



MIGUEL MOREY

# EL HOMBRE COMO ARGUMENTO

Una introducción a la antropología filosófica



GRANADA

2019



COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO

SERIE ÓPERA

*Directores:* Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

*Consejo Asesor:* Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Volker Rühle (U. Hildesheim, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© MIGUEL MOREY

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

EL HOMBRE COMO ARGUMENTO

ISBN: 978-84-338-6479-6

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: M.<sup>a</sup> José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: José María Medina Alvea. Granada

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.



## ÍNDICE

Prefacio a esta edición . . . . .	9
1. La pregunta por el ser del hombre . . . . .	25
2. El método filosófico en antropología . . . . .	31
3. Las preguntas kantianas . . . . .	43
4. La interpretación de Heidegger . . . . .	53
5. Cassirer: el hombre, animal simbólico . . . . .	61
6. ¿A qué preguntarse por el ser del hombre? . . . . .	69
7. Primera interpretación de Foucault: La cuestión del saber . . . . .	81
8. ¿Qué es el hombre? . . . . .	91
9. Segunda interpretación de Foucault: La cuestión del poder. . . . .	99
10. La posibilidad de la antropología filosófica . . . . .	107
11. Feuerbach y el giro antropológico. . . . .	113
12. Muerte de Dios, muerte del hombre. . . . .	123
13. El programa antropológico de M. Scheler. . . . .	129
14. La continuación del programa antropológico . . . . .	137
15. Humanismo y antihumanismo. . . . .	147
16. ¿A qué llamamos humanismo? . . . . .	153
17. Sartre: el existencialismo es un humanismo . . . . .	161
18. Heidegger: Carta sobre el humanismo. . . . .	169
19. Antihumanismo francés . . . . .	177
20. Un doble debate: Chomsky/Foucault; Chomsky/ Skinner. . . . .	185
21. A modo de conclusión . . . . .	197
Postfacio a esta edición. . . . .	217



## PREFACIO A ESTA EDICIÓN

Suele decirse que España no cuenta históricamente con una tradición filosófica particularmente notable, si se compara con otras tradiciones culturales patrias o con otras tradiciones filosóficas de según qué países. Pero la noción de tradición filosófica es una noción tardía; tal como hoy la manejamos se remonta al siglo XIX; se precipita con la eclosión filosófica en las universidades alemanas, y es una noción académica, tiene que ver con manuales y asignaturas. Y ahí sí que puede decirse con seguridad que estamos en falta, porque la Universidad española ha concedido muy poca atención a la Filosofía. Y esto es así desde sus mismos inicios modernos, con la Ley de Instrucción Pública de 1857; la llamada ley Moyano instituirá la Facultad de Filosofía y Letras, únicamente con dos estudios propios: «Filosofía» e «Historia de la Filosofía» (Letras contará con seis, e Historia, otros dos –y los tres ámbitos sumarán el total de los estudios de la Facultad). Por lo que hace a la Filosofía, la ley seguirá en vigor hasta finales de siglo; mientras está teniendo lugar un importante movimiento internacional de reconstrucción universitaria, en el que ocupan un papel destacado las contiendas entre tendencias filosóficas. El Decreto sobre enseñanza de 21 de octubre de 1868 intentará salir al paso de este retraimiento, proclamando la libertad



de enseñanza y como parte de ella la libertad de cátedra («La enseñanza es libre en todos sus grados y cualquiera que sea su clase» –reza el artículo 5.º), y haciendo una reivindicación explícita del *Privatdozent* alemán<sup>1</sup>. Pero la respuesta integrista no tardará en llegar, el Decreto Orovio (del 26 de febrero de 1875) derogará las modificaciones introducidas a la Ley Moyano<sup>2</sup>, iniciando una purga de largo alcance contra los catedráticos defensores de la libertad de cátedra, por la que se vieron separados de la Universidad Central de Madrid, entre otros, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Teodoro Sainz Rueda y Nicolás Salmerón. Al año siguiente,

1. «El Estado se encarga de enseñar a los que prefieren las lecciones de sus maestros; pero no hace obligatoria la asistencia de los alumnos a sus cátedras ni pone obstáculos a la enseñanza de los particulares. Lejos de eso, abre las puertas de los establecimientos públicos a los que teniendo ciertas condiciones quieren hacer una prueba de sus fuerzas, dar a conocer sus aptitudes y contribuir a la propagación de los conocimientos útiles. Estos profesores, que no deben tener nombramiento ni sueldo del Estado, han hecho en Alemania servicios importantísimos a su país. A esa clase han pertenecido muchos de los ilustres escritores alemanes que por la elevación y profundidad de su talento han sido la admiración del mundo, y a quienes la ciencia debe una gran parte de sus adelantos en los últimos tiempos».

2. El soporte de toda su argumentación es el siguiente: «El hecho positivo del modo de ser, del modo de creer, del modo de pensar y de vivir de un pueblo es el fundamento en que debe apoyarse la legislación que se le aplique. Por desconocer estos principios hemos visto y sentido recientemente males sin cuento. En el orden moral y religioso, invocando la libertad más absoluta, se ha venido a tiranizar a la inmensa mayoría del pueblo español, que siendo católica tiene derecho, según los modernos sistemas políticos fundados precisamente en las mayorías, a que la enseñanza oficial que sostiene y paga esté en armonía con sus aspiraciones y creencias; y de aquí ha resultado la lucha y la necesidad de apartarse en ciertas asignaturas de las aulas oficiales para buscar en el retiro de la enseñanza privada lo que el Estado tiene obligación de darle en la pública».



estos profesores procedieron a la fundación de la Institución Libre de Enseñanza, un establecimiento privado y laico que promovió primero la enseñanza universitaria y luego se extendió a la educación primaria y secundaria, y a la que se fueron acercando otras figuras que pronto iban a gozar de un justo renombre, como Joaquín Costa, José Ortega y Gasset, Antonio Machado, Gregorio Marañón, Ramón Menéndez Pidal, o Santiago Ramón y Cajal. Como es notorio, la Institución Libre de Enseñanza (y la red institucional que surgió bajo sus auspicios como el Museo Pedagógico o la Junta para Ampliación de Estudios, de la que dependían el Centro de Estudios Históricos, el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales, la Residencia de Estudiantes, el Instituto Escuela, la Universidad Internacional de Verano de Santander o, durante la Segunda República, las Misiones pedagógicas) tuvo una importancia de cara a la vertebración cultural de España que difícilmente puede ser exagerada. Pero por lo que hace a la Universidad, la situación oficial de la Filosofía no cambiará hasta la reforma de la Facultad de Filosofía y Letras por Real Decreto del 20 de julio de 1900, en un gesto de desagravio explícito<sup>3</sup>. A partir de ese momento, los estudios de Filosofía se diversificarán notablemente (se establecen las siguientes materias: Lógica fundamental, Psicología superior, Ética, His-

3. El texto comienza su exposición con estas palabras: «Desde la ley de Instrucción pública de 1857 hasta el presente, es decir, en el largo período de casi medio siglo, las Facultades universitarias, cuál más, cuál menos, han obtenido importantes ampliaciones y mejoras en sus enseñanzas, en armonía con el progreso científico y pedagógico; excepción única, tan inexplicable como dolorosa, la Facultad de Filosofía y Letras, siendo como son por naturaleza sus estudios de los de índole más elevada en la esfera intelectual, y en el orden histórico, de los que han dilatado más el glorioso campo de las conquistas de la inteligencia».

toria de la Filosofía, Metafísica, Estética, Sociología); aunque se advierte en el artículo 19 que «la Licenciatura en Filosofía se estudiará solamente en la Universidad Central [de Madrid]»<sup>4</sup>. Cuando se promulga la nueva ordenación, Ortega y Gasset está estudiando Filosofía en la Universidad Central de Madrid; adonde había de regresar en 1910, para ocupar la cátedra de Metafísica que el fallecimiento de N. Salmerón había dejado vacante. Si se piensa en el alcance de su magisterio y el plantel de nombres filosóficamente relevantes que surgieron de él (de Xavier Zubiri a José Ferrater Mora; de José Gaos a María Zambrano...), parece legítimo cuestionar ese sentimiento de carencia de tradición filosófica. Porque la pregunta queda en el aire: si lo que allí estaba apuntando hubiera podido consolidarse en lugar de quedar brutalmente interrumpido por la Guerra Civil (y condenados todos ellos al exilio, interior o exterior), ¿seguiría siendo la misma la impresión que tenemos de nuestra tradición?

Cualquier intento de trazar la genealogía de la Antropología filosófica como disciplina en el seno del panorama filosófico español, acaba por encontrarse inevitablemente, aquí también, con la figura de Ortega y Gasset; se está obligado a ello, dado que fue el primero en formular la necesidad de su existencia. En 1925 y partiendo de un argumento bien curioso, Ortega acabará revelando en *Revista de Occidente* lo que sigue: «Pero ¿cuándo es un hombre interesante según la mujer? La cuestión es de las

4. Todavía en 1970, con ocasión de una *Encuesta sobre la actual filosofía española*, A. Márquez manifestaba así su escándalo al respecto, desde las páginas del diario *Madrid* (20 de mayo de 1970): «¿Saben ustedes que en sólo tres de las catorce Universidades civiles o del Estado se enseña la Filosofía como especialidad? En la propia Salamanca, de la que parte esta encuesta; en la Salamanca madre de casi todas las Universidades peninsulares y de ultramar, no hay Filosofía; no se enseña la Filosofía como especialidad».

más sutiles que se pueden plantear, pero a la vez, una de las más difíciles. Para salir a su encuentro con algún rigor sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre* o *antropología filosófica*. Esta disciplina nos enseñará que las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos. Con más o menos claridad, según la perspicacia de cada uno, percibimos todos en el trato social esa diversa configuración íntima de las personas, pero nos cuesta mucho trabajo transformar nuestra evidente percepción en conceptos claros, en pleno conocimiento. Sentimos a los demás, pero no los sabemos»<sup>5</sup>. Pero además, se sabe que el año anterior ha estado dictando unas conferencias sobre Antropología filosófica gracias a su queja contra la reseña de la última de ellas, publicada por el periódico *El Sol*, lo que da ocasión para que exponga al detalle el asunto del que trató en dichas conferencias. Su punto de partida fue el siguiente: «La antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar “alma”?»<sup>6</sup>. Si bien es cierto que, por

5. «Para una psicología del hombre interesante (Conocimiento del hombre)», en *Goethe desde dentro* (1932), *Obras completas*, IV, Revista de Occidente, Madrid 1947. También en *Goethe desde dentro* figura su necrológica, «Max Scheler. Un embriagado en esencias (1874-1928)», en la que no aparece mención alguna a la Antropología filosófica. Para una reconstrucción del pensamiento antropológico de Ortega, realizada por un filósofo cercano a él, véase Eugenio Frutos, «La idea del hombre en Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía*, CSIC, núm. 60, 1957.

6. «Vitalidad, alma, espíritu», en *Notas del vago estío* (*El Espectador*, V), O.C., II, 1946.





lo que sabemos, Ortega no llevó más allá su interés por la «nueva disciplina», resulta innegable que la temática antropológica cruza en diagonal buena parte de su reflexión filosófica, al igual como cabe suponer que ocupó un lugar singularmente relevante en su magisterio, a juzgar por la atención que le dedicaron buena parte de quienes siguieron sus lecciones<sup>7</sup>. Sin embargo, a pesar de la creciente atención por «la antropología filosófica, o el conocimiento del hombre» de buena parte de la inteligencia española (y también de la europea), su precipitado institucional, universitario tardó tiempo en normalizarse. El Real Decreto del 20 de julio de 1900, al que se ha hecho mención antes, establecía ya la asignatura de Antropología (y la de Psicología experimental) como propias también de la sección de Filosofía, además de las reseñadas en la mención; pero lo hacía con el añadido de que ambas «se cursarán en la Facultad de Ciencias». Es decir, que lo que se estudiaba en la carrera era algo parecido a lo que hoy se denominaría Antropología Física o Antropobiología;

7. Cabe reseñar al respecto, además de a Eugenio Frutos y su *Antropología filosófica* (Universidad de Zaragoza, 2 vol., 1971 y 1972), a Pedro Laín Entralgo, *Idea del hombre* (Galaxia Gutenberg, Barcelona 1996); José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1952); José Gaos, *Del hombre* (FCE/UNAM, México 1970); Manuel Granell, *El hombre, un falsificador* (Revista de Occidente, Madrid 1968); Julián Marías, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana* (Revista de Occidente, Madrid 1970); María Zambrano, *El hombre y lo divino* (en *Obras completas III*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011); Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Alianza Ed./ Fundación X. Zubiri, Madrid 1986). Y desde el mismo punto de vista podrían considerarse también como singularmente relevantes tanto la meditación de Antonio Rodríguez Huéscar, «El hombre de Montiel: La rebelión contra el tiempo» (en *La Torre*, revista de la Universidad de Puerto Rico, núm. 22, 1958), como la misma noción de «ideas enteras» defendida por Paulino Garagorri en *Ejercicios espirituales* (Revista de Occidente, Madrid 1967).



nada que tuviera que ver por tanto con la cuestión del sentido (de lo) humano. La asignatura desaparecerá con el plan de estudios provisional de la Segunda República (orden del 13 de mayo de 1931), y seguirá desaparecida (y aún perseguida, junto con la Psicología Experimental) durante los primeros tiempos del franquismo<sup>8</sup>. Suele decirse que habrá que esperar a la Ley General de Educación de 4 de agosto de 1970, para que comience a abrirse camino la posibilidad de su asiento institucional. Cuando tres años más tarde, se autoriza la división de las Facultades de Filosofía y Letras de acuerdo con las Secciones existentes (Facultad de Geografía e Historia, Facultad de Filología, y Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación), la disciplina de Antropología filosófica encontrará vía libre para encaminarse a su progresiva institucionalización universitaria<sup>9</sup>. Como hitos tempranos y especialmente relevantes de esta andadura cabe reseñar: la ponencia de Carlos París, «Hacia una antropología filosófica», presentada en el Simposio *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970)*, organizado por el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la

8. Véase al respecto, José Quintana Fernández «Proceso histórico de desmantelamiento de la psicología experimental de los estudios universitarios (1940-1953). Primeros pasos hacia la recuperación», *Revista de Historia de la Psicología*, núm. 2-3, 2004.

9. «En las disciplinas antropológicas se ha producido, a partir de un programa inicial común en los años 70, una progresiva separación entre la Antropología considerada exclusivamente como social y cultural, cultivada en Psicología, Educación, Ciencias sociales y Humanidades y la Antropología que se imparte en la titulación de Filosofía, que sin desatender sus dimensiones empíricas y culturales pone especial énfasis en Antropología Filosófica y Filosofía de la Cultura». Véase, Roberto Albares Albares, «La Filosofía en el siglo XX» en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares (ed), *Historia de la Universidad de Salamanca*. Vol III. 1, Eds. Universidad de Salamanca, 2006; p. 700.

Universidad de Valencia (11, 12 y 13 de noviembre de 1971)<sup>10</sup>; la fundación en 1972 del *Centro de Estudios de Antropología Filosófica* por los profesores S. García Navarro, A. Aguirre Baztán, L. Jiménez Moreno y J. M. Ortega Ortiz de la Universidad de Barcelona, que publicaría la revista *ANTHROPOLOGICA, Filosofía y Ciencias Humanas* (de 1973 a 2004) y convocaría los Simposios Nacionales de Antropología Filosófica durante tres años consecutivos (Barcelona, 25-27 marzo 1974; Barcelona, 14-16 abril 1975; Barcelona, 3-6 mayo 1976); y, finalmente la propuesta de Jesús Arellano, como línea de investigación de su cátedra de la Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla), «El estatuto epistémico de la Antropología Filosófica», en el año 1975<sup>11</sup>.

10. Con dicho título fueron publicadas las actas en Ed. Tecnos, Madrid 1973. El programa del Simposio está disponible en <http://www.filosofia.org/bol/bib/nb073.htm>.

11. «Las tres primeras cátedras que hay de Antropología serán las de tres profesores de filosofía, Jesús Arellano, Carlos París y Luis Cencillo, que en su momento eran catedráticos o agregados (el caso de Cencillo) de Fundamentos e Historia de los sistemas filosóficos, cuando, a principios de los setenta, se cambian los planes de estudio y desaparece esta asignatura de la carrera de Filosofía y Letras. Ese cambio coincide con dos hechos, por un lado, la presencia que la Antropología cultural y social empieza a tener en nuestro país. Segundo, el auge general de las ciencias humanas con un predominio casi total de la corriente dominante en Francia, el estructuralismo de Lévi-Strauss, Foucault y otros, que hacen pensar que fuera de ellos no era posible reflexión alguna». Véase, Javier San Martín, «La antropología filosófica en la actualidad», en Διάμωv. *Revista Internacional de Filosofía*, núm. 50, 2010. Debería añadirse un tercer factor, que ya no tiene que ver tanto con los idearios como con las políticas de archivo del conocimiento. En los años 1973-74, la Unesco elabora una *Nomenclatura Internacional para los campos de Ciencia y Tecnología*; allí, de los 24 campos de conocimiento que se contemplan, el de Filosofía se divide a su vez en 9 disciplinas (entendidas como «grupos de especialidades»), una de las cuales es precisamente Antropología filosófica; la cual engloba las siguientes subdisciplinas: Estética;

Con la Transición esta dinámica se acelerará hasta el punto de que en pocos años el interés por (y el número de profesores implicados en) el dominio de la Antropología filosófica es lo suficientemente considerable como para que, en 1980, se convoque en Madrid (del 28 de marzo al 1 de abril), el *Primer Simposio Nacional de Profesores de Antropología Filosófica*, organizado por la agregaduría de Antropología de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Complutense de Madrid, y coordinado por Jesús Muga y Manuel Cabada<sup>12</sup>. Sin duda puede

---

Hermenéutica; Problema Alma-Cuerpo; Filosofía de la Acción; Filosofía de la Imaginación; Filosofía de la Intersubjetividad; Filosofía del Lenguaje; Filosofía de la Voluntad, y otras a especificar. Evidentemente, que la Estética pase a ser una especialidad de la Antropología filosófica, o que la Filosofía del lenguaje se convierta en una subdisciplina suya significa una jerarquía, y no solo cognoscitiva también política. Téngase en cuenta que la Nomenclatura de la Unesco, «por Resolución de 23 de septiembre de 1983 (BOE 14 de octubre) pasa a ser la clasificación utilizada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología». Basta consultar la relación de tesis doctorales que oficialmente constan como pertenecientes a la disciplina de la Antropología filosófica, desde 1983 hasta hoy, para hacerse una idea clara del espacio que cubre la materia en el organigrama oficial de la Filosofía en nuestro país.

12. De la relevancia de aquel encuentro da buena muestra el seguimiento que llevó a cabo *El País*, dedicándole tres artículos firmados por C. Gurméndez en apenas una semana, unas 1.500 palabras en total. En el primero de ellos se informa del propósito del encuentro, la relación de sus participantes, la Universidad de la que proceden y el título de sus ponencias; («Simposio nacional de antropología filosófica», 27 de marzo de 1980; disponible en [https://elpais.com/diario/1980/03/27/cultura/322959605\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/03/27/cultura/322959605_850215.html)); el segundo da cuenta de las ponencias de Javier San Martín, Cesar Tejedor y Jesús Muga (2 de abril; [https://elpais.com/diario/1980/04/02/cultura/323478003\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/04/02/cultura/323478003_850215.html)); y el tercero, explica las posiciones antitéticas respecto de la existencia misma de la Antropología filosófica defendidas por Gustavo Bueno y Luis Cencillo, en sus ponencias respectivas (3 de abril; [https://elpais.com/diario/1980/04/03/cultura/323564405\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/04/03/cultura/323564405_850215.html)).

considerarse que fue aquel un encuentro fundacional en lo que a la disciplina se refiere; y quedó reconocido de modo explícito en 1996, al convocarse el Congreso Nacional de Antropología Filosófica, que fue numerado como Segundo. Así lo cuenta en el año 2005 el propio Manuel Cabada: «En continuidad con este primer intento se constituirá posteriormente, en septiembre de 1996, en la Universidad San Pablo-CEU, en el marco del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica que en ella tuvo lugar, la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, siendo su impulsor y presidente (desde su inicio hasta la actualidad) el Prof. Jacinto Chozá (de la Universidad de Sevilla)». Y añade: «Esta Sociedad, en sus pocos años de andadura, tiene ya en su haber, entre otros, el no pequeño mérito de haber organizado con éxito diversos congresos de antropología filosófica»<sup>13</sup>. Y sí, si se quiere, con la fundación de la *Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica* puede darse por normalizada la presencia de la Antropología Filosófica en las universidades españolas, y concluido el proceso iniciado a principios de los años 70, con la constitución del *Centro de Estudios de Antropología Filosófica* en Barcelona o la ponencia programática de Carlos París en Valencia, «Hacia una antropología filosófica».

13. M. Cabada Castro, «La dimensión filosófica de la Antropología», en *Pensamiento*, núm. 229, 2005. Hay que matizar sin embargo que Jacinto Chozá no fue el único impulsor de la *Sociedad*, sino que lo hizo en estrecha colaboración con Jorge Vicente Arregui (Univ. de Málaga), y con la participación en su proyecto de J. Bautista Llinares (Univ. Valencia), Agustín González y M. Morey (Univ. de Barcelona). Y debe añadirse que, diez años antes, J. Chozá y J. Vicente Arregui ya presentaron en el *V Seminario de Historia de la Filosofía Española* (Salamanca, 1986) una ponencia conjunta sobre «La antropología filosófica en España», que trazaba un panorama convincente del estado de la disciplina. Véase, *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Eds. Universidad de Salamanca, 1988.



Publicado en 1987 en su primera versión, el presente texto pertenece por entero al periodo que se acaba de enmarcar. En su momento, este libro surge de los apuntes y notas de clase de una asignatura que llevaba ya impartiendo desde 1979, evidentemente enriquecidos por las conversaciones y debates mantenidos durante estos años con los colegas del Departamento de Antropología filosófica (UB), comentando cuestiones académicas o escolares y redactando textos o documentos conjuntos. Toma su forma final con ocasión de unas oposiciones a la cátedra de la asignatura, cuyo primer ejercicio consistía en una exposición oral del programa de la disciplina, «con expresa formulación de la concepción doctrinal, metodología científica y docente y fuentes de conocimiento sobre las que aquél se fundamente». Con la memoria de la asignatura que presenté (el llamado «Proyecto Docente», según el BOE del 24 de septiembre de 1975) tomaron finalmente forma los materiales acumulados, y se ordenaron diría que por sí mismos según una cierta idea de lo que debía de ser un curso de Antropología Filosófica, con todo el cuidado pedagógico posible pero sin ninguna voluntad doctrinal. Su perspectiva general por tanto no podía sino hacerse cargo de la constitución reciente de la materia (como modalidad de pensamiento, pero también como asignatura en nuestro país), y asentarse en esa zona de indecidibilidad de las disputas fundacionales; cargando el gesto filosófico sobre la problematicidad de la disciplina misma, pero abriendo a la vez un espacio de coexistencia para elaboraciones doctrinales que, a pesar de declararse a menudo incompatibles, no dejaban de ser por ello ejercicios filosóficos muy relevantes. Entendí que el punto de partida debía situarse en las preguntas kantianas, en el enigma que se esconde tras su afirmación de que las tres grandes preguntas que dan su contenido a la filosofía, «se dejan reducir a la última»: ¿Qué es el hombre? Y sobre ese fondo oscuro, se trataba entonces

de ir señalando una serie de puntos luminosos (los necesarios, los imprescindibles): la interpretación heideggeriana de las preguntas kantianas, con toda su reticencia frente a la antropología filosófica, y la réplica de Cassirer, con su propuesta del hombre como animal simbólico. Luego, el escándalo que significó la denuncia del giro antropológico kantiano por Foucault en *Las palabras y las cosas*, el anuncio de la muerte del hombre; y a continuación la corrección llevada a cabo por él mismo, con su desplazamiento genealógico, por el que pasará a interrogarse «de qué manera un modo específico de *sujeción* [una tecnología política de los cuerpos] ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico”»<sup>14</sup>, pregunta en la que ya se anunciaba la aparición central de la categoría de sujeto y la problemática de la subjetividad. Pero no podía olvidarse tampoco que el primero en transitar abiertamente en el espacio del giro antropológico (el inventor de la «reducción antropológica»), no fue un kantiano sino Ludwig Feuerbach, un hegeliano de izquierdas. Ni tampoco que el gesto considerado como fundacional de la Antropología Filosófica procede del espacio de la fenomenología, y se atribuye a *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler, con quien ésta da comienzo como disciplina, pero también como «escuela» filosófica, cuya proyección llega hasta el presente. Entendí que esta colección de casos eran, a la vez,

14. *Surveiller et punir*, 1975; trad. cast. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI Eds., México 1976; pp. 30-31, subrayado M.M. Al año siguiente insistirá al respecto de este modo: «Inmensa obra a la cual Occidente ha plegado generaciones para producir –mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumulación del capital– la sujeción de los hombres; es decir, su constitución como sujetos en los dos sentidos de la palabra». Véase *La volonté de savoir*, 1976; trad. cast. Ulises Guiñazu, Siglo XXI Eds., México 1977; pp. 76-77.



los acontecimientos históricos que propician la aparición de la Antropología filosófica, y también una colección de gestos de pensamiento constitutivos de la perspectiva que le corresponde; y que, considerados como puntos luminosos, podían dibujar una constelación precisa, reconocible entre el conjunto de constelaciones teóricas que componen la Filosofía. No obstante, la exposición del curso no podía cerrarse sin aludir a una noción que, como un halo o resonancia ideológica acompañaba a la Antropología filosófica desde su nacimiento, la cuestión del Humanismo. A partir de la Segunda Guerra Mundial la cuestión eclosiona en toda su amplitud, con un primer cruce filosófico espectacular: la conferencia de J. P. Sartre reivindicando que el existencialismo era el humanismo auténtico, y la carta de Heidegger declarando que el término carecía de sentido. A lo que hay que añadir, en los años 60, el surgimiento de los antihumanistas franceses en el seno de los llamados «estructuralismos», con Foucault en cabeza, haciendo buena la profecía nietzscheana que sostiene la inevitabilidad de la muerte del «hombre», una vez muerto Dios. El recorrido acaba con una escenificación del debate entre humanismo y antihumanismo y lo que en él está en juego por recurso a N. Chomsky y sus dos careos al respecto, con el antihumanista de izquierdas, M. Foucault y con el psicólogo conductista, B. F. Skinner, autor de *Walden 2*, la utopía de una ingeniería total de la conducta. Allí, al mostrársenos lo que está en juego en la cuestión del Humanismo, pienso que se hace transparente el valor estratégico, posicional que le corresponde al término.

Cuando el texto pasó a convertirse en un libro le di el título de *El hombre como argumento* porque me pareció que era el que mejor se ajustaba a la perspectiva con la que se encaraba el dominio de la Antropología filosófica, entendiéndola como aquella disciplina que había instituido el argumento del «ser del hombre» en el seno del concierto filosófico. De lo que se trataba





entonces era de mostrar cómo había sido ello posible, e interrogar hasta qué punto era factible sostenerse en la pregunta por el sentido de lo humano; una pregunta que se dirime a caballo entre el hombre considerado como objeto de conocimiento, analizable y transformable en principio como cualquier otro objeto, y el hombre entendido como sujeto de reconocimiento, capaz de autoafirmación, autoanálisis y autotransformación. Si se quiere decir de otro modo, entre el emblema que cuestiona: ¿qué es el hombre? y el que ordena: *conócete a ti mismo*.

«El presente es un texto escolar, tanto por su origen como también probablemente por su destino» —se decía en la primera edición de este libro, y esto sigue siendo así. Su contenido se ordena como un curso, y sus capítulos como otras tantas lecciones, en cada una de las cuales se indica una posición de referencia en el conjunto de la Antropología filosófica, se avanza un paso; y en su total el curso propone un recorrido por la biblioteca canónica, fundacional de la materia, desde sus primeros pasos hasta su institucionalización en la segunda mitad del siglo xx— unos tiempos en los que algunos de los problemas filosóficos más graves tuvieron al ser del hombre como argumento.

Que esto siga siendo así, que este libro siga teniendo alguna utilidad hoy como texto escolar es tanto motivo de satisfacción como ocasión para los agradecimientos ante todo. Oscar Barroso y Luis Sáez Rueda, también Javier de la Higuera, directores de la colección en la que este libro viene a albergarse, tienen mucho que ver con que vuelva a nacer el libro y sea lo que ahora es. Sin su hospitalidad nada de esto se hubiera logrado; es justo entonces que la primera expresión de agradecimiento sea para ellos, de un modo especial. Y por extensión habría que hacerla llegar también al dominio institucional en el que esa hospitalidad se asienta, la Universidad de Granada,



como es natural. En esta nueva navegación, el libro se sigue acogiendo al marco escolar y universitario, el mismo en el que encontró su nacimiento, la alma mater.

En la nota preliminar a la primera edición, los agradecimientos iban dirigidos especialmente a los alumnos de esta asignatura en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, desde 1979, y a los colegas del Departamento de Antropología Filosófica; y muy especialmente a las discusiones en común y de todo tipo que habrían propiciado muchas de las cuestiones que articulan este libro. Y acababa con estas palabras, que todavía hoy siguen en pie: «Es evidente que ni mis compañeros ni mis alumnos son responsables de los errores que pueda contener, pero pienso que es justo que les dedique, a unos y otros, este libro, que su espíritu crítico y su buen humor han hecho posible». A día de hoy, por lo que hace a los alumnos, quisiera extender esa dedicatoria a los que vinieron después de publicado el libro, con un recuerdo especialmente afectuoso para quienes participaron en mi seminario de doctorado, *El ojo utópico*, desde el año 2000 hasta su disolución forzosa en 2009. Y por lo que hace a los colegas, quisiera subrayar una mención especial a uno de aquellos queridos compañeros de Departamento, José María Ortega Ortiz, miembro fundador del *Centro de Estudios de Antropología Filosófica* de Barcelona, además de director de la colección en la que se publicó este libro por primera vez –y cuya memoria sigue estando con nosotros.

*L'Escala, diciembre de 2018*



## 1.

# LA PREGUNTA POR EL SER DEL HOMBRE

La pregunta por el ser del hombre, que suele considerarse como nudo central de la reflexión antropológica, es una cuestión a todas luces excesiva<sup>1</sup>. Aun en el supuesto de que consideráramos que no es tarea de la Antropología Filosófica dar respuesta cumplida a tal cuestión, sino determinarla de un modo riguroso; aun en el supuesto de que asumiéramos para la AF, con modestia, una función esclarecedora o crítica, no por ello su

1. Quisiera salir al paso de un malentendido que pudiera darse en el curso de la lectura de este libro, y que en algún caso podría incluso considerarse ofensivo desde la perspectiva de lo políticamente correcto. En las páginas que siguen se utilizarán los términos «hombre», y «ser humano» indistintamente, como sinónimos estrictos. Quiere decirse que el término «hombre» queda situado entonces en un nivel anterior a la discriminación de género; lo que le identifica como tal es estar dotado de razón (o de lenguaje, si se prefiere), no su sexo. Animal racional, sin más. Es el sentido que tenía la palabra latina de la que deriva, *homo*, y es la definición primera que da el DRAE: «ser animado racional, varón o mujer». Del mismo modo que el humanismo comprende por igual a hombres y a mujeres, habría que decir que los discursos feministas, tanto si lo pretenden como si no, forman parte del debate contemporáneo sobre el sentido de lo humano, y son por ello muy pertinentes desde el punto de vista de una Antropología filosófica cuyo suelo es la cultura. No hay conflicto por tanto.

estatuto dejaría de ser problemático. Y ello hasta el punto de que establecer la cancha de su propia problematicidad se ha convertido en la primera tarea de toda AF. Podría concluirse que es precisamente la conciencia de la problematicidad del hecho diferencial humano lo que hace de la AF lo que es: una disciplina problemática. En cierto sentido, su proceder podría presentarse como inverso al de la mayor parte de los discursos sabios. La definición de su objeto (en este caso, la respuesta a la pregunta: ¿Qué es el hombre?) no sería el primer paso de su andadura sino, en todo caso, el trámite final. Tal vez en ello resida buena parte de la razón de su título de nobleza: «filosófica» –porque también responder a la pregunta por *¿qué es filosofía?* no es un punto de partida, sino el término último de la dinámica del filosofar, entendida como pensamiento que se busca a sí mismo en el trámite de despojarse de sus presupuestos, o como un preguntar que busca fundarse.

Ya en los primeros pasos de la AF aparece denunciada esta problematicidad, como si se tratara del punto de partida. Max Scheler, en uno de los textos considerados como fundacionales, expresa el primer rasgo de esta problematicidad con unas palabras que han pasado hoy a ser emblema: «En ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad». Y añade: «Poseemos una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más que lo iluminan, por valiosas que sean»<sup>2</sup>.

2. *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, 1928, trad, cast. José Gaos, Losada, Buenos Aires 1938. Se trata del primer párrafo del texto.

Así, deberíamos comenzar diciendo que, en buena medida, esta problematicidad de la AF le viene dada por el carácter eminentemente problemático de su mismo objeto, el ser humano, de quien no poseemos una idea unitaria a pesar (y aquí podríamos aplicar el célebre recelo proustiano, y preguntarnos si en este «a pesar» no hay un «porque» escondido) de los crecientes saberes parciales que sobre lo humano no dejan de acumularse: ocultando tal vez su esencia. Heidegger parafraseará la formulación de Scheler en unos términos casi exactos: «Ninguna época acumuló tantos y tan ricos conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Ninguna época consiguió ofrecer un saber acerca del hombre tan penetrante. Ninguna época logró que este saber fuera tan rápida y cómodamente accesible. Ninguna época, no obstante, supo menos qué sea el hombre. A ningún tiempo se le presentó el hombre como un ser tan misterioso»<sup>3</sup>.

Si aceptáramos la distinción de Landmann, entre antropología(s) y cripto-antropología(s), o mejor, entre *antropología(s) explícita(s)* y *antropología(s) implícita(s)*, deberíamos decir entonces que la AF, en tanto que tarea filosófica de constitución de una antropología explícita, es paralela al descubrimiento (moderno) del carácter problemático de lo humano. Y que es precisamente la consciencia de esta problematicidad lo que permite establecer un primer amago de criterio de demarcación para la

3. *Kant und das problem der Metaphysik*, 1929, trad. cast. Gred Ibscher Roth, F.C.E., Mexico, 1954. La cita remite a la parte cuarta de este texto, «Repetición de la fundamentación de la metafísica»: § 37. «La idea de una antropología filosófica». Merece la pena reseñar la dedicatoria del libro, que Heidegger justificará en el prólogo a su primera edición de esta manera: «La presente obra está dedicada a la memoria de Max Scheler. Su contenido fue el tema de nuestra última conversación, en la cual el autor pudo apreciar una vez más el vigor de ese gran espíritu».

AF, tanto respecto del resto de discursos filosóficos que, de un modo u otro, se han ocupado de lo humano (en particular, de aquellos modelos de pensar filosófico que, en la historia, han precedido a la constitución de la AF), como de los discursos antropológicos de carácter no-filosófico<sup>4</sup>.

J.D. García Bacca introduce una modulación muy interesante de la pareja antropología implícita/explicita propuesta por Landman, por recurso a la distinción entre *tema* y *problema*, al afirmar: «hasta la concepción moderna del Universo, hasta la nuestra, el hombre ha sido *tema*, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes. Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problematicidad. Las anteriores: la griega, la medieval, son *tema*, algo bien puesto, firme, estable y permanente»<sup>5</sup>.

Una última precisión a retener nos llegaría de la mano de Bernhard Groethuysen, quien, en su *Philosophische Anthropologie* presenta un análisis pormenorizado de estas *tematizaciones*

4. *Philosophische Anthropologie*, 1955, trad. cast. Carlos Moreno Cañadas, UTEHA, México 1961; «Introducción»: § 1. «El sentido de la Antropología filosófica». Landmann se servirá también del mismo criterio de la problematización para distinguir entre discurso antropológico filosófico y no-filosófico: «La antropología física y etnológica presuponen conocimientos de lo que el hombre es e investigan simplemente sus caracteres exteriores o sus obras culturales. La filosofía, en cambio, se plantea como problema el conocimiento que aquellas ciencias presuponen acerca del hombre y se pregunta qué es lo que diferencia al ser humano de todos los demás seres».

5. J. D. García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea: diez conferencias* (1955), Anthropos, Barcelona 1982; § II, «El hombre como tema y como problema».



de lo humano en el mundo grecorromano (Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino y San Agustín); y en el Renacimiento (Petrarca, Boccaccio), cuyo análisis despliega a través de tres grandes figuras de lo humano: *el hombre mítico* (M. Ficino, Pico della Mirandola, Pomponazzi, Maquiavelo y Leonardo da Vinci); *el hombre religioso* (Nicolas de Cusa, Paracelso y Lutero); y *el hombre humanista* (Erasmus, Montaigne). Groethuysen entiende que es en el Renacimiento cuando se establecen los fundamentos del discurso antropológico moderno; que será a partir de entonces cuando emergen las condiciones de posibilidad que conducirán a otorgarle a lo humano el estatuto problemático que acompaña a la constitución explícita de la AF propiamente dicha. Y lo justifica introduciendo un nuevo eje, otro punto de tensión a la problematicidad de la AF, añadiendo una perspectiva. Escribe: «Conócete a ti mismo. El hombre quiere saber quién es. Pero, para constituirse como un dominio autónomo de la vida espiritual, la antropología supone que el conjunto de preguntas sobre el hombre se presenta como un todo cerrado sobre sí mismo y, a la vez, como un dato primario. Sin embargo, el desarrollo del espíritu, en los tiempos modernos, lleva cada vez más a la destrucción de esta unidad y a combatir esa pretensión del hombre de considerar como primordiales las preguntas que se hace sobre sí mismo. Esto se debe sobre todo al hecho de que el hombre, que por una parte tiende a expresar lo que ha experimentado y por otra a definirse científicamente, se ha visto cada vez más en la situación de encontrar dos formas [distintas] de interpretación de sí mismo. Esta dualidad ya se hizo evidente a finales del Renacimiento italiano. En la obra poética, el hombre ve la vida a través de toda la abundancia de aspectos que conlleva. En ella encuentra expresadas las diferentes cosas que pasan por su alma. Pero, cuanto más se enriquece en este campo, menos capaz es de conocerse a sí mismo en todo ello. Y aquí es donde interviene la ciencia, que quisiera decirle lo que es el hombre.