



ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA – ¿UNA CIENCIA EMPÍRICA?*

Ludwig Landgrebe

Trad. Noé Expósito
Rev. Javier San Martín
UNED, Madrid, España

391

En el punto más alto de esta discusión, que debe servir ante todo a la explicación del problema y ha de limitarse a unas breves indicaciones en lo que a las posibilidades de su solución se refiere, pongamos una sentencia de Heidegger sobre la antropología: “Lo que confluye en la antropología como consideración somática, biológica y psicológica del ser humano –la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo– no solo resulta inabarcable por su contenido, sino, sobre todo, *fundamentalmente diferente* por la forma de planteamiento y de comunicación y, finalmente, por los presupuestos directrices. Pero, en tanto que todo esto y, en última instancia, la totalidad de lo ente en general, remite *siempre de alguna manera al ser humano* y, por ello, puede atribuírsele a la antropología, esta última resulta tan amplia que su idea se hunde en la *completa indeterminación*. Así, pues, antropología no es hoy solamente el título para una disciplina, sino que la palabra designa una *tendencia fundamental* de la posición actual que ocupa el ser humano frente a sí mismo y en la totalidad de lo existente. De acuerdo con esta posición fundamental, algo solo es conocido y comprendido cuando ha encontrado una *aclaramiento antropológico...*”. Pero, con toda esta ampliación del saber en torno al ser humano, “ninguna época supo menos que la nuestra lo que es el ser humano. En ningún tiempo se ha tornado el ser humano tan cuestionable como en el nuestro”¹.

* Este ensayo se publicó por primera vez en el volumen editado por Walter Biemel *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 1-20. Landgrebe lo incluyó posteriormente en su libro *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix

[2] Escrita hace casi cuarenta años, esta caracterización refleja con precisión, todavía hoy, los diversos esfuerzos por comprender la "esencia" del ser humano. En la filosofía alemana, en particular, la antropología filosófica es aquella disciplina que todavía puede contar con el interés general. Tan grande es la necesidad del ser humano actual de entenderse a sí mismo de alguna manera; tan grande, sin embargo, también la turbación respecto al camino que hace esto posible. La pregunta por la "imagen del ser humano" y la reivindicación de una "nueva imagen del ser humano" que corresponda a las experiencias históricas de la época se plantea siempre de nuevo. Esto sucede también allí donde la pregunta por el ser humano no va acompañada del rótulo de antropología, como ocurre, especialmente, en los países anglosajones, donde esta se discute, sobre todo, en el contexto de la etnología. También allí se considera a la pregunta por la determinación del ser humano como una cuestión fundamental. En todas partes se entiende que no puede tratarse aisladamente. Ella está en relación, por un lado, con la pregunta por la naturaleza y la posición del ser humano en la naturaleza, y, por otro, con la pregunta por la sociedad y su historia. "Así, la antropología se despliega, por un lado, en conexión con una teoría de la naturaleza y, por otro, con una teoría de la sociedad y de la historia"². Con ello se muestra la idea de que la pregunta por el ser humano no puede seguir planteándose aislándolo consigo mismo, sino que apunta desde sí hacia otras dimensiones de la cuestión.

Meiner Verlag, 1982, pp. 1-20. Entre corchetes indicamos la paginación del texto original para facilitar su consulta. Para una presentación y contextualización más detallada de este ensayo, así como de las circunstancias de la presente traducción española, cfr. Noé Expósito, "La relación entre antropología y fenomenología según Ludwig Landgrebe. A propósito del escrito en homenaje a Antonio Zirión", en este mismo número del *Acta Mexicana de Fenomenología*, pp. 323-350. Para nuestra traducción hemos cotejado también la versión francesa, "L'anthropologie philosophique – une science empirique?", de Philippe Cabestan, Natalie Depraz, Julien Farges, Laurent Perreau y Claudia Serban, publicada en *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 23, 2015, pp. 297-314.

¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1ª ed. 1929, p. 199 ss. [cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, pp. 176-177. Trad. de Gred Ibscher Roth. Aunque he tenido en cuenta esta traducción, la he modificado libremente. Advertimos las expresiones en cursiva de este pasaje no están en la *Gesamtausgabe* 3 (1991, p. 209), donde se recoge este texto de Heidegger, sino que las introduce Landgrebe, quien, igualmente, modifica levemente estas líneas del texto original de Heidegger: "sondern vor allem nach Art der Fragestellung, nach Anspruch der Begründung, nach Absicht der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen grundverschieden" (ibíd.)). Tanto esta como las siguientes notas entre corchetes son del traductor, limitadas prácticamente a facilitar las referencias y las traducciones españolas de las obras citadas por Landgrebe.

² Jürgen Habermas en su artículo "Antropología" en el volumen "Philosophy" del *Fischer-Lexikons*, p. 35, Frankfurt am Main, Fischer-Bücherei, 1958. Este conciso y preciso artículo ofrece una excelente orientación sobre el estado actual de la antropología. (Este artículo fue recogido posteriormente en el volumen *Kultur und Kritik. Versträute Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, pp. 89-110. Hasta donde he podido investigar, no existe traducción española.)

Sin embargo, en todas estas investigaciones apenas encontramos un planteamiento para la reflexión sobre esta peculiar relación, de modo que el lugar de la pregunta por el ser humano en relación con lo que puede ser sabido y conocido permanece en un limbo peculiar. Pero no solo el *lugar* de la pregunta permanece indeterminado; indeterminado y no sometido a reflexión permanece también su *método*. No solo en el enfoque designado expresamente como antropología, sino también en la mayoría de las disciplinas que tienen que ver con la realidad socio-histórica se habla *del* ser humano [3] de una manera tal que exige una universalidad incondicional de las afirmaciones sobre él. Esto sucede también allí donde se evita cuidadosamente hablar de su "esencia". Pero, por otro lado, todas estas formulaciones sobre el ser humano se fundan en una gran cantidad de ricas y diversas observaciones empíricas y experimentos referidos principalmente a su delimitación de "lo" animal. Con toda razón pueden afirmar estas investigaciones que son ellas las que nos han permitido establecer la delimitación entre el ser humano y el animal de una manera mucho más precisa de lo que ha sido posible tradicionalmente. Pueden reivindicar el haber superado el dualismo cartesiano de cuerpo y alma racional, así como el poder comprender a los seres humanos desde sus más bajas inclinaciones y funciones como una unidad de un tipo específico. Se habla, por tanto, de una transformación de la imagen del ser humano provocada por tales conocimientos en los más diversos campos. Mediante un progreso en el conocimiento empírico se habría debido transformar, pues, la "imagen" del ser humano. Pero, si fuera este el caso, debería permanecer abierta la posibilidad de que se siga transformando también en el futuro. ¿No podría entonces transformarse en el futuro de tal modo que, quizás, los tiempos futuros no reconocieran en absoluto lo que *nosotros* pensamos como *el* ser humano, y viceversa, que nosotros no pudiéramos hacernos ninguna idea de lo que, en general, este será o puede llegar a ser en el futuro, ya que este progreso está aún pendiente de conocer y está abierto en el futuro? Y, sin embargo, se habla despreocupadamente *del* ser humano, como si pudiéramos asir con el concepto algo de él absolutamente general que se encuentra más allá de esta transformación fáctica ya acontecida, e incluso de todas las que se puedan esperar en el futuro, es decir, una *esencia* del ser humano como algo permanente, como un conjunto conceptual de constantes en todo cambio, con el que de antemano, *a priori*, se demarcara el ámbito dentro del cual han de mantenerse todas sus posibles transformaciones. Ciertamente, a la investigación antropológica del comportamiento y a la sociología, orientadas principalmente de modo empírico y pragmático, no les gusta admitir una exigencia de tal tipo, sino que, respecto a esto, tienden a señalar que ellas no se ocupan en absoluto de una generalidad tal, de una "esencia", sino solo de explorar lo que el ser humano [4], o cada grupo determinado de humanos, fueron hasta ahora y son hoy. Pero tal decisión respecto al propósito de estas investigaciones se refuta a sí

misma; después de todo, todas ellas se guían por la preocupación por lo que el ser humano pueda llegar a ser en el futuro, que nosotros hemos de imaginarnos como su futuro, que, en verdad, acaso no es solo el futuro de los que viven ahora, sino el de nuestros descendientes y las generaciones futuras. En todas estas cuestiones sobre el ser humano y la sociedad humana se trata, en última instancia, de la posibilidad de planificar el futuro, de modo que la “futurología” es el último retoño del árbol de la ciencia del ser humano.

La problemática de la antropología filosófica actual radica, pues, en esta contradicción entre, por un lado, una pretensión –aunque a menudo implícita y negada– de universalidad incondicional de sus afirmaciones, de una determinación de la esencia del ser humano como su constitución básica establecida a *priori*, y, por otro lado, una fundamentación de sus planteamientos en las evidencias ganadas empíricamente. Sin embargo, todo empirismo solo puede conducir a afirmaciones de validez presuntiva, pero nunca de universalidad incondicional; y, sin embargo, lo que se busca, a lo que se dirige toda investigación empírica del ser humano, es justo lo incondicionadamente general. El hecho objetivo existencial, inmediatamente vivido, de que el ser humano nunca se ha vuelto tan cuestionable como en nuestro tiempo, tiene su fiel reflejo en el carácter confuso de las preguntas relacionadas con el ser humano, en la falta de reflexión tanto del *lugar* de esas preguntas en su relación con todas las dimensiones que entran en ella –la naturaleza, la historia, la sociedad–, como también en el *método*, que oscila entre un pretendido conocimiento general, una exploración de su “esencia”, y un proceder empírico.

Para remediar esta embarazosa situación, se torna necesario, en primer lugar, una breve rememoración de la historia de la pregunta por el ser humano. Esto no nos ofrecerá solamente una idea del origen y la causa de la aporía de la antropología filosófica actual, sino también una indicación de la dirección en la que hemos de buscar su resolución.

En el primer intento en la historia de la filosofía occidental [5] de sintetizar y dividir sistemáticamente el saber, llevado a cabo por Aristóteles, encontramos una indicación exacta del lugar donde se encuentra la pregunta. Solo bosquejaremos brevemente la determinación de este lugar, que, en lo esencial, ha persistido en todos los cambios a lo largo de la historia de la filosofía hasta Hegel. Los temas que se tratan actualmente en la antropología filosófica, en el sentido más amplio, se encuentran en Aristóteles en el *De anima*, en la *Ética*, la *Retórica*, la *Política* y la *Poética*. En este contexto, los tres libros sobre el alma pertenecen a la filosofía segunda como *ἐπιστήμη θεωρητική*, la ética a la *ἐπιστήμη πρακτική* las restantes a las “técnicas” (*τέχναι*). Así, el ser humano es en Aristóteles tema tanto de una disciplina teórica como de disciplinas prácticas. Todas las determinaciones básicas del ser del ser humano no se obtienen de forma independiente en estas disciplinas, sino que se desarrollan, por un lado, en la doctrina de las

diferentes formas en que se dice el ser, las categorías, y, por otro lado, en la filosofía primera (la así llamada posteriormente metafísica), cuyo tema es la cuestión de la constitución básica del ente como tal y sus diferentes formas de ser, así como la pregunta por los fundamentos y orígenes conforme a los cuales todo ser, en tanto que deviene en su devenir, es pensado como ligado a lo que es en el más alto grado (el $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$). Así, pues, el principio decisivo para la derivación de la esencia del ser humano, así como de cualquier tipo de entes, se logra a partir de las determinaciones "metafísicas" fundamentales más generales, en cuya parte superior estarían los conceptos de $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ discutidos en la filosofía primera. Así, en *De anima* el alma es entendida como principio general de todos los seres vivos, como $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ de un determinado género del ente, tanto del ser humano como de toda la vida orgánica restante. De este modo, la pregunta por el ser del ser humano queda subordinada, y orientada por su determinación, a la pregunta de la metafísica por los fundamentos últimos de todo ser y devenir. Por tanto, en esta ordenación de las disciplinas no hay lugar para una antropología independiente. De esta forma se mantuvo también en la Edad Media. La cuestión del alma pertenece en Tomás de Aquino, quien diseñó de nuevo una clasificación de las disciplinas filosóficas adhiriéndose completamente a Aristóteles, a la *philosophia theoretica*; ética y política a la *philosophia practica*. En esta panorámica general sobre la topología de los temas filosóficos, dejando de lado la transformación de sus contenidos [6], se puede ver que en ella la pregunta por el *anima* se entiende, principalmente, como pregunta por el alma humana, y el ser del ser humano se explica como *ens creatum* en el contexto de la concepción metafísica del mundo como creado por Dios. Por lo general, esta estructuración siguió siendo decisiva para la filosofía escolástica alemana hasta el siglo XVIII. Para Christian Wolff, la "psicología racional", como una de las tres disciplinas de la metafísica especial, queda subordinada a la metafísica general u ontología, cuyo tema es el *ens quatenus ens*. Junto a ellas están, como en Aristóteles, las discusiones, que son "prácticas", sobre el ser humano como ser moral, político y social. En este sentido, en los países occidentales todavía se adscriben estas disciplinas a las *moral sciences*. Con ello, en una gran continuidad con la tradición, se le asigna su lugar sistemático a la pregunta por el ser humano, y, por lo tanto, no precisa de título propio alguno como antropología.

La expresión "antropología" aparece por primera vez con el humanista O. Casmann en 1596³, para quien, como hoy, tiene un significado igualmente amplio. En el período posterior quedó restringido al título para la teoría de las razas y de la ascendencia humana. Pero el título de antropología solo se convirtió en un problema con el derrocamiento kantiano

³ Cf. Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Sammlung Göschen, Bd. 156, 1964, p. 7. [cf. *Antropología filosófica. Autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*, México, UTEHA, 1961. Trad. Carlos Moreno Cañadas].

de la antigua metafísica y su división y el esbozo de una nueva fundamentación como metafísica "práctica-dogmática". Esta hizo necesaria una nueva determinación de la pregunta por el ser humano, su lugar y su método. En su obra tardía, *Antropología en sentido pragmático*, que se remonta a las lecciones que impartió reiteradamente desde los años setentas, distingue la antropología en sentido fisiológico y pragmático –una distinción que, aproximadamente, corresponde a la actual entre antropología científico-natural y filosófica. La primera es la ciencia del ser humano en tanto que ser natural, de lo "que la naturaleza hace del ser humano"; la segunda trata de aquello "que él hace desde sí en tanto que ser libre que actúa". Ella sirve al "conocimiento del mundo", es decir, al conocimiento del "ser humano como ciudadano del mundo". Como tal, este debe entenderse en el mundo. Ella está, pues, al servicio de la orientación del ser humano [7] como ser libre que actúa en el mundo, es decir, al servicio de la pregunta por el comportamiento que le es apropiado al ser humano como ciudadano del mundo. De tal modo será entendida la antropología desde el punto de vista pragmático en el sentido de las antiguas disciplinas "prácticas", en las que se tenía por tema al ser humano como ser ético y socio-político.

Para la ubicación de la pregunta por el ser humano también hemos de tomar de Kant una indicación que será importante para la resolución de las aporías de la antropología actual. Kant se pronuncia sobre ello en la Introducción de sus lecciones sobre *Lógica*.⁴ Allí distingue (p. 23) el *concepto escolástico* de filosofía como "sistema de conocimiento racional a partir de conceptos", es decir, de los conocimientos en tanto que posibles *a priori*, del *concepto mundano* de filosofía como "ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón". En este sentido, ella es "la ciencia de la relación de todo conocimiento y de todo uso de la razón con el fin último de la razón humana", es decir, del bien supremo. "El campo de la filosofía, en este significado cosmopolita, puede resumirse en las siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me cabe esperar?
4. ¿Qué es el ser humano?

A la primera pregunta responde la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Aunque, básicamente, se podrían asignar todas a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última"⁵.

Si Kant asigna aquí la primera pregunta a la metafísica, es porque con

⁴ Citadas según la paginación de la edición original de Jäsche de 1800 [cf. *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Madrid, Akal, 2001. Trad. M^a Jesús Vázquez Lobeiras].

⁵ *Ibid.*, p. 24 y s.

ello está entendiendo la metafísica en sentido restringido, según el cual su tema es el de las facultades cognoscitivas humanas y sus límites. Pero Kant también habla en otra parte de la metafísica en sentido amplio como la ciencia de los principios, en la que su concepto coincide, en general, con el concepto mundano de filosofía antes mencionado.

En ese sentido, tales discusiones suponen una reflexión [8] sobre el largo alcance de la relación de las tres preguntas fundamentales de la metafísica con la pregunta por la esencia del ser humano. Con ello se plantea explícitamente el problema básico de la antropología filosófica –y esta es la antropología en sentido pragmático– y se ofrece una indicación sobre su carácter. Ella pertenece a la filosofía en el sentido de su concepto mundano, como ciencia de los fines últimos, por lo que no es una ciencia teórica, sino práctica. A partir de ella colegimos cuál es el fundamento del interés que tiene el ser humano en las tres preguntas fundamentales de la metafísica⁶, y sin este interés del ser humano no habría ninguna metafísica; en tal sentido es él su fundamento. Sin embargo, esto no puede significar que la ciencia del ser humano sea la disciplina fundamental de la filosofía, ya que, para Kant, la metafísica en sentido amplio es la ciencia de los principios de todas las posibles preguntas y conocimientos teóricos y prácticos, también de aquellos referidos al ser humano. La ciencia del ser humano debería, pues, estar subordinada a ella. Sin embargo, Kant no se pronunció aquí más sobre esta relación. Esta incluye en ella el problema del comienzo de la filosofía, que luego mantuvo en vilo al idealismo alemán, especialmente a Hegel y Fichte, pero fue olvidado en el siguiente período⁷. ¿Habríamos de buscar en este olvido una de las razones de las aporías que hoy se plantean en relación con el carácter de la antropología?

Esta rememoración y explicación de las reflexiones de Kant sobre la antropología no tiene el sentido de una mera reminiscencia histórica. Nos recuerda, más bien, que existe una conexión inseparable entre las tres preguntas fundamentales de la metafísica y el interés básico del ser humano, a partir de la cual surge la relación entre estas preguntas. La primera se refiere a los límites de nuestro conocimiento de la totalidad de lo existente, del mundo, tal y como este, en tanto que naturaleza, está siempre ya dado previamente [vorgegeben]; la segunda a los principios de la acción humana

⁶ Estas no son, como sugiere Heidegger (cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197 [1ª ed. de 1929; cfr. p. 207 trad. española cit.]), las tres disciplinas asignadas a la metafísica como *Metaphysica specialis*, porque estas fueron esbozadas como ramas de la filosofía teórica. Estas tampoco se dejan encasillar fácilmente en las tres *Críticas*; porque la tercera pregunta, qué me cabe esperar, es decir, la pregunta por el bien supremo, es tratada tanto en la doctrina del método de la *Crítica de la razón pura*, como en la *Crítica de la razón práctica*, en la *Crítica del juicio* y en el escrito sobre religión. Claramente, en el trasfondo de este esbozo está, más bien, el esbozo de clasificación de la filosofía en teórica, práctica y teología del *Opus postumum*.

⁷ [Cf. el ensayo de Landgrebe “El problema del comienzo de la filosofía en la fenomenología de Husserl”, en *Faktizität und Individuation*, ed. cit., pp. 21-37].

[9], que, como acción desde la libertad, cae bajo el imperativo moral; la tercera a la pregunta de cómo el ser humano, como ser que actúa libremente, “encaja en la naturaleza”, a la compatibilidad de la necesidad de la naturaleza y la libertad, a la esperanza de que exista la instancia (“el bien supremo”) que garantice esta compatibilidad; se trata de la esperanza de poder llegar a ser digno de la dicha mediante su acción, del poder-decir-sí a la vida que *dirige* al ser humano –una esperanza sin la cual el ser humano, tal como él es, no puede vivir humanamente. Estas tres preguntas mantienen una relación de interdependencia entre sí. El ser humano tiene interés en el conocimiento del mundo para poder orientarse en su mundo –y esto ya incluso antes de toda reflexión filosófica expresa. Necesita esta orientación para poder comportarse correctamente con las cosas, con las condiciones naturales dadas y con las personas. La pregunta “¿qué puedo saber?” está al servicio, pues, de la pregunta “¿qué debo hacer?”, y esta pregunta le es necesaria porque toda acción está guiada por la representación de sus posibles consecuencias. Para ello debe conocer las leyes conforme a las cuales ha de esperar algo como consecuencia de una acción, y conocer las leyes significa tener una representación de la razón por la cual el curso del mundo es como es. Con estas indicaciones de Kant solo hemos puesto de manifiesto de modo expreso en la conciencia reflexiva una relación que existe desde siempre. Desde siempre, y antes de toda filosofía, el ser humano tiene ya una cierta comprensión, no siempre explícita, del mundo y su fundamento. El ser humano pregunta por él para poder actuar y relacionarse correctamente; pero, dado que toda acción se guía en vista de los fines y necesita sopesar el orden jerárquico de los propósitos, requiere una mirada en el “reino de los fines” en su asignación de un propósito más elevado, el “bien supremo”. De acuerdo con Kant, este ya no puede ser objeto de certeza del conocimiento teórico, sino, más bien, de una certeza práctica, como una confianza esperanzadora, y esto quiere decir, una tal que jamás puede llegar a ser objeto de su certeza cognoscitiva y de su poder práctico disponible [praktischen Verfügungsgewalt].

¿Qué consecuencias tiene esta explicación de las reflexiones de Kant para la pregunta de la antropología por el ser humano? Esta tiene un carácter “pragmático” porque parte de la pregunta por el más alto interés del ser humano [10]. Tal es la razón por la cual la tradición le ha asignado siempre a las disciplinas prácticas las dimensiones decisivas de la pregunta por el ser humano. Esto nos ofrece al mismo tiempo una visión en el fundamento de por qué la cuestión del ser humano no puede nunca quedar fundada en sí misma y permanecer aislada con él, sino que va más allá de él y se articula en las tres preguntas básicas de la metafísica. En el entendimiento cierto que el ser humano siempre ha tenido de sí mismo –en tanto que él es, en general, el ser que actúa y establece metas en su mundo–, al principio, y durante mucho tiempo, inarticulado expresamente y sin traer a conceptos, hay siempre ya un cierto entendimiento implícito, e igualmente apenas

explicitado, de su mundo y del fundamento de este, por el que este es así como él lo vive en la experiencia [erfährt]. La "ilustración" filosófica puede entonces tratar de enseñarle que esta comprensión era, por ejemplo, mágica o mitológica y que no resistía el conocimiento conceptual. Pero esta siempre lo ha guiado, previamente ya, en su comportamiento y en la dirección de su vida. Por lo tanto, la pregunta por el ser humano no puede lograr fundamento alguno si cree que puede ignorar estas implicaciones, contenidas en su comprensión de sí mismo, que trata de traer a experiencia y de interpretar.

¿Cómo pudo la antropología moderna pensar que podría prescindir de esta conexión entre la pregunta por el ser humano y las cuestiones fundamentales de la metafísica y no darse cuenta de la necesidad de una reflexión sobre el lugar de su preguntar, si se trata, además, de una relación fundamental en la que el ser humano se encuentra ya desde siempre y que, por tanto, puede caer bajo la mirada reflexiva con relativa facilidad? Para el idealismo alemán, esta recíproca relación sistemática entre las preguntas filosóficas seguía siendo todavía evidente. En la filosofía de Hegel, en la que la metafísica se llevó a cabo cumplidamente en su más íntima tendencia, este idealismo queda formulado de la forma más exagerada, como una relación conceptual y comprensible para el pensamiento especulativo. En la sección final de la *Lógica*, que constituye la primera parte de la *Enciclopedia*, se habla de lo absoluto, del fundamento y de la verdad de todo ser, como la "idea una y general", "que, en el juicio, se distingue del sistema de determinadas ideas, pero que solo son eso, en la idea una de regresar a su verdad"⁸. [11] El sistema es, por lo tanto, la representación de todas las ideas particulares, de aquello, pues, que permite determinar en su esencia a los seres particulares y diferentes según las especies y los géneros en su surgimiento de la idea absoluta como lo absolutamente general. Así, conforme a esto, la esencia del ser humano es cognoscible y se pueden hacer afirmaciones de universalidad incondicional sobre ella cuando es comprendida como una particularización de la idea absoluta como absolutamente general en el saber especulativo absoluto. Todas las preguntas sobre el ser humano y la sociedad humana obtienen así su lugar determinado en el sistema de todo lo cognoscible en general. Sin embargo, aparte de esta referencia, no puede hacerse ninguna afirmación "apriórica" absolutamente general sobre el ser humano, como sobre cualquier particular, y, en ese sentido, precedente a toda experiencia. La condición previa es, pues, que lo

⁸ § 213 WW, VII, p. 385. [La cita exacta de Hegel reza así: "Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen". Landgrebe, como observamos en el texto, omite las cursivas del original. El traductor de la edición española de la *Enciclopedia*, Ramón Valls Plana, vierte estas líneas como sigue: "Lo absoluto es la idea única y universal que juzgándose a sí misma, se particulariza en sistema de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad", Madrid, Alianza, 1997; 2005 (2ª reimpresión), p. 284].

absoluto como el todo, en el cual todo individuo es su particularización, queda abierto a la comprensión del pensamiento especulativo. Debe quedar abierto para él porque es el todo en el que siempre ya nos encontramos y que, por lo tanto, como tal, es capaz de interpretación. Con ello nos recuerda Hegel que todas las afirmaciones sobre las particularizaciones del ente, sus especies y géneros, que reclaman una universalidad incondicional y, en ese sentido, quieren ser afirmaciones de esencia, solo son posibles en vistas a un punto de referencia absoluto. Mas de esto se desprende que la distinción entre conocimiento *a priori* y *a posteriori* (a partir de experiencia) solo tiene sentido sobre la base del pensamiento metafísico, en tanto que este se guía por la convicción de que el fundamento de todo ser le ha de quedar abierto al ser humano, sea en el conocimiento teórico, sea en una certeza práctica; porque solo en vistas de ese absoluto es posible el conocimiento apriorístico, el esbozo previo del orden de todo ente según "regiones", con sus conceptos esenciales que los delinearán y su diferenciación de los conceptos empíricos.

400

Sin embargo, en el joven hegelianismo, a raíz de las críticas de Feuerbach, se desmoronó esta confianza de la filosofía especulativa: el pensamiento de lo absoluto es solo un pensamiento humano, en el que el ser humano proyecta lo que es un objeto de su necesidad, [12] hipostasiado hacia lo absoluto, hacia Dios. El ser humano entendido como humanidad es él mismo lo absoluto, y la ciencia del ser humano, la antropología, aquella disciplina que debe reemplazar a la metafísica. Con ello, claramente, Feuerbach solo reemplazó un absoluto por otro, una última generalidad, por ello mismo permaneció, de este modo, en el terreno de la metafísica; en tanto que presupuso la relación cognoscitiva con una generalidad, solo en vistas de la cual puede resultar cognoscible todo particular. Karl Marx se dio cuenta claramente de ello, por lo que le objetó que habría hecho un intento inútil de superar la filosofía sobre la base de la filosofía. Con ello, Feuerbach resolvió el problema del lugar de la pregunta por el ser humano, que había quedado pendiente en Kant, mediante un golpe de mano, por así decirlo, contribuyendo así a que se perdiera de vista el problema del orden de fundamentación de las preguntas filosóficas y su recíproca relación; y, a su vez, el problema del comienzo de la filosofía.

La época siguiente no se hizo cargo de su golpe de mano, sino que, de la crítica de Kant a la antigua metafísica y la crítica de los jóvenes hegelianos, solo tomó aquello de que una metafísica ya no sería posible. Se esforzó por lograr una comprensión puramente inmanente del ser humano y de su naturaleza social, dejando de lado todas las cuestiones "metafísicas". Ya a finales del siglo XIX Dilthey comenzó a desarrollar este programa de un análisis puramente inmanente del ser humano y del mundo histórico-humano, y la antropología moderna trató de mantenerse fiel a él. Ella quiere ser ciencia filosófica del ser humano, pero una tal que se haya liberado de todas las presuposiciones metafísicas. Es cierto que ese programa puede

resultar muy fructífero como principio heurístico en el detalle y como crítica de las demás teorías, pero, sin embargo, debe fracasar en su conjunto, como de ello da cuenta ejemplarmente el esbozo "antropo-biológico" de A. Gehlen. Este consiste "solamente en la pregunta acerca de las condiciones de la existencia del ser humano"⁹. Todas las funciones específicamente humanas, las más bajas y las más altas, han de ser derivadas como las *necesidades vitales* (p. 19) de un ser así dotado, es decir, como las condiciones de preservación de su existencia. [13] El punto de vista directriz es, pues, el de la vida de un ser vivo configurado de un modo específico, la facticidad de su existencia, por cuyas condiciones esenciales de preservación nos preguntamos. Por consiguiente, la conciencia también puede entenderse exclusivamente como la herramienta necesaria para la autopreservación de un ser así dotado. No es esencialmente importante preguntar más allá de este proceso (p. 57). Sin embargo, con ello se toma como punto de referencia una elevada generalidad, la "vida" y su afán de autopreservación, en base a la cual se pueden hacer afirmaciones sobre el ser humano que reclaman una universalidad incondicional y sobre-empírica, sin poder rendir cuentas de la legitimidad de tal empleo, puesto que la posibilidad de tal es expresamente negada. En este sentido, el programa de Gehlen de liberarse de todo presupuesto metafísico fracasa ya desde su planteamiento. Estos se han colado de antemano en su programa en la elaboración de su más alto punto directriz, de modo que este esbozo contiene en sí mismo a la metafísica en una especie de contrafigura negativa. Es, precisamente, en la honestidad y la coherencia con la que Gehlen se adhiere a su principio y trata de justificar esta adhesión donde se hace patente el fracaso de tal intento de prescindir de todo presupuesto metafísico y de poder comprender al ser humano en su inmanencia.

Por lo demás, la antropología moderna no ha puesto sus cartas sobre la mesa tan abiertamente. Ella comparte con Gehlen el deseo de una investigación libre de todos los presupuestos metafísicos. Pero en su mayoría evita especificar el principio en virtud del cual puede conducir los resultados de sus investigaciones empíricas y experimentales a conocimientos de universalidad incondicional respecto *al* ser humano. Pero si, como se ha mostrado, la distinción entre conocimiento *a priori* y empírico solo tiene sentido en el contexto del pensamiento metafísico, entonces la antropología, que quería liberarse de los presupuestos metafísicos, solo es coherente si logra hacer descansar sobre sí la pregunta por el carácter universal de sus afirmaciones. Y, sin embargo, no puede seguir basándose en ella porque, como vimos, la pregunta por el ser humano está guiada por la preocupación sobre lo que puede llegar a ser de él en el futuro. [14] Ella quiere contribuir a responder la pregunta "¿qué me cabe esperar?" No puede limitarse, pues, a explorar lo que el ser humano ha sido hasta ahora, sino

⁹ *Der Mensch*, 5ª ed. y ss., p. 16. [cfr. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980; 1987 (2ª ed.), p. 17. Trad. de Fernando-Carlos Vevia Romero].

que, más allá de ello, se pregunta lo que él es en general y lo que puede llegar a ser en el futuro. Pero si este "en general" ya no puede justificarse metafísicamente mediante un conocimiento previo apriórico, ¿cómo podemos llegar a estar seguros de él, y cómo es compatible la exigencia de un "en general" con el hecho de que la investigación empírica nos permita acceder a nuevas ideas esenciales en lo específico del ser del ser humano? Esta pregunta se refiere entonces al método de la antropología. ¿Pero, cómo puede responderse, si el método, como modo de acceso acorde a ese ente específico, ya no puede derivarse de una mirada previa sobre su esencia que, como tal, solo es determinable en su distinción de la esencia de las demás "regiones" del ente? Además, si tales distinciones de esencia como delineación apriórica del orden del ente en su conjunto presupone la visión metafísica de un absolutamente universal, del que todas las esencias determinadas son particularizaciones, entonces parece que ni el *lugar* de la pregunta por el ser humano ni tampoco el *método* que le es apropiado resultan ya determinables en general.

402

El camino hacia la disolución de esta aporía ha de partir de que no hay métodos universales –la pretensión y el bosquejo de un método universal solo fueron posibles, mismamente, bajo presupuestos metafísicos que pueden mostrarse fácilmente en los sistemas del racionalismo–, sino que el método debe ser adecuado a la cosa cuestionada en cada caso y ha de obtener sus indicaciones a partir de ella, y esto quiere decir, a partir de la forma en la que, en tanto que nos es dada ya de alguna manera, nos es conocida siempre de antemano. Pero ¿cuál es la cosa que está aquí en cuestión y cuál el tipo de conocimiento previo [Vorausbekanntsein] en el que debe basarse el diseño del método? Cuando decimos "el ser humano", con ello no nos referimos a un género esencial cualquiera de objetos de conocimiento, sino que nosotros mismos pertenecemos a esa generalidad que es "el ser humano" y "la humanidad", de modo que quienes preguntan y lo preguntado son los mismos. Con ello queda asegurado el conocimiento previo de la "cosa" preguntada, en vistas del cual ha de poder determinarse el método del preguntar. En esta relación [15] retrospectiva con nosotros mismos se funda el carácter de la pregunta por el ser humano que Kant denomina "pragmático". Por tanto, como ya se mostró, la cuestión fundamental de la antropología no es teórica, sino que el interés que la orienta es la respuesta a la pregunta "¿qué debo hacer?" Pero ¿qué significa el "nosotros" cuando hablamos de la relación retrospectiva de la pregunta hacia nosotros mismos? Un "nosotros" no pregunta, sino que cada uno que pregunta, por ejemplo, "yo mismo", quiere instar a los otros a entender y comprender conjuntamente una pregunta tal, o quiere dejarles claro que se trata de la pregunta que ellos, implícitamente, ya se han hecho, y que, de alguna manera, en la dirección de su vida ya han respondido. Él se encuentra, pues, como "un yo" que en la conversación se dirige a los otros, de quienes está seguro de que también se saben en

cada caso como "un yo". Él se sabe con ellos en un mundo común, que reconoce como *suyo*, pero que comprende también como el de los demás, como el de cada uno *de ellos*. Pero el discurso de *un yo* violenta y pasa por alto que este pronombre personal en primera persona del singular no designa precisamente una generalidad, sino que esto en cada caso *propio* designa al que habla, de manera que su significado excluye el plural. Por otro lado, el que habla de sí en primera persona, como este individuo, ya se ha diferenciado con ello de los demás individuos –una capacidad de diferenciación que no es autoevidente, sino que se adquiere relativamente tarde en el desarrollo del lenguaje infantil. De modo que solo puedo hablar de mí como *un yo* en tanto que me sé un yo para los otros. Así, cuando hablo de mí como *un yo*, hablo de mí según soy para los demás, y no como soy para mí mismo. Esta referencia inmediata a mí mismo, esta relación mía conmigo mismo, resulta, por consiguiente, inexpresable en su pureza: *Individuum est ineffabile*. Esta relación conmigo mismo, que me permite primeramente y en general hablar de mí como yo, se articula en la reflexión, que, como tal, presupone a esto propio insustituible como fundamento de su posibilidad. Con esto no se discute que sea la capacidad de "inhibir el instinto" la que libera primeramente el espacio para una vida representativa [Vorstellungsleben] y, con ello, para la reflexión (Gehlen). Pero el hecho de esa capacidad no se deja derivar de las condiciones de existencia de un ser vivo así dotado. El fundamento inexpresable de estas capacidades, [16] de ese único insustituible en cada caso, se resiste a la deducción a partir de una pretendida generalidad-incondicional, de "la vida" y su afán de autopreservación. Por importante que sea la referencia a la conexión entre inhibición del instinto y reflexión, esta no queda por ello derivada ni explicada. Ella presupone el núcleo de un absolutamente propio, un centro de espontaneidad que, solo de un modo muy unilateral, es lo que Kant entiende como "yo pienso". Este es en sí mismo el fundamento inexpresable de la reflexión y del lenguaje, así como de la conciencia de mí mismo que yo logro en esa articulación. La reflexión es el giro de vuelta hacia mí, como yo sé de mí en cada caso en esta articulación. Ella conduce a esa singularidad, que, sin embargo, no es la singularidad de un *solus ipse*, porque ella, para vivirse en la experiencia como individuo y pronunciarse, ya ha debido tener experiencia de los otros y del mundo que comparte con ellos para poder distinguirse de ellos.

A este núcleo más íntimo en mí, que posibilita en general y primeramente la reflexión y un saber-me como yo, es a lo que Husserl denomina subjetividad trascendental; y el esclarecimiento de las funciones en base a las cuales tengo en cada caso un mundo para mí y los otros, un mundo común, es el tema de fenomenología trascendental. Aquella no ha de equipararse con el sujeto de Descartes, con el *sum cogitans*. En verdad, él vio correctamente que este está dado a sí mismo en una certeza intuitiva inmediata, pero no fue capaz de vislumbrar lo que está implícito en esa certeza inmediata. La

forma en la que me estoy dado a mí mismo es la de una cierta *experien-*
cia de sí mismo inmediata, y su esclarecimiento muestra que contiene en
sí misma a los demás y al mundo como lo común. En este sentido dice
Husserl: "Llevo a los otros en mí", pero esto no quiere decir solo como mis
fenómenos, sino que este llevar-en-mí se vive en la experiencia como algo
recíproco. Solo puedo llevarlos en mí porque los vivo en la experiencia
como aquellos que, por su parte, me llevan en sí. Por ello "el yo trascen-
dental es indeclinable y solo por equivocación puede llamarse un yo"¹⁰.
De ahí que, también, el mundo "no sea como un ente..., sino que existe
en una unidad para la cual el plural es un sinsentido, cada plural y singular
extraído de él presupone el horizonte del mundo"¹¹. [17] La singularidad
del "yo" y la unicidad del mundo se encuentran entre sí en una inseparable
correlación.

Intentemos llevar un paso más allá estas ideas de Husserl hacia lo que
puede resultar de ellas en relación con las aporías sobre el lugar y el méto-
do de la pregunta antropológica por el ser humano. Nos habíamos pregun-
tado por la fuente de aquel conocimiento previo del preguntado a partir
del cual podrían surgir primeramente el lugar y el método de la pregunta.
Lo aporético era cómo se compaginaba la exigencia de una incondicionada
universalidad de las afirmaciones sobre el ser humano con su fundamen-
tación en la investigación empírica. Ahora se mostró: la experiencia propia
que yo tengo ya de mí en cada caso es la fuente del conocimiento previo
del preguntado. Más atrás de ella no es posible retroceder. En tal sentido
habla Husserl de "experiencia absoluta". El "sujeto" de esa experiencia
soy yo como ese individuo existente en cada caso. Hablamos de los seres
humanos en general en la medida en que son "nuestros semejantes", pero
este "nuestros semejantes" presupone un mi-semejante y, por tanto, un
"mi"; no es mediante la comparación como, en tanto que este individuo,
gano primeramente a los otros. Solamente puedo compararlos porque en
mi experiencia de mí mismo ya "los llevo en mí". Por tanto, la pregunta por
el lugar sistemático del "objeto" de la antropología se plantea errónea-
mente si este se deriva metafísicamente a partir de un "fuera de mí" abso-
lutamente general. Como este individuo respectivo soy "indeclinable" en
una unicidad que existe antes de toda distinción entre singular y plural. El
tema de la pregunta filosófica por el ser humano no es, pues, un ente de
una región específica de lo ente, no su universalidad genérica y esencial,
sino ese que existe en cada caso como un "yo mismo". Lo preguntado no
es un *qué* general, una esencia, sino aquel que pregunta en cada caso en

¹⁰ Husserliana VI, p. 188. [Landgrebe está parafraseando las ideas de la página citada, pero esta frase, "das transzendente Ich undeklinierbar und nur durch Äquivokation ein Ich zu nennen", hasta donde he podido comprobar, no aparece literalmente en esa página. Cf. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 225. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne].

¹¹ *Ibíd.*, p. 146. [cf. *La crisis*, ed. cit., pp. 184-185].

su propia existencia. En la relación que guarda consigo mismo reside el fundamento de la posibilidad del poder distinguir entre *a priori* general y empíricamente particular. Lo sabido de antemano, al que hay que reconducirse para poder hacer afirmaciones de universalidad incondicional, no es un *a priori* como una generalidad incondicional, [18] sino precisamente esta singularidad que se “vive en la experiencia absolutamente” a sí misma en cada caso y que tiene que dirigir su vida en su destino entre el nacimiento y la muerte. Ella es, por así decirlo, universalidad absoluta, pero no la universalidad del concepto, sino la insuperabilidad del que comprende mismo, que es en su poder comprender.

Esta existencia de cada individuo en su relación con los demás es el lugar de todos los lugares posibles del preguntar. En torno a sí organiza en tal comunidad su mundo comunitario respectivo de una manera históricamente cambiante, intenta ofrecer una imagen de él y formarse a sí mismo una imagen suya en vistas de la posición que ocupa en él. Y solo en base a esta recíproca relación, a este poder-mantenerse en la comunicación lingüística, a través de la cual es primeramente posible la distinción entre yo y tú y todas las demás distinciones y ordenaciones del ente según lo general y lo particular, hablamos nosotros de nuestros semejantes y, con ello, *del* ser humano en general. La universalidad es incondicional porque tiene un límite insuperable en la posibilidad de interrelación comunicativa. Pero el conocimiento de su determinación puede y debe enriquecerse y transformarse mediante la experiencia, porque su posibilidad misma descansa en la experiencia absoluta de un yo-mismo en relación con los demás. Pero, dado que el núcleo más íntimo de este sí mismo resulta inexpresable, lo general no puede ser llevado a una imagen y un concepto esencial como la constante en todo cambio.

El método del preguntar, como ya dijimos, debe dejarse orientar por la cosa preguntada previamente dada. Esta nos es conocida de antemano, aunque todavía no de modo explícito, puesto que soy yo mismo en cada caso. Esta relación retrospectiva prescribe el método para la explicación. Pero no posibilita ningún sistema, porque acontece siempre de nuevo desde cada individuo y, en realidad, como respuesta a la experiencia absoluta, como la toma de posición hacia su mundo, exigida por aquella, en cuya toma de posición el mundo se transforma en cada caso, el mundo circundante dado se supera hacia uno nuevo. Tal excedencia solo puede entenderse como su “rendimiento” en un sentido restringido. Quien la lleva a cabo es en cada caso un “yo-mismo” como “sujeto” de experiencia absoluta, y en este sentido puede entenderse el discurso de Husserl sobre la subjetividad absoluta. [19] Como sujeto de experiencia absoluta, está expuesto a lo que se le da a la experiencia. En tanto que en el “yo-mismo” se expresa una relación mía hacia mí mismo, es esta, al mismo tiempo, una relación en sí con aquello que concurre conmigo, y que, como aquello que me está concurriendo, no tiene su fundamento en mí mismo. De ahí que

la experiencia del ser humano remita desde sí misma más allá de ella, y la referencia a ese más allá está implicada ya en su experiencia de sí mismo. En esta implicación reside el fundamento de la posibilidad y de la necesidad de la pregunta por los "fundamentos" últimos de todo ser y la necesidad de haber tenido ya que rendirle cuentas de alguna manera.

Pero si este contenido objetivo es es el que nos permite hablar de nosotros mismos y de nuestros semejantes en general como *del ser humano*, entonces queda con ello designado aquel modo de familiaridad-previa que es el tema de la antropología, y, al mismo tiempo, queda comprendida la razón del apremio de intentar traer a un concepto y a una imagen eso que nosotros somos y de lo cual dependemos. Pero si eso, como lo que cada uno se sabe como "yo", en aquel núcleo que le permite saberse "yo", es decir, como "sujeto de experiencia absoluta", resulta propiamente inexpresable en esa parte más íntima de cada cual, y si su ser se constituye en este, mediante el "fundamento" de su experiencia como lo que le da la experiencia, entonces este fundamento también resulta inexpresable en sentido propio, y es necesario por ello exceder y derruir continuamente todas las imágenes y conceptos que cada cual se hace de él. Este resulta, pues, tan "indeclinable" como aquel que lo vive en la experiencia como fundamento, es decir, más allá de la alternativa de universalidad y particularidad. No puede, por tanto, entenderse como lo absolutamente general en el sentido de la metafísica.

406

La universalidad del ser humano es, pues, en última instancia, la universalidad de un inexpresable. Si se intenta fijar, traerla a una imagen y a un concepto, se querrá fijar así al ser humano a lo que este fue y ha sido hasta ahora, a una de las interpretaciones de sí mismo y de su mundo que lo guiaron en la historia. Con este fijar se quiere conseguir dominar al ser humano. Pero este núcleo más íntimo del ser humano se resiste a toda planificación del futuro, que, [20] si estuviera completamente sujeta a la previsibilidad, solo sería un presente extendido, un punto muerto de la historia. Es este núcleo más íntimo en el ser humano, en función del cual debe considerarse como un ser libre, si ha de ser en general un semejante a nosotros, el que permite al ser humano desprenderse una y otra vez de las ordenaciones existentes dadas y petrificadas en dirección hacia algo nuevo esperado y vislumbrado en su experiencia. De este modo, la exigencia de una imagen del ser humano se revela ideológica, como una fijación que quiere someter lo exigido en cada caso mediante la experiencia absoluta de él a los estándares del pasado y, por tanto, fracasa. ¿De dónde obtenemos entonces la medida que nos permita distinguir entre verdad e ideología? Precisamente, a partir de la inimaginabilidad e inexpresabilidad de aquello que cada uno de nuestros semejantes es en su núcleo, sujeto de experiencia absoluta, desde la que es emplazado y ante la que se tiene que posicionar, que es inexpresable en su pureza, pero demuestra su responsabilidad y su verdad al ser vivida.