

INTRODUCCIÓN

LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA Y LA POSIBILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

RAMÓN RODRÍGUEZ Y FRANÇOIS JARAN

Se considera que *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler¹ y *Los grados de lo orgánico y el hombre* de Helmuth Plessner² son los dos libros que, a principios del siglo veinte en Alemania, dieron origen al movimiento filosófico llamado «antropología filosófica». Trabajando conjuntamente en la nueva universidad de Colonia desde principios de los años veinte, los dos filósofos publicaron el mismo año 1928 sendas «fundamentaciones» de la antropología filosófica. Pero los dos ensayos no seguían la misma dirección y esta publicación paralela significó también la ruptura entre ambos, ruptura que no llegó a consumarse del todo dada la muerte repentina de Scheler unos meses después.

Más allá de las rencillas personales que terminaron oponiéndoles a ellos y a sus seguidores, lo que realmente les mantuvo alejados desde un punto de vista filosófico era su vínculo con la fenomenología. Como escribe Plessner en un tono de reproche en *Los grados de lo inorgánico y el hombre*, a pesar de las «tendencias metafísicas de su filosofía», la antropología filosófica de Scheler no deja de pertenecer a la fenomenología de Edmund Husserl, un planteamiento filosófico que Plessner considera incompatible con el intento de elaborar un diálogo

¹ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Otto Reichl, 1928; ahora en GW 9, pp. 7-73.

² Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1928; ahora en *Gesammelte Schriften* (a continuación, GS) IV, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.

entre filosofía y ciencias de la naturaleza. En contra de esta orientación filosófica, Plessner sostiene que el filósofo capaz de otorgar una base filosófica y metodológica suficiente para el proyecto de una antropología filosófica no es Husserl sino más bien Wilhelm Dilthey (leído mediante Georg Misch), el padre del interés renovado en la filosofía de entonces por una «ciencia universal de la expresión» (GS IV, p. 61), es decir, la hermenéutica. Aunque no se suele presentar así la división entre Plessner y Scheler, podemos pensar que la vida o la muerte de la antropología filosófica se jugó en esta bifurcación: fenomenología o hermenéutica.

En el prefacio a la primera edición de su obra –que recopila los trabajos de una década– Plessner escribe que en el momento de mandar a imprenta el libro, no puede tener en cuenta una obra escrita por otro joven filósofo alemán que acaba de aparecer bajo el título *Ser y tiempo*. No obstante, el conocimiento que tiene Plessner del libro de Heidegger es ya suficiente como para darse cuenta de que su autor ha intentado algo inédito en ese momento: elaborar una «especie» de antropología filosófica que se fundamentaría tanto en la fenomenología como en la hermenéutica o, para ser aún más preciso, en una *hermenéutica fenomenológica*. Como es de esperar, Plessner no ve con buen ojo este intento de pensar el «ser extra-humano» (*außermenschliches Sein*) desde una analítica existencial del ser humano (*ibid.*, p. 12), dejando ver que, al igual que muchos de los primeros lectores de *Ser y tiempo*, interpreta la obra de Heidegger como si el *Dasein* fuese el último avatar de la conciencia humana o del sujeto cognoscente.

El éxito de *El puesto del hombre en el cosmos* de Scheler y de *Ser y tiempo* de Heidegger expulsará injustamente a un rincón muy escondido de la historia de la filosofía *Los grados de lo orgánico y el hombre* y a su autor, a pesar de que este preciso problema de la posible convergencia entre antropología, fenomenología y hermenéutica acaparara la atención de los debates durante unos cuantos años. Pero si la cuestión del lugar de la antropología en el seno de la fenomenología –o de la fenomenología en el de la antropología– ha sido un tema filosófico importante a lo largo del siglo XX, no sucede lo mismo con la relación entre antropología y hermenéutica que Plessner presenta como puerta de entrada a la antropología filosófica. Si bien la hermenéutica

filosófica –sobre todo la de Gadamer– no ha pretendido en ningún momento servir de fundamento para el desarrollo de una antropología, no ha dejado de retratar el ser humano de una manera novedosa, como un ser comprensivo, de tal forma que sea posible reconstituir lo que sería una antropología hermenéutica. Dentro de este mismo libro, es precisamente lo que intenta Jean Grondin con su texto «*Homo hermeneuticus. De la imagen del hombre en Gadamer*», donde muestra que la reflexión de Gadamer sobre el lenguaje –que implica nuestra apertura al mundo y nuestra libertad– constituye a la vez un intento de distinguir el ser humano del animal.

La cuestión de la distancia que hay entre la analítica del Dasein presentada en *Ser y tiempo* y la antropología filosófica ha ocupado a Heidegger durante varios años después de la publicación de su obra y prácticamente hasta el abandono del proyecto de la ontología fundamental tal como lo formulaba entonces. A pesar de todas las aclaraciones, parece que Heidegger no ha conseguido convencer a sus contemporáneos de que era posible desarrollar una hermenéutica de nuestra comprensión del ser sin fundamentarla sobre una investigación antropológica. El libro *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3) de Heidegger y la conferencia «Fenomenología y antropología» de Husserl³ están ahí para atestiguar la importancia de pensar a fondo lo que une la instancia fundadora de la fenomenología (el Dasein, la conciencia) con la investigación antropológica sobre el ser humano. Esta cuestión ha atravesado el siglo xx sin que su interés decaiga, reapareciendo en los últimos años de forma renovada en las obras de Hans Blumenberg⁴ y de Peter Sloterdijk⁵. Después de todo, podemos afirmar que de la comprensión adecuada de este problema gigantesco depende nuestro entendimiento de lo que pretenden hacer la fenomenología, la hermenéutica y, por ende, la hermenéutica fenomenológica.

³ Edmund Husserl, Hua xxvii, pp. 164-181; trad. A. Serrano de Haro, «Fenomenología y antropología», en *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, pp. 529-546.

⁴ Sobre todo en su obra póstuma *Beschreibung des Menschen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2006; trad. G. Mársico, *Descripción del ser humano*, Méxcio, FCE, 2011.

⁵ Cf., entre muchos otros, «Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lich-tung», en *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2001.

De ahí la necesidad de entender correctamente la aparición y el desarrollo de ese movimiento filosófico llamado «antropología filosófica». Es la tarea a la cual se aplica Leonardo Rodríguez Duplá en su texto «La institución de la antropología filosófica», en el cual pone de manifiesto lo que tiene de singular el pensamiento de Scheler y de Plessner frente a otros movimientos contemporáneos, sobre todo la fenomenología que, en principio, imponía su veto a las reflexiones antropológicas. Volviendo sobre la historia del concepto de «antropología», muestra las divergencias entre Scheler, Husserl y Heidegger. El trabajo de Miguel Martínez, «El vitalismo de *Ser y tiempo*», incide en estas diferencias y expone la respuesta de Scheler, hasta ahora poco conocida, a las críticas de Heidegger

Si, por una parte, Max Scheler había abrazado abiertamente la antropología como vía para que la fenomenología entienda la relación entre el ser humano y la metafísica, por otra, Husserl la rechazaba de manera tajante por ser absolutamente incompatible con el planteamiento fenomenológico transcendental. La postura que defiende Heidegger en la época de la ontología fundamental es mucho más matizada. Las distancias que toma tanto con la tendencia gnoseológica de la fenomenología husserliana como con la dependencia de Scheler frente a los resultados de las ciencias empíricas le obliga a ocupar un puesto hartamente incómodo y posiblemente insostenible. En efecto, ¿en qué medida un planteamiento trascendental como el de la ontología fundamental puede sin embargo asumir rasgos propios de la contingente naturaleza humana, rasgos que lo empujan inexorablemente hacia el plano antropológico? Aunque Heidegger asegure continuamente que sería un error confundir su planteamiento con el de la antropología filosófica, algunos de sus análisis de la relación entre el ser humano y el animal – como los del curso sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929/30–, del tránsito desde el *Dasein* mítico al *Dasein* filosófico – en la *Introducción a la filosofía* de 1928/29– o de la cotidianidad entendida como modo pre-filosófico de *estar en el mundo* – tal como muestra José Manuel Chillón en su texto «Del *no ser yo* del uno al *sí mismo* propio» – hacen más difícil el trazar una frontera clara entre el análisis ontológico de la existencia que no cuestiona el ser-hombre más allá de su vínculo con el ser y unas investigaciones en las cuales se explica el surgimiento

de la comprensión del ser desde los resultados de estudios de índole antropológica.

Para aclarar este punto, se vuelve necesario adentrarse en esta vertiente propiamente antropológica –y poco estudiada– de la obra heideggeriana. Pero no se entiende esa necesidad como una exigencia filosófica interna que nos ayudaría a entender contradicciones propias de dicha obra, sino sobre todo como un intento de captar una tendencia propia de los estudios fenomenológicos post-husserlianos. El rechazo de Husserl de toda perspectiva antropológica –plasmado de forma polémica en su conferencia «Fenomenología y antropología»– hizo que sus alumnos y seguidores tuviesen mucha cautela a la hora de hablar de antropología. Pero por otro lado, fenomenólogos entre los más importantes (además de los ya mencionados, cabe evocar aquí a Maurice Merleau-Ponty) terminaron tratando problemas antropológicos desde el marco teórico de la fenomenología.

La reciente publicación póstuma de Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (2006), en el que el autor, recuperando sus iniciales posiciones fenomenológicas, somete a juicio la «prohibición antropológica» (*Anthropologieverbot*) de Husserl y Heidegger, ha vuelto a poner el dedo en la llaga de un problema que la fenomenología arrastra desde su época de esplendor. ¿Cuál es la relación profunda que une a la fenomenología con la antropología? ¿Se limita a ofrecer un método para tratar el tema del «ser humano» y constituir así una ontología regional de lo humano? ¿O, más allá de esta posibilidad inocua, que no la afecta en su estructura trascendental, la fenomenología tiene que afrontar en su tema mismo (la conciencia pura o el *Dasein* histórico) rasgos inequívocamente humanos? ¿Tiene sentido hablar, como hacen Hans Blumenberg o Ludwig Binswanger, de una «antropología fenomenológica»? ¿Cuál es su lugar fenomenológico posible? La meta principal que persigue este libro es examinar a fondo la relación profunda que existe entre la fenomenología, en su versión hermenéutica, y la antropología.

En este sentido, el caso de Heidegger resulta altamente revelador de esa difícil conjunción. Dos momentos de su obra son esenciales respecto a este problema. A partir de finales de los años 1930, Heidegger elaborará una crítica exhaustiva a la antropología como tendencia filosófica

nefasta que impide que se plantee la pregunta por el ser de forma directa. El desmontaje radical de la metafísica moderna de la subjetividad que emprende en esos años le lleva a considerar la antropología como una mera consecuencia de sus presupuestos. Como escribe en tono apocalíptico en el texto «La época de la imagen del mundo»: «En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo» (GA 5, p. 99)⁶. Pero pocos años antes, Heidegger evocaba todavía la posibilidad de un planteamiento antropológico que no tuviese la pretensión de fundamentar el conjunto de la filosofía, sino que fuera elaborado sobre la base de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (1927).

Es este problema concreto el que afronta el texto «La Antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. Un esbozo» de Ramón Rodríguez. En él se analiza la conferencia «Antropología filosófica y metafísica del *Dasein* (1929)» (GA 80.1), recientemente publicada, para insistir en que el estatuto de la antropología filosófica en el seno de la ontología fundamental no se puede entender únicamente desde la crítica a la cual ha sido sometido en muchas obras de Heidegger. Al deslindar el planteamiento del análisis existencial de otros cuestionamientos dedicados al hombre como la biología, la psicología o la antropología (*Ser y tiempo*, §§ 5 y 10), Heidegger dejaba claro que lo que pretende el análisis existencial no tiene nada que ver con una antropología filosófica, pero que puede, no obstante, servir de fundamentación a tal planteamiento proporcionando «el *a priori* existencial de la antropología filosófica» (SZ, p. 131), por lo que puede decir que contiene algunas piezas (*Stücke*) relevantes para la antropología.

Heidegger no actualiza esta posibilidad en su obra mayor, pero sí lo hace parcialmente en algunos cursos de los años siguientes donde estudiará problemas antropológicos como el de la «existencia mítica» o el de la relación entre el ser humano y el animal desde el planteamiento ontológico fundamental de *Ser y tiempo*. El texto central para esa consideración del animal es el curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929/30 qua analiza Hans Ruin en el texto «La vida en lo abierto: Lebensphilosophie y la cuestión de la animalidad en Heideg-

⁶ Críticas parecidas y complementarias se encuentran también en la *Carta sobre el «humanismo»* de 1947 (en GA 9).

ger». Subrayando la influencia que tuvo aquel texto sobre autores posteriores (Jacques Derrida, Giorgio Agamben), se analiza ahí la noción de «lo abierto» que Heidegger recupera de las *Elegías a Duino* de Rilke a la vez que toma sus distancias con lo que se ha llamado la «filosofía de la vida». La diferencia entre el ser humano y el animal, el texto lo muestra, nunca es tan grande como en la relación con la muerte.

Durante décadas se ha insistido en la distancia que separa a Heidegger de las obras de pensadores que toman la pregunta acerca del ser humano como la pregunta fundamental de toda filosofía. Si bien es cierto que Heidegger nunca situó en la base de su planteamiento la pregunta antropológica, es hora de revisar este distanciamiento y tomar en serio el uso que algunos filósofos han hecho del pensamiento de Heidegger. Desde muy pronto, Karl Löwith había insistido en que la obra de Heidegger podía ser provechosa para la antropología filosófica, pero no tanto el Heidegger de la ontología fundamental como el de la hermenéutica de la facticidad. Es lo que muestra Stefano Cazzaneli en su texto «Karl Löwith y Martin Heidegger. El papel del otro», donde subraya cómo Löwith reivindica el carácter humano del *Dasein* y defiende que el ser-con (*Mit-sein*) debe entenderse como una estructura anterior (y no cooriginaria) al ser-en-el-mundo.

Este intento de recuperar de forma crítica el pensamiento de Heidegger fue continuado por Helmuth Plessner. En el prefacio a la segunda edición de *Los grados de lo orgánico y el hombre*, dedicado casi enteramente a *Ser y tiempo*, Plessner retoma críticas que Karl Löwith había formulado en contra de la ontología fundamental, en ese caso en contra de lo que Heidegger llama la «neutralidad» del *Dasein*, es decir, el hecho de que no sea determinado ni sexual ni corporalmente⁷. El problema de la relación entre vida y existencia no se planteaba seriamente en *Ser y tiempo* en la medida en que encontraba rápidamente una solución en la perspectiva ontológica de la obra: la vida no se puede pensar sino desde la existencia que, en ese sentido, constituye el fundamento de su posibilidad.

Es precisamente la cuestión que aborda el texto de François Jaran, «El *Dasein* neutro y el ser humano encarnado», en el cual se analiza la

⁷ GS IV, p. 20; citando a K. Löwith, «Natur und Humanität des Menschen», en *Der Mensch inmitten der Geschichte*, Stuttgart, Metzler, 1990.

diferencia entre el concepto ontológico de *Dasein* y el concepto antropológico de ser humano y el posible camino que lleva del uno al otro. Desde aquella diferencia, se intenta pensar la «neutralidad» y el problema ya tratado por Jacques Derrida de la conversión del *Dasein* en un ser humano de carne y hueso.

Esta cuestión es importante en Plessner, quien intenta, en su crítica a Heidegger, mostrar que, desde una perspectiva que se aleja de la ontología fundamental, podríamos defender que la vida es el fundamento de la existencia. Este examen de los puntos de convergencia y de divergencia entre el planteamiento heideggeriano (centrado en el concepto de trascendencia del *Dasein*) y el de Plessner (centrado en el concepto de la excentricidad) es la tarea que se propone Alejandro Escudero en su texto «Trascendencia y excentricidad. Heidegger y Plessner». Mientras Heidegger intenta, para evitar los peligros del determinismo biológico, desconectar el *Dasein* de su estrato vital, Plessner procura elaborar una antropología filosófica que se fundamenta precisamente en lo propiamente biológico del ser humano.

Plessner sabe perfectamente que, siguiendo las exigencias del análisis de la existencia que llevó a cabo Heidegger, no tenía por qué preocuparse por ningún hecho biológico y que, de esta manera, «ningún camino llevaba desde Heidegger a la antropología filosófica» (GS IV, p. 22). Esto será aun más cierto después del giro que tomó el pensamiento de Heidegger a partir de los años 1930. Pero más allá de todos los riesgos que identificó Heidegger de confundir su ontología fundamental con una reflexión sobre el ser humano, no deja de existir un campo de estudio que podría intentar vincular precisamente a la constitución ontológica del *Dasein* con algunos hechos normalmente estudiados por antropólogos. Si el *Dasein* es capaz de ser afectado, de angustiarse, de sentir la emotividad, ¿no será porque de alguna manera se trata de una criatura *leibhaft*, es decir, caracterizada por una corporeidad viviente?

Así, a pesar de la «prohibición antropológica» que Hans Blumenberg atribuye a toda la fenomenología, tanto de Husserl como de Heidegger, se han hecho intentos a partir de la publicación de *Ser y tiempo* para conseguir, desde la ontología fundamental, dar sentido a hechos tan peculiares como la posición erecta del ser humano, su capacidad de agarrar con la mano, la reducción de su pilosidad, la ausencia de protección