferente: una realidad unitaria, no dual, sin referencias a ningún tipo de cosmovisión metafísica, sino más bien dotado de una racionalidad que le sitúa más allá de lo animal, pero no al margen de la immanencia de lo mundano, sino situado en una historia cultural y política, que huye tanto de esencialismos como de nihilismos relativistas. Su reflexión se sitúa en un diálogo abierto entre los datos científicos y la reflexión filosófica, escapando tanto de la tentación metafísica de Scheler como del sesgo cientifista en el que parece situarse A. Gehlen.

Arnold Gehlen pertenece a una generación posterior (1904-1976), aunque morirá diez años después que el longevo Plessner, y expone sus planteamientos antropológicos en *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (1940). Amengual dedica el cap. IX a una amplia exposición de sus planteamientos, al igual que ha dedicado sendos capítulos a Scheler y a Plessner, mostrando al mismo tiempo las diferencias más significativas con estos dos autores. Gehlen parte también de la comparación entre hombre y animales, pero su enfoque difiere tanto de la teoría de los estratos de M. Scheler, como de situar lo específico de lo humano en la racionalidad consciente, la excentricidad de H. Plessner. Para Gehlen, la especie humana no hay que situarla en la cumbre evolutiva, ordenada en estratos, sino que representa una fórmula creativa de la vida, una estructuración novedosa de lo vital, que lo convierte en un *animal deficiente, carencial*, que le obliga a poner en práctica todas sus capacidades para construir un mundo artificial, la cultura, orientada a suplir las deficiencias naturales. Esta carencialidad se advierte, según Gehlen, en que no posee instintos, ni órganos de percepción y actuación apropiados, así como tampoco un medio vital o entorno propio al cual está perfectamente adaptado (el *Umwelt* de J. von Uexkühl), sino que tiene un *mundo* que se tiene que construir creativamente, como ya había señalado también M. Scheler. Esta deficiencia y carencialidad es lo que hace que el ser humano, sobrecargado de estímulos que no sabe todavía controlar, tiene que aprender a dominarlos poniendo en funcionamiento lo que denomina la *ley de la descarga o de exoneración*, a través de la cual va construyendo su imprescindible mundo cultural. En el ejercicio de la ley de la descarga se advierte que, entre un estímulo y su respuesta, los humanos disponemos de un momento previo, de un paréntesis de reflexión y de libertad, puesto que no tenemos más remedio que elegir la respuesta adecuada a cualquiera de los estímulos que se nos presenten, pudiendo también equivocarnos, estando, por ello, constantemente en juego nuestra supervivencia. De ahí que la cultura representa la acumulación de respuestas exitosas que han logrado los humanos, que se traspasan a las generaciones siguientes, evitándoles de este modo tener que empezar de cero en la puesta en práctica de la ley de la exoneración, produciéndose de esta manera el alargamiento de la infancia y adolescencia, y la correspondiente importancia de la educación, así como el necesario aprecio y respeto hacia las instituciones y la herencia cultural, puesto que nos va en ello la supervivencia de cada individuo y de la especie entera.

Aunque, como hemos señalado, la antropología de Gehlen tiende a considerar la suficiencia de la perspectiva científica en la resolución de la cuestión antropológica, se desmarca del reduccionismo científico, porque, como indica G. Amengual, “elabora la unidad hacia arriba de todas las funciones y comportamientos del hombre, más allá de todo reduccionismo y homogeneidad y linealidad”, y además, “afirma que la creación de las objetivaciones culturales exige una capacidad que, coincidiendo con Scheler, denomina ideación. Por otra parte, Gehlen tampoco niega o excluye la existencia de contenidos y significaciones no instrumentales biológicamente” (p. 160). En obras posteriores, como en *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956) y *Moral e hipermoral* (1969), Gehlen se esfuerza en extender su teoría antropológica al ámbito de lo social y político, manteniendo posturas muy conservadoras respecto a la necesidad y la conveniencia de no criticar ni pretender cambiar de modo frívolo instituciones que la historia nos ha mostrado que han sido exitosas y acertadas a la hora de mantener la vida de los humanos. El problema está en que este planteamiento, tal y como le señaló acertadamente Habermas, resulta insuficiente, e incluso contradictorio con lo central de su tesis antropológica, puesto que las instituciones sociales son obra del propio ser humano, y, como ya lo vio Plessner, lo mismo que en un momento determinado han resultado acertadas y provechosas, pueden cambiarse en momentos posteriores, si se advierte la conveniencia de ello, ya que las circunstancias históricas no siempre son las mismas, y lo que en un momento puede considerarse provechoso, en otros momentos pueden interpretarse como dañino y rechazable.

Las tesis de estos tres fundadores de la AF recibieron en su momento importantes apoyos, pero también críticas. No cabe duda de que se estaba de acuerdo con la necesidad de replantear de raíz el acercamiento teórico a la cuestión antropológica, pero no todos estaban de acuerdo con las concreciones de este grupo fundador a la hora de conformar la AF. Amengual dedica la parte quinta y última del libro a la exposición de tres de los críticos más significativos de esta propuesta: Heidegger (cap. X), M. Horkheimer (cap. XI) y M. Foucault (cap. XII). La crítica de Heidegger se centró en la propuesta de M. Scheler, discípulo como él de Husserl, y se orientó sobre todo a mostrar que la AF no puede ser considerada el centro de la filosofía, como propuso en su momento Kant y repite ahora M. Scheler, sino que no puede ser otra cosa que una ontología regional, subordinada, por tanto, a la ontología general que responde a la cuestión del Ser. Las críticas de M. Horkheimer, y de otros teóricos de la Escuela de Frankfurt, como Habermas, se dirigieron a la pretensión de M. Scheler de hallar lo esencial de lo humano a partir de la comparación con los comportamientos animales, primando la mediación científica de la biología y olvidando la dimensión social de los humanos. Para Horkheimer, la esencia de lo humano es una estructura abierta, conformada por una tríada de elementos: su dimensión biológica, la psicológica e individual, y la social, conformando una estructura abierta y dinámica, puesto que las tres dimensiones de lo humano interactúan entre sí de forma abierta y diferente en cada individuo. De ahí que resulta imposible pretender encontrar una esencia de lo humano válida para todos los humanos en todas las épocas de la historia. Por consiguiente, la AF que diseña M. Scheler, si quiere ser entendida como la búsqueda de una esencia estática o historicista, se convierte para Horkheimer en una tarea intrínsecamente imposible.

La propuesta de Foucault es más radical todavía que la de los otros dos críticos. Perteneciente a una generación posterior a la de ellos, no se limita como ellos a poner reparos a ciertos elementos esenciales de las propuestas de los fundadores de la AF, sino que entiende que, en la medida en que “el hombre ha muerto” y resulta más bien “un invento reciente”, como afirma en *Las palabras y las cosas* (1966), parecería que no tiene sentido construir una AF, puesto que se ha diluido el objeto de su reflexión. De todas formas, el pensamiento de Foucault, a través de diversas etapas, pasando de la que le acerca más al estructuralismo, defendiendo que las estructuras diluyen y se imponen a los individuos, siendo ellas las que mueven la historia, a otra etapa posterior en la que se recupera la densidad del individuo y se convierte en el centro de su reflexión filosófica. Así, pasando de una mirada teórica sobre lo humano a otra de orientación más práctica, como indica Amengual, “el hombre o el sujeto es reivindicado y puesto en el centro de la consideración. Incluso, desde esta última etapa Foucault afirmará que toda su vida no ha tenido otro objetivo que ver cómo el sujeto ha sido constituido como tal” (p. 197).

Las reflexiones críticas sobre la AF que se dieron sobre todo en el ámbito alemán de las primeras décadas del siglo XX, parece que se fueron apagando posteriormente, como si las principales figuras de la filosofía no tuvieran ya interés en seguir situando esta problemática en el centro de sus preocupaciones teóricas. Eso no significa que la cuestión de cómo enfocar y resolver la cuestión antropológica estuviera ya resuelto, puesto que las posturas entre ellos se hallaban muy lejos de concordar o de llegar a consensos significativos, más bien lo contrario. De ahí que la reflexión sobre lo humano siguió ocupando un lugar importante en las reflexiones filosóficas. Pero parecería que se había producido un paréntesis en la reflexión sobre el estatuto epistemológico de la AF, hasta que en los últimos años se habría vuelto de nuevo a reabrir el interés por estas cuestiones tan vitales y decisivas para la comprensión de los humanos, y para la reflexión filosófica en general. Amengual dedica un breve Epílogo ("Perspectivas actuales") a mostrar la situación de la AF en los momentos actuales. Considera acertadamente que las reflexiones de M. Scheler, Plessner y Gehlen, así como la de sus numerosos críticos, no han cerrado la cuestión sobre la esencia de lo humano y sobre el enfoque más adecuado para resolver este problema tan acuciante y necesario. Por de pronto, en la medida en que el ser humano es una unidad bio-cultural y psico-orgánica, tiene que enfocarse su estudio desde la confluencia de las ciencias y la filosofía. Ya que somos también una especie más del proceso evolutivo, tienen que ocupar un espacio central en estas reflexiones las ciencias que se dedican a la comparación del hombre con los animales, desde la genética y las neurociencias, hasta las ciencias del comportamiento animal y humano. Pero tales aportaciones tienen que interpretarse desde el nivel filosófico, desembocándose inevitablemente en un diálogo y confrontación entre dos propuestas diferentes de ideales o modelos antropológicos: el reduccionista, que no advierte más que una mera diferencia cuantitativa entre humanos y animales, y el humanista, para quien la continuidad con lo animal puede conjugarse sin problema con una ruptura cualitativa, emergida en el propio proceso evolutivo, por lo que se dan elementos científicos y filosóficos suficientes como para defender una diferencia cualitativa entre humanos y animales. Esta emergencia en los humanos de una nueva fórmula o estructuración de lo vital, es lo que defendía A. Gehlen con su concepción antropológica como ser carencial y necesitado de construir la cultura. De este modo, en la necesaria conjunción y complementariedad entre ciencias y modelos antropológicos filosóficos, las ciencias constituyen la primera mirada sobre la realidad, pero no la última, por lo que se necesita la mirada crítica de la filosofía que interprete y dé sentido a los datos científicos, sin olvidarse del diálogo necesario entre los diversas propuestas filosóficas y modelos antropológicos que se propongan.

Otros aspectos que Amengual considera necesarios para completar una reflexión completa de lo humano es atender a la dimensión histórica y ética de la condición humana. En la medida en que el ser humano ha superado las inercias de lo biológico, somos una especie de una gran plasticidad, somos ese animal deficiente y carencial de Gehlen, que se completa y se construye a sí mismo con inevitables decisiones libres, situándose en ese punto las condiciones de posibilidad de su capacidad ética, aspecto diferente, pero complementario, de los contenidos éticos con los que vamos orientando nuestras vidas, contenidos que se van conformando y construyendo en el ejercicio de la racionalidad comunicativa que tiene su contexto en el ámbito cultural e histórico de la humanidad. Esto nos confronta en la actualidad con los retos de los trans/post-humanismos, para quienes no habría propiamente una naturaleza humana que nos mostrara determinadas líneas rojas de tipo ontológico y ético, aunque fueran no rígidas sino de tipo dinámico e histórico, que no podríamos traspasar, teniendo que reconocer, a la vista de esta problemática, que la cuestión sobre el ser y la condición humana es uno de los puntos más urgentes y determinantes de la reflexión filosófica de todos los tiempos, cobrando más importancia si cabe en la actualidad.

Por eso, el libro de Amengual es un texto fundamental para conocer de forma profunda los momentos más determinantes de la filosofía en la permanente búsqueda de nuestra identidad. Con el extraordinario y preciso conocimiento que posee de las fuentes antropológicas de la historia de la filosofía, y sobre todo de la tradición alemana, constituye un texto básico e imprescindible para quien busque profundizar en estas cuestiones. Este libro constituye un peldaño

fundamental para continuar reflexionando sobre la AF y la cuestión antropológica, en la medida en que representa una introducción espléndida y fundamental para retomar los nuevos intentos que están apareciendo en la actualidad para continuar con la problemática antropológica iniciada por el grupo de M. Scheler. Como he indicado más arriba, parecería que la reflexión sobre el enfoque esencial sobre la cuestión antropológica se habría agotado, al menos acallado, tras esas primeras décadas del siglo XX (con la excepción de las reflexiones posteriores de M. Foucault). Pero en la actualidad se están presentando renovados e interesantes intentos, entre los que cabe señalar, entre otros muchos, la pretensión de E. Tugendhat de volver a considerar la antropología filosófica como filosofía primera (*Antropología en vez de metafísica*, 2008), el enfoque feminista de la reflexión sobre lo humano, propuesto por Ivone Gebara (*Ensayo de antropología filosófica*, 2020), la actualización de las ideas antropológicas de P. Ricoeur (*Antropología filosófica*, 2020), la propuesta de complementar la perspectiva de la AF (partir de los datos científicos para determinar la singularidad de lo humano) con lo que F. Rodríguez Valls (*¿Qué es la Antropología?*, 2020) denomina Antropología trascendental (entender la singularidad humana como persona), las propuestas del reciente movimiento filosófico denominado *nuevo realismo*, de la mano de M. Gabriel (*Yo no soy mi cerebro*, 2016; *Neoexistencialismo*, 2019), M. Ferraris (*Manifiesto del nuevo realismo*, 2013), y H. Dreyfus y Ch. Taylor (*Recuperar el realismo*, 2016), y los retos a la definición y naturaleza de lo humano que están suponiendo las utopías de transformación de la condición humana propuestas por los diversos movimientos trans/post-humanistas. El denominado *nuevo realismo* propone una forma de pensar la realidad y lo humano que supere tanto el planteamiento subjetivista y relativista de la filosofía postmoderna (para quien, siguiendo a Nietzsche, “no existen hechos sino interpretaciones”) como los diversos reduccionismos científicos (para quienes lo real se reduce a lo natural), proponiendo una nueva concepción de la realidad y del ser humano, tanto en su dimensión de objeto como de sujeto epistemológico, y sirviendo de puente para conjuntar en la reflexión sobre lo humano los planteamientos sobre filosofía de la mente, de la filosofía del ámbito anglosajón, como las diversas propuestas antropológicas de la denominada filosofía continental. Las utopías antropológicas propuestas por los trans/post-humanistas son de tal calado y de tales consecuencias antropológicas, éticas y sociales, que nos sitúan de forma urgente e inevitable ante la tarea de definir la esencia de lo humano y las consecuentes líneas rojas que no podemos pasar a la hora de aplicar los avances de las nuevas tecnologías al supuesto “mejoramiento” de lo humano.

En definitiva, la cuestión antropológica, que constituye el centro de atención de la AF, sigue constituyendo, como no podía ser menos, un tema de candente actualidad, y de urgente necesidad, situándonos ante el reto de clarificar tanto la cuestión del *estatuto epistemológico* (cómo conjugar los datos científicos con la perspectiva filosófica) como la del *estatuto crítico-ideológico* (en la medida en que toda propuesta o perspectiva filosófica está inevitablemente situada en un horizonte hermenéutico desde el que manejamos e interpretamos los datos científicos, se necesita tomar conciencia de cuál es el específico modelo antropológico, dentro de la pluralidad de los existentes, desde el que enfocamos lo humano, tratando de aportar los criterios más convincentes y plausibles en la cuestión del inevitable diálogo entre modelos e ideales de lo humano). Se trata, en definitiva, de una tarea apasionante e interminable, puesto que en ella se dan cita tanto una rica y constante aportación de datos desde las diferentes ciencias de lo humano, como también una pluralidad de modelos antropológicos desde los que pretendemos aportar un poco de luz al misterio de lo humano, de tal forma que ilumine la necesidad que tenemos de poseer la suficiente conciencia de nosotros mismos, dada la importancia que tiene de cara a poseer las necesarias orientaciones existenciales y sociales que iluminen nuestra propia realización y la construcción de un mundo digno de la condición humana. En la consecución de esta tarea, no cabe duda de que el libro de G. Amengual constituye una aportación extraordinaria y una introducción certera y muy provechosa.

CARLOS BEORLEGUI
Universidad de Deusto
carlos.beorlegui@deusto.es