

Rodríguez, R. y Jaran, F. (eds.): *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Guillermo Escolar, Madrid, 2021, 316 pp.

Desde las primeras décadas del pasado siglo hasta nuestros días, la posible compatibilidad entre la fenomenología husserliana y una antropología filosófica no ha dejado de suscitar un gran interés. Prueba de ello es la sugerente publicación póstuma de H. Blumemberg titulada *Descripción del ser humano*¹, obra que ha motivado la reflexión de los doce expertos investigadores que escriben *El proyecto de una antropología fenomenológica* en torno a una meta común, a saber, cómo, si es que es posible, pensar una *antropología fenomenológica*.

Ahora bien, si se está haciendo de la convergencia entre antropología y fenomenología una meta que alcanzar, ello significa que previamente se las ha considerado de forma disjunta. En esa dirección encontramos las aseveraciones realizadas por el padre de la fenomenología hace prácticamente un siglo, E. Husserl, cuando defendía que la antropología, o más precisamente el antropologismo, era incompatible con un planteamiento fenomenológico-trascendental verdaderamente científico y riguroso. Dicho posicionamiento se debía a que, tal y como nos explica M.^a Carmen López Sáenz en "*Ciencias humanas y fenomenología. Maurice Merleau-Ponty y la irrupción de lo trascendental*", al intentar fundamentar toda la filosofía en el hombre, se corría el riesgo de terminar defendiendo que la verdad es *relativa a nuestra constitución humana* (ya sea entendida en términos psicológicos, fisiológicos, culturales o biológicos). La filosofía, a ojos de Husserl, vive de la verdad y en tanto que tal, no es una acumulación de saberes, sino una tarea infinita de una racionalidad que *trasciende* toda contingencia. Pese a la posición tajante del maestro, el fenomenólogo Merleau-Ponty, que estaba profundamente interesado por el sentido de lo humano, consideraba que ciencia y filosofía debían colaborar entre sí, de manera que emprendió un diálogo con diversas ciencias humanas con el fin de integrarlas, un esfuerzo filosófico que ha sido tildado de *antropología fenomenológica*. En una dirección parecida, Blumemberg en *Descripción del ser humano*, se apropia de los estímulos antropológicos que encuentra en la idea heideggeriana de *Dasein*, propone una deconstrucción de la antropología tradicional, e inicia un diálogo con algunas ciencias empíricas en un movimiento que no se clausura nunca y que recibe el nombre de *antropología fenomenológica*. Todo ello nos lo cuenta Jean-Claude Monod en el segundo capítulo de la obra titulado "*«La prohibición antropológica» en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumemberg*". Y es que Heidegger tampoco consideró que el hombre debía ser el centro de sus reflexiones, e insistió durante los años veinte y treinta del siglo xx en que sus análisis hermenéutico-fenomenológicos y ontológico-existenciales no debían ser confundidos, en ningún caso, con una antropología filosófica. Para dilucidar a qué se refiere el rótulo de *antropología filosófica* remitimos al séptimo capítulo de la obra, a cargo de Leonardo

1 La traducción castellana: Blumemberg, H.: *Descripción del ser humano*, FCE, México, 2011 (trad. G. Mársico).

Rodríguez Duplá y titulado “*La institución de la antropología filosófica*”. En él se nos explica que la diversidad de aproximaciones al fenómeno de lo humano llevadas a cabo por las ciencias naturales a comienzos del pasado siglo no podía sino incitar a una reflexión filosófica que buscara una unidad posible, aspiración que define a la antropología filosófica frente a otras reflexiones meramente antropológicas históricamente acontecidas. Sin embargo, al situar al ser humano dentro del reino natural y buscar su especificidad por contraste, nos explica el catedrático apoyándose en Odo Marquard, tiende a subrayar las dimensiones invariables de la condición humana. Como contrapunto a dicha toma de posición, puede resultar muy clarificador acudir al capítulo realizado por Jean Grondin, “Homo hermeneuticus. *De la imagen del hombre en Gadamer*”, donde se explicita la tácita antropología que se podría encontrar en las obras de Gadamer. Éste, lejos de hallar constantes antropológicas, sostiene que el ser humano es aquello en lo que se ha convertido a partir de su propia historia, así como también es un ser comprensivo, donde la lingüisticidad es la condición de posibilidad de la apertura del sentido y de que el mundo comparezca.

Con el fin de dilucidar por qué Heidegger no quería que sus reflexiones se confundiesen con las de una antropología filosófica debemos acudir al primer capítulo de la obra, “*La antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. Un esbozo*”, realizado por Ramón Rodríguez. El catedrático nos explica que Heidegger detectó una incompatibilidad en el seno de la antropología filosófica que expuso en la conferencia *Antropología y metafísica del Dasein*. Si la antropología filosófica se pregunta por la constitución de ser del hombre en contraste con otras formas de ser vivo, se establece como ontología regional. ¿Cómo puede entonces sostener, al mismo tiempo, que lleva a cabo la tarea filosófica fundamental? Es el hecho de que las cosas aparezcan como siendo ellas mismas, el hecho de que haya comprensión de ser, lo que nos debe conducir a la pregunta *qué es el hombre*, y no a la inversa. Ahora bien, la comprensión de ser, lejos de ser una propiedad más que componga la naturaleza humana, como lo son la posición erecta, la oposición de los dedos de la mano, o el empleo de herramientas; las rebasa en tanto que las revela. Así pues, si se busca llevar a término una *antropología fenomenológica* debemos entender al hombre desde su apertura al ser. Sin embargo, los autores representativos de la antropología filosófica no enmudecieron ante las objeciones heideggerianas. De hecho, Miguel Armando Martínez Gallego en el capítulo que cierra la obra titulado “*El vitalismo de Ser y Tiempo. La respuesta de Max Scheler a las críticas de Martin Heidegger contra su antropología filosófica*” se centra en las contestaciones de M. Scheler. El autor no solo tiene la sospecha de que a la base de las críticas heideggerianas está operando una deformación de la auténtica propuesta scheleriana, sino que expone en qué sentido, a ojos de Scheler, Heidegger estaría incurriendo en una suerte de vitalismo. Y es que el punto de partida del análisis heideggeriano es problemático en tanto que asume que hay una *única estructura de ser* de la que se podrían extraer todos los *modos* posibles de *ser* de la existencia. Sin embargo, dicha estructura es el resultado de la absolutización de lo que, en el fondo, no es más que un modo de ser concreto, a saber, *la vida viviéndose a sí misma*, el cuidado (*Sorge*), un modo de ser que, además, es compartido con el reino animal. Asimismo, Scheler defiende que todo lector de *Ser y Tiempo* no puede sino experimentar una profunda confusión en lo que se refiere al famoso término *Dasein*, a menos que éste se refiera a una estructura que se encuentre en el ser humano.

Si buscamos clarificar qué se entiende por *Dasein* es interesante atender al sexto

capítulo de la obra, realizado por François Jaran y titulado “*El Dasein neutro y el ser humano encarnado. Acerca del camino que lleva de la ontología a la antropología*”. En él se explica por qué la analítica de la existencia que Heidegger realiza en *Ser y Tiempo* como preámbulo para dar respuesta a la pregunta por el (sentido de) ser, no sería, en ningún caso, una antropología. Y es que la pregunta, típicamente antropológica, acerca del *qué* somos se transforma en el planteamiento heideggeriano en la pregunta por el hecho de *que* somos. El filósofo intenta definir lo que somos sin hacer intervenir conceptos antropológicos, sociológicos o siquiera biológicos, esto es, de una forma meramente ontológica, de ahí lo de *neutral*. Ahora bien, ello va a significar, entre otras cosas, que el *Dasein* es anterior a toda configuración corporal, idea que plantea en el lector la pregunta de hasta qué punto la concreción fáctica del *Dasein*, como el hecho de tener manos, puede ser relevante para abordar problemas ontológicos, como el modo de ser-a-la-mano.

Quizá por ello no deba resultarnos extraño que autores como Alejandro Escudero Pérez, haciéndose cargo de la dificultad que supone, en algunas ocasiones, trazar la línea divisoria entre los análisis ontológicos de la existencia y las investigaciones de índole antropológica, explore en “*Trascendencia y excentricidad: Heidegger y Plessner*” las similitudes que existen justamente entre la *trascendencia* heideggeriana y la *posición excéntrica* del ser humano postulada por H. Plessner. Mientras que para el primero la trascendencia, ese ir más allá de todo ente, es la constitución básica de nuestro ser gracias a la cual nos comportamos respecto de los entes, para el segundo, el ser humano es el único ser natural que se encuentra en cierto sentido distanciado de su entorno. El capítulo termina con un comentario positivo hacia las matizaciones y rectificaciones que va introduciendo Heidegger en su propio pensamiento, al afirmar que el ser humano no está ni dentro, ni fuera, ni en el centro del mundo, sino que es *límitrofe*. A este respecto nos parece profundamente enriquecedor aludir al tercer capítulo de la obra, realizado por Hans Ruin y titulado “*La vida en lo abierto: Lebensphilosophie y la cuestión de la animalidad en Heidegger*”. Después de explicar el distanciamiento que se aprecia en el pensamiento heideggeriano respecto de la vida como concepto filosófico fundamental, el autor se centra en el semestre de 1929/30 titulado *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. En él observamos cómo términos como ser-en-el-mundo se enfrentan a dificultades inéditas desde el momento en que se inicia una comparación con el reino animal. Heidegger reconoce, influido por von Uexküll y Driesch, que no existe un mundo unitario compartido, sino que cada criatura habita un mundo propio. Ahora bien, mientras que la existencia humana permanece en la completa aperturidad en virtud de su mortalidad específica y en ella se puede hablar de emergencia del ser de los entes como un tener mundo; los animales permanecen en una absorción abierta, teniendo y no teniendo mundo al mismo tiempo. Esto quiere decir que, aun siendo finitos, su relación con la muerte es radicalmente distinta a la humana: ciertamente atienden a los entes, pero no tienen un mundo *en tanto que* tal, están inhibidos de *dejar ser* al mundo. Profundizar en la forma específica que el ser humano habita el mundo, en contraste con los animales, puede ser enriquecedor para una *antropología fenomenológica*, y la correlación fenomenológica puede servirnos de aliada. Así nos lo explica, en el undécimo capítulo de la obra, Teresa Álvarez con su trabajo *Apuntes para una crítica de la comprensión kantiana del instinto desde la fenomenología*. Y es que la fenomenología es capaz de combatir la manida concepción, elaborada ampliamente por Kant, de que existe una determinación instintiva común para todo

el orden natural, que únicamente el ser humano es capaz de contravenir. Fijando nuestra atención en las tendencias instintivas y en sus correlatos, reparamos no solo en que los instintos cobran una singular configuración en la especie humana, sino que también en todo ser sintiente.

Por último, si el objetivo de la obra consiste en pensar la posibilidad de una *antropología fenomenológica* no deberíamos olvidar nuestra relación con *los otros*. Justamente por ello, recomendamos atender al capítulo de José Manuel Chillón titulado “*Del no ser yo del uno al sí mismo propio. La relevancia ontológica de la cotidianidad en la analítica existencial de Ser y Tiempo*” y, a continuación, al capítulo de Stefano Cazzanelli “*Karl Löwith y Martin Heidegger. El papel del otro*”. El primero nos explica que la tarea heideggeriana en *Ser y Tiempo* consiste en asumir, reestructurar e integrar aquello que aun siendo lo primero no es lo originario, a saber, la cotidianidad. Ésta nombra el modo como el ser humano vive su día a día, y en ella está contenida cierta comprensión de ser, de ahí su *relevancia ontológica*. Asimismo, debemos tener en cuenta que, si en el análisis heideggeriano aparece el Uno (*das Man*) es para nombrar la impersonalidad de nuestra cotidianidad, una impersonalidad que se puede modificar siempre que el *Dasein* asuma la vivencia de la inminencia de su muerte. Solo así se reconocería como ente al que *le va su ser* y se enfrentaría a la tarea de ser *sí mismo*, solo así podría *ser propiamente*. A propósito de lo recién explicado, Cazzanelli nos acerca a la reacción crítica de K. Löwith. Éste detecta que la relación con *los otros* es vista por Heidegger bajo el prisma del Uno y, por tanto, como algo de lo que liberarse, como mero medio para la *propiedad* del *sí mismo*. Con el fin de revertir dicha situación defenderá Löwith en su tesis doctoral, *El individuo en el rol del co-hombre*, que el ser-ahí humano está ciertamente determinado por su ser-en-el-mundo, pero primariamente lo está por el hecho de que vive junto a otros, por el ser-con.

De esta forma, vemos cómo la obra ofrece al lector una serie de piezas o herramientas que le acercan a lo problemático, aunque profundamente enriquecedor, que es plantear la posibilidad de una *antropología fenomenológica*.

Eva Blaya Melchor²

2 Esta reseña ha sido realizada en el marco de una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad en I+D+i, concedida por el Ministerio de Universidades.