

DOI: <https://doi.org/10.56712/latam.v4i5.1349>

El desvanecimiento del esencialismo antropológico en la filosofía

The Fading of Anthropological Essentialism in Philosophy

Alan Roberto Rentería Rentería

rrenteria@uach.mx

<https://orcid.org/0000-0001-9601-5028>

Universidad Autónoma de Chihuahua

Chihuahua – México

Juan Pablo Martínez Ponce

jpmartinez@uach.mx

<https://orcid.org/0009-0002-0711-8530>

Universidad Autónoma de Chihuahua

Chihuahua – México

Artículo recibido: 30 de octubre de 2023. Aceptado para publicación: 16 de noviembre de 2023.

Conflictos de Interés: Ninguno que declarar.

Resumen

El presente artículo pretende demostrar la ruptura del pensamiento clásico de la antropología filosófica con la propuesta antropológica hecha a partir del siglo XX desde las metodologías de la reducción fenomenológica, la fenomenología hermenéutica y la fenomenología ontológica. Al momento de hacer un recuento de la filosofía clásica, medieval y moderna, generalmente se encuentra que la antropología basa sus conceptos en la identificación de características únicas o privativas para identificar y definir la esencia de lo humano, lo que lleva a un reduccionismo. Sin embargo, a partir del siglo XX, se puede notar un viraje en el pensamiento antropológico filosófico, derivado del método de la reducción fenomenológica de Husserl y la analítica de la existencia de Heidegger, el cual permite que el esencialismo antropológico se desvanezca. Este cambio de paradigma, trae consigo una nueva visión en temas como la ética, la política, la economía, etc., así como la posibilidad de desarrollar ampliamente y de manera originaria corrientes de pensamiento como el existencialismo o el personalismo, todo ello con una repercusión en el pensamiento filosófico encaminado al siglo XXI.


Palabras clave: antropología, fenomenología, hermenéutica, paradigma, esencialismo

Abstract

This article aims to demonstrate the break from classical thought in philosophical anthropology with the anthropological proposition made from the 20th century onwards using the methodologies of phenomenological reduction, hermeneutic phenomenology, and ontological phenomenology. In reviewing classical, medieval, and modern philosophy, one generally finds that anthropology bases its concepts on the identification of unique or exclusive characteristics to identify and define the essence of the human, leading to reductionism. However, from the 20th century onwards, a turn can be noted in philosophical anthropological thought, derived from Husserl's method of phenomenological reduction and Heidegger's analytics of existence, which allows for the fading of anthropological essentialism. This paradigm shift brings with it a new vision on topics such as ethics, politics, economics, etc., as

well as the possibility to develop extensively and originally schools of thought like existentialism or personalism, all with repercussions on philosophical thought leading into the 21st century.

Keywords: anthropology, phenomenology, hermeneutics, paradigm, essentialism

Todo el contenido de LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades, publicados en este sitio está disponibles bajo Licencia Creative Commons . 

Como citar: Rentería Rentería, A. R. & Martínez Ponce, J. P. (2023). El desvanecimiento del esencialismo antropológico en la filosofía. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades* 4(5), 705–716. <https://doi.org/10.56712/latam.v4i5.1349>

INTRODUCCIÓN

La antropología filosófica como disciplina de estudio, es relativamente nueva. Sin embargo, la especulación filosófica sobre la pregunta acerca del ser humano está presente a lo largo de toda la filosofía occidental desde sus inicios. A partir de Sócrates, los pensadores se cuestionaron acerca de la esencia del ser humano y cuáles son las características que lo hacen ser lo que es. Sin embargo, durante el siglo XX la antropología filosófica adopta una forma peculiar de ser abordada; se comienza a entender al *anthropos* en cuanto existente y no como una esencia o un simple concepto a definir. Con esto, se abandona el intento de búsqueda de características particulares y únicas para conceptualizar al ser humano.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, desde la época clásica hasta la modernidad, generalmente la reflexión sobre el hombre fue establecida en un sentido primordialmente esencialista. Desde la descripción metódica de Aristóteles del género próximo y la diferencia específica, en donde afirmaba al ser humano como un animal político, hasta la división de la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes, el hombre siempre aparecía marcado por una serie de características propias que lo diferenciaba del resto de los seres. ¿Qué es lo que hace al hombre ser hombre? Las respuestas a dicha interrogante terminaban por encerrarlo en un concepto, sólido pero reduccionista. Una burla a esta conceptualización antropológica la encontramos en Diógenes el cínico, quien cuando se dio cuenta de que Platón definía al ser humano como un animal bípedo sin plumas, tomó un gallo, lo desplumó y lo arrojó a la Academia diciendo: "He aquí el hombre de Platón" (Laercio, 2010, p. 127).

Con esta búsqueda de características únicas para el ser humano, se va conformando una larga lista de peculiaridades entre las que se encuentran la razón, la política, el alma, el lenguaje, etc., en un intento por establecer una definición estable de lo que significa la humanidad. En este sentido, García Bacca explica el surgimiento de dos complejos de superioridad que el hombre hereda desde estas perspectivas antropológicas: "el sufrido por el hombre cuando se creía ser cosa definida y confinada a un universo que él no había hecho ni podía transformar [...] y el sentimiento de que estamos en un universo transformado por nosotros" (García, 1997, p. 66). La postura de García Bacca sirve para plantear la pregunta sobre el esencialismo antropológico. En la perspectiva clásica, salvo por algunas posturas como la estoica y la cínica, el ser humano fue construyéndose como un ser acabado, diferente de los demás seres, y por lo tanto superior. Sin embargo, a partir del siglo XX la antropología da un giro radical, agotando así el sentido esencialista. La explicación de cómo sucede tal giro es el tema central en este artículo de investigación.

METODOLOGÍA

Para llevar a cabo esta investigación filosófica, se utilizará una metodología hermenéutica para el análisis e interpretación de textos. En primer lugar, se analizarán los inicios del existencialismo, como un punto de partida hacia la ruptura con la filosofía clásica. Luego se analizará la metodología fenomenológica de Edmund Husserl como instrumento para el desarrollo de las concepciones antropológicas posteriores, como la de Heidegger, quien realiza la última magna tarea de la antropología al describir una analítica de la existencia.

A partir de este giro antropológico, se analizarán las posturas de filósofos posteriores, lo que permitirá comprender la aplicación de un nuevo lenguaje y nuevas categorías en la filosofía del siglo XX. Finalmente, se reflexionará acerca de las implicaciones, si las hubiera, del desvanecimiento del esencialismo antropológico rumbo a la construcción de una ética para el siglo XXI.

DESARROLLO

El inicio de la modernidad trae de nueva cuenta una reivindicación de las artes, la literatura y la filosofía clásica. El padre de la modernidad, René Descartes, propuso borrar el paso de la metafísica medieval, instaurando el método filosófico de la duda. Este método retomó la visión antropológica dualista platónica, entendida ahora desde el problema de las dos sustancias: el material y la pensante. En este sentido, Descartes no hizo sino revivir con fuerza el sentido de la dualidad antropológica planteada por Platón hacía casi dos mil años, y el ser humano fue nuevamente partido en dos realidades casi intocables una con la otra. Al problema de la sustancia se sumaron las ideas de filósofos como Spinoza y Leibniz, lo que no hizo sino reforzar la especulación de la antropología desde una visión sustancial o esencialista.

Sin embargo, para comprender a profundidad los orígenes del desvanecimiento del esencialismo antropológico, es necesario recurrir en primer lugar al filósofo Søren Kierkegaard, quien es considerado el padre del existencialismo y quien desarrolla su filosofía desde una ruptura con el pensamiento hegeliano de la dialéctica. Para él, la dialéctica es en primera instancia un movimiento personal que enfrenta el hombre consigo mismo, antes de cualquier avance y desenvolvimiento relacionado con la historia. Con ello apunta a que el ser humano debe ser comprendido antes que nada en su situación personal particular, y por lo tanto cualquier antropología deberá incluir la existencia del individuo a la par de los conceptos universales. Kierkegaard propone una visión novedosa en este sentido, pues la modernidad había dejado tras de sí una larga investigación acerca del concepto de sustancia, tratando de redefinir tal concepto desde una visión global y totalizadora. Sin embargo, esta particularidad del existencialismo kierkegaardiano, también trae consigo un sentido de soledad, el cual reaparecerá nuevamente en los existencialismos tardíos, como el de Camus.

Más adelante, la expansión del psicologismo, sumado a la crisis de la modernidad en el periodo de la ilustración, conforman el escenario del surgimiento de la Fenomenología, corriente de pensamiento instaurada por Edmund Husserl. En Husserl, la antropología y cualquier otra disciplina filosófica, giran en torno al tema de la consciencia trascendental. En la investigación realizada por Sánchez Muñoz, empero, se afirma que en la fenomenología husserliana no debe ser confundida la descripción del sujeto trascendental con una mera antropología descriptiva. (Sánchez, 2016). Esto significa que la antropología husserliana rompe con el sentido tradicional antropológico, y centra su idea en la trascendencia del ego, no como una característica definitoria del ser humano, sino como punto de partida de cualquier posibilidad de análisis filosófico. Por primera vez se observa la posibilidad de una nueva antropología filosófica.

Aunque la fenomenología trascendental tiene varios detractores inmediatos, el método de Edmund Husserl plasmado en la reducción fenomenológica (Husserl, 2012) contribuye a que los filósofos posteriores permanezcan en la ruptura con la antropología clásica, y sobre todo con la tradición metafísica. Tal es el caso de Heidegger, Stein, Sartre, Mounier, entre muchos más. El método descriptivo husserliano les permitirá ahondar en una antropología desde categorías eidéticas, no esencialistas, y con ello postular descripciones ontológicas no cerradas ni reduccionistas. El eidos permite hacer la esencia metafísica a un lado, al menos de momento, para poder dar cuenta del hombre y sus características particulares en cuanto existente; ya no es necesario hablar de características únicas que hagan al ser humano especial, pues su único contexto es la existencia.

El *anthropos* adoptará a partir de ahora una serie de descripciones que dan cuenta de su existencia y su condición humana sin encapsular. Tales descripciones formularán una comprensión de carácter existencial ontológico, lo que permitirá poner sobre la mesa la categoría de las estructuras del ser, como magistralmente lo hará Martin Heidegger en *El ser y el tiempo*, pocos años más adelante. Tanto la reducción fenomenológica de la idea de la fenomenología, en conjunto con la analítica existencial de Heidegger, permiten vislumbrar una posibilidad antropológica radicalmente distinta.

La idea principal de esta nueva antropología es el hecho de que el ser humano no debe ser estudiado como objeto, sino que, por el contrario, solamente puede ser analizado en su existencia concreta: sus vivencias, sus actos de conciencia, sus relaciones con los otros, etc. En esta nueva perspectiva antropológica, el “mundo” aparece por primera vez como un concepto a priori y no a posteriori a la construcción subjetiva. Al mismo tiempo, es este mismo mundo el que ofrece una amplia gama de posibilidades para que el ser humano se realice. Entre estas nuevas posibilidades, hay algunas que tomarán más fuerza que otras, como por ejemplo el tema de la intersubjetividad. Para filósofos como Emmanuel Mounier “el tema del otro es una de las grandes conquistas de la filosofía existencialista” (Mounier, 1967, p. 22). La filosofía de la alteridad, y con ello una postura ética distinta, es precisamente desarrollada desde este nuevo marco conceptual antropológico.

Esta posibilidad descriptiva permite cernir un nuevo pensamiento filosófico en el siglo XX. Filósofos como Laclau, por ejemplo, al exponer sus ideas sobre el discurso, necesariamente toma en cuenta esta perspectiva del *anthropos* en su concreción, su no esencialismo y su carácter relacional. Para Laclau, la conformación del discurso se da necesariamente tomando en cuenta las relaciones de intersubjetividad, pero estas se construyen a su vez a través de la conformación del discurso (1993). El análisis del discurso se encuentra ya enmarcado en una perspectiva distinta, hacia una posibilidad de deconstructiva de la filosofía tradicional.

Sin embargo, hasta ahora no se ha explicado cuál es el fundamento filosófico y categorial del viraje antropológico, por lo que este se deberá analizar con detenimiento en el siguiente apartado.

La hermenéutica como estructura ontológica del ser humano

Hablar de la visión antropológica posterior al siglo XIX, necesariamente requiere de una profundización respecto al tema de la analítica existencial de Heidegger y su relación con el giro hermenéutico, pues sin ella es difícil acceder al nuevo pensamiento posterior. Incluso, se podría llegar a afirmar que la obra de Heidegger tiene un valor primordial en los derroteros del personalismo de la segunda mitad del siglo XX, puesto que el filósofo alemán sienta las bases conceptuales para la descripción de la persona a través de las estructuras de la existencia. Con ello, tanto el existencialismo como el personalismo, adoptan un lenguaje heideggeriano y una metodología fenomenológica que lleva a conceptos vigentes respecto al ser humano, la persona y la ética. En este sentido, se deben explorar a profundidad las bases estructurales ontológicas de Heidegger, las cuales terminarán por convertirse en un lenguaje cotidiano para la antropología filosófica.

Cuando Husserl expone el método de la reducción fenomenológica y el concepto del sujeto trascendental, su discípulo Martín Heidegger pronto encuentra una discrepancia con él. En primer lugar, Heidegger realiza un amplio análisis del concepto de la hermenéutica, pues considera que la fenomenología husserliana la ha obviado, y que será necesario incluirla desde el comienzo.

La historia de la hermenéutica se remonta en sus orígenes casi a la par del florecimiento de la filosofía griega clásica. Platón nos da cuenta de ello en el *Ion*, en donde señala la cuestión del problema de la interpretación entre los hombres y los dioses (1982). En este instante surge el problema de la comprensión, pues el lenguaje escrito y hablado no siempre es sencillo de comprender. Para llegar a una fidedigna interpretación, es necesario acceder a una metodología delineada y bien definida: la hermenéutica. Este es el núcleo del problema de la comprensión.

Desde la concepción de la hermenéutica para los antiguos griegos, pasando por uno de los grandes maestros de la metodología de la interpretación, a saber, San Agustín de Hipona -con su texto *De doctrina Christiana*- la hermenéutica se ha constituido históricamente como un método que, a la luz de diversas herramientas, sirvió al hombre para poder observar con claridad dentro de la oscuridad de los textos.

Sin embargo, como lo menciona Mauricio Ferraris en su libro *La hermenéutica*, Heidegger se da cuenta de que “algo no cuadra en este cuento” (Ferraris, 1998, p. 17). Precisamente, la interpretación metodológica que se llevaba a cabo siguiendo lineamientos precisos, abandonó al pensamiento filosófico en una falta de conocimiento acerca de las implicaciones del acto interpretativo. Ferraris afirma:

“Ignoraban que en la interpretación no estaba en juego la comprensión de un hecho, de un dicho o de un escrito, sino la existencia histórica del hombre y, en un sentido más totalizador, la historia universal, habían limitado la interpretación a la praxis.” (Ferraris, 1998, p. 18).

La hermenéutica quedaba de esta forma restringida a un campo y una acción específicos, que dejaban fuera -irónicamente- a la existencia misma del hombre en tanto que intérprete y compresor.

La pregunta de la hermenéutica filosófica sobre la comprensión y la interpretación comienza a desarrollarse con Dilthey. Sin embargo, para la antropología no basta únicamente con plantearse la pregunta sobre qué significa comprender. Heidegger llega al fondo de la cuestión hermenéutica, al intercambiar la comprensión y la interpretación. Si en la tradición clásica se interpretaba para poder comprender, el filósofo alemán afirma que la comprensión es previa a todo acto interpretativo; el ser humano parte de un estado “precompresor” para luego interpretar lo que le rodea; primero se comprende y luego se interpreta.

Así, la comprensión se configura como una parte indisoluble en la analítica de la existencia: la comprensión es ahora un existenciaro antropológico. Como bien se puede observar, Heidegger no solamente rompe con la tradición hermenéutica previa, sino también con la metafísica. En consecuencia, se habrá de notar un cambio necesario en el lenguaje de temas antropológicos. La pregunta por el ser del hombre se perfila así a un cambio inevitable durante el resto de la filosofía del siglo XX, que tendrá implicaciones permanentes.

Al romper con la idea de la comprensión posterior a la interpretación, Heidegger incursiona en una nueva antropología: el ser humano como ser que comprende a priori el mundo que le rodea. Aquí se observa un alejamiento de las categorías clásicas, y con ello de las esencias antropológicas, pues el comprender no es una esencia, sino una estructura. Este alejamiento antropológico de las esencias necesitará una metodología diferente que permita a la filosofía captar la ontología del ser humano. Botero Uribe menciona que “Heidegger se ha valido de la Fenomenología (Husserl), la teoría de los valores (Scheler) y el existencialismo (Kierkegaard) para construir una concepción existencial del hombre.” (Botero, 2004, p. 49). Para Botero, de hecho, esta concepción es una de las más avanzadas de la filosofía, pues el Dasein no será visto ya como cosa, objeto o sustancia esencialista.

Este nuevo lenguaje, esta concepción existencial, es precisamente lo que conocemos como analítica de la existencia. En primer lugar, Heidegger se enfrentará a la tradición de la palabra “ser” y la problemática que este concepto ha traído consigo desde los orígenes de la filosofía. Es necesario recordar que la pregunta por el ser es el fundamento teórico de su obra maestra *Ser y Tiempo*. Empero, desde el punto de vista de Heidegger, la pregunta por el ser no puede ser guiada por la metafísica tradicional, pues se caería en los mismos errores pasados. Por otro lado, busca una forma de análisis desde el método fenomenológico, sumando el estado hermenéutico del hombre, para transformarlo en una fenomenología hermenéutica. Partiendo de esta nueva perspectiva, Heidegger se centrará en las preguntas fundamentales que lo lleven a una adecuada descripción del ser e inmediatamente del ser-ahí, es decir, la descripción del Dasein en tanto que existente.

En una cita respecto al texto *Informe Natorp* de Heidegger, Jesús Adrián Escudero señala que:

“El verdadero objeto de la investigación filosófica es -como sentenciará en el Informe Natorp, de 1922- la esencia humana en cuanto interrogada por su forma de ser [...] La pregunta por el estatuto ontológico del Dasein es el paso previo para abordar la cuestión del ser en general”. (Escudero, 2010, p. 361).

De esta forma, la pregunta por el ser-ahí guía a la antropología a su nuevo lenguaje.

En su curso de verano de 1923 llamado Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Heidegger desarrolla un análisis de la existencia del Dasein en donde intenta captar las estructuras ontológicas del ser humano en cuanto existente, sin caer en la objetivación. Como ya se ha establecido, el Dasein no puede ser visto como objeto, cosa o sustancia. ¿Qué caracteriza entonces al ser-ahí? La respuesta es sencilla pero compleja a la vez: su factibilidad, es decir, su existencia concreta. Se logra entender, por tanto, que el Ser-ahí se caracteriza por la apertura, por la relación, por la situación. El estar-en-el-mundo representa la estructura ontológica del hombre respecto a sus actos, su realización de sentido y su organización de este mundo.

Vattimo afirma que “Si el Dasein es ser en el mundo, el resultado del análisis de la mundanidad deberá reflejarse también en la determinación de las estructuras existenciales del Dasein.” (Vattimo, 1985, p. 32). Vemos en este paso un análisis completamente fenomenológico guiado por la característica hermenéutica precomprensora del Dasein, es decir, una descripción originaria del ser-ahí como ser-en-el-mundo.

El giro antropológico ha ocurrido y se llega así a la definición de las características del ser humano como estructuras ontológicas o existenciales. Jesús Adrián Escudero da una definición concreta de los términos Existenzial (Existenciario) y Existenziell (Existencial) de la siguiente manera: son “determinaciones ontológicas fundamentales que constituyen todos los modos de ser de la existencia del Dasein (existenzial) y el nivel óntico y existencial (existenziell) de la vida individual de cada uno”. (Escudero, 2009, p. 85). Esto quiere decir que los existenciarios corresponden a las estructuras ontológicas de todo Dasein. Tal como lo menciona Escudero, es menester aclarar que Heidegger introduce el término existenciario para diferenciar entre las estructuras ontológicas propias del Dasein y las categorías del resto de los entes. De esta manera, la existencia es propia del hombre: el ser humano es el único existente. Esta máxima se desarrollará posteriormente en las escuelas existencialistas.

Ahora bien, no se debe pasar por alto que, en tanto que Heidegger sigue un método fenomenológico, su filosofía es indudablemente originaria. Esta captación de la estructura ontológica o modo de ser del Dasein es diferente del mero existencialismo, al menos del existencialismo de Kierkegaard, quien ya había dado un primer paso, pero no logró llegar hasta donde llegó Heidegger. Al respecto, Heidegger nos dice que:

“En el siglo XIX S. Kierkegaard abordó expresamente el problema de la existencia en cuanto problema existitivo y lo pensó con profundidad. Sin embargo, la problemática existencial le es de tal modo ajena, que, desde un punto de vista ontológico, Kierkegaard es enteramente tributario de Hegel y de la filosofía antigua vista a través de él.” (Heidegger, 2022, p. 233).

Es decir, para Heidegger, Kierkegaard no logró ninguna ruptura con la tradición; basó su filosofía en el problema existencial, pero falló en vislumbrar los existenciarios como fundamentos ontológicos del Dasein, y con ello, la pregunta fundamental por el ser. La antropología no tuvo un cambio significativo con Søren Kierkegaard sino con Heidegger y su analítica de la existencia.

Como Vattimo señala:

“El primer paso de la analítica existencialista consiste, pues, en definir la esencia del hombre como existencia, esto es, como poder ser. Si procuramos avanzar más allá de este primer concepto formal de existencia, encontramos en primer lugar la noción de ser en el mundo.” (Vattimo, 1985, 27).

El hombre es ser-ahí, por lo que esté ahí refiere inmediatamente a su ser-en-el-mundo; una estructura de la que no se puede escapar. Heidegger afirma en el párrafo 12 de *Ser y tiempo* que “El estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del Dasein necesaria a priori que, sin embargo, no es suficiente, ni con mucho, para determinar plenamente su ser” (2022, p. 62). Esta afirmación sobre el mundo debe atenderse con cuidado.

Ya se había mencionado que, con el viraje antropológico, el mundo es visto por primera vez como algo a posteriori, y no a priori respecto a la existencia del ser humano. Por un lado, el estar-en-el-mundo como una estructura del Dasein refiere a que el mundo no se presenta como un opuesto al Dasein sino que forma, ontológicamente, parte de él mismo; es decir, estar-en-el-mundo es un existencialista. Por otro lado, Heidegger afirma que el sólo hecho de estar-en-el-mundo no es suficiente para determinar plenamente el ser del Dasein. Para esto, deberíamos atender al resto de los existencialistas.

Dentro del párrafo 14 de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que en efecto una descripción del mundo es necesaria para comprender este existencialista. Describir fenomenológicamente el mundo no es pues describir los entes del mismo, como los árboles, piedras, etc. sino dar cuenta de sus categorías, es decir, sus estructuras en cuanto entes. Después de analizar el término “mundo” en varios de sus sentidos ónticos y ontológicos, Heidegger llega a la conclusión de que la relación de los entes con el ser-ahí se presenta de cierta manera característica. Alain Boutot menciona que:

“En la existencia cotidiana, el ser-ahí no se relaciona con el mundo de manera neutra y desinteresada, sino está cerca del mundo [...] El Ser ahí se relaciona de buenas a primeras en el mundo sobre el modo de la preocupación (Besorgen)”. (Boutot, 1991, p. 26).

Esta relación no neutral significa que los objetos del mundo no se presentan como meras objetualidades, sino que vienen al ser humano como instrumentos.

En la afirmación anterior, se pueden encontrar tres implicaciones. En primer lugar, sale a la luz la Sorge o el cuidado, que aparecerá siempre relacionada a todo existencialista. Cesar Santiesteban señala que: “Como puede verse en retrospectiva el cuidado ya estaba prefigurado en los análisis del ocuparse (Besorgen) y la solicitud (Fürsorge). Lo que es más, todas las estructuras fundamentales del ser del Dasein, los así llamados existenciales, sólo son explicables a la luz de la estructura del cuidado.” (Santiesteban, 2009, p. 251).

De esta forma, el cuidado se hace presente siempre en la analítica existencialista, pues en palabras del autor que acabamos de citar el cuidado “vértebra” todos los existenciales. El hecho de que el cuidado sea descubierto en el Dasein como un existencial, deberá encontrar pues una relación estrecha con los existencialistas del comprender y el coestar, y posteriormente, con la praxis ética.

En segundo lugar, la relación de utilidad con las cosas del mundo exige una estructura precomprensora desde el hombre, la cual será determinada como circunspección. Al respecto, se afirma que “la circunspección indica el peculiar modo de ver del Dasein inherente al trato con las personas y a la manipulación de los utensilios en el marco de la totalidad de referencias que constituyen el mundo circundante” (Escudero, 2009, p. 171). Este posicionamiento o “mirada” hace un llamado necesario a la comprensión.

En tercer lugar y finalmente, la relación con el útil dará paso al encuentro con el otro mediante la remisionalidad. Un útil no simplemente refiere a otro útil, sino que también devela su utilización por otros Dasein. La utilización de los útiles por los otros es simplemente una referencia a ellos, pero al

igual que la estructura de ser-en-el-mundo no refiere a toda la estructura ontológica del Dasein; esta remisión con los otros ocupantes del útil tampoco nos permitirá analizar en su totalidad la estructura del coestar. Solo a través de un espectro más amplio de los existenciales, se puede llegar a vislumbrar en modo general la nueva antropología, la cual nos remite nuevamente a la comprensión, como lo señala Vattimo: “La hermenéutica de Heidegger pone al descubierto que la existencia es en sí interpretadora” (Santesteban, 2016, p. 76). La manera de ser-en-el-mundo, el comprender de este mundo, encuentra su relación en la comprensión en tanto que disposición, y va siempre acompañado de una disposición afectiva: otra nueva visión antropológica.

En la antropología heideggeriana, la disposición no es algo que “acompañe” al existencial de la comprensión, sino que “la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma” (Vattimo, 1985, p. 37) Esta disposición afectiva -que no debe ser entendida como un simple estado de ánimo en cuanto a sentimientos- es aquella mediante la cual el Dasein se encontrará en su estado de arrojo. De esta forma, es señalado en el parágrafo 31 de Ser y Tiempo que la disposición afectiva está dada como existencial cooriginario con la comprensión.

Heidegger afirma que “El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades.” (2022, p. 148). Estas posibilidades no refieren a otra cosa más que a sus posibilidades como ser-en-el-mundo. Por lo tanto, volvemos a traer a colación el tema de la hermenéutica de la facticidad a la que nos hemos referido en un inicio.

“¿Hay algo más indubitable que el dato del yo?” (Heidegger, 2022, p. 140) Se pregunta Heidegger de manera retórica en el parágrafo 25. Visto desde esta perspectiva, pareciera ser que nos encontramos remitidos a un pensamiento enteramente cartesiano. Evidentemente, desde una metodología fenomenológica hermenéutica, preguntarse por el “quién del Dasein” tomará un camino distinto al del filósofo francés, padre de la modernidad. Desde una perspectiva de simple aparición, el dato del yo en la percepción de los actos deberá ser atendido fenomenológicamente, es decir, atendiendo a los orígenes del mismo, so pena de la imposibilidad de captar una estructura originaria del yo. Si no se puede dar un sujeto sin mundo, tampoco se podrá dar sin los otros. Empero, dicha constatación no se puede tomar como algo evidente que escape al análisis.

Esto se aclara en el hecho de que, para Heidegger, en contraposición con algunas filosofías de la alteridad que revelan al otro como una negatividad del yo, es decir el otro que se presenta ante mí como un no-yo, el filósofo alemán afirma que el “no yo” no significa un ente desde la negatividad, carente de yoidad, sino por el contrario el no-yo se presenta como un modo de ser del yo, es decir, como un existencial. Por lo tanto, él afirma que la tarea debe ser la de captar fenoménicamente las características de la coexistencia, pues el otro es enteramente otro yo: la última gran aportación para el desvanecimiento antropológico.

Las implicaciones de la ruptura con la tradición antropológica

La ruptura heideggeriana con la metafísica y la hermenéutica clásica evidenciaron la necesidad de un nuevo lenguaje antropológico. Este nuevo lenguaje será ampliamente utilizado por filósofos como Jean Paul Sartre y Emmanuel Mounier. El primero retoma el método fenomenológico y comienza a hacer una descripción del ser humano como ser-para-sí. Sartre, nuevamente hará una distinción entre el ser de los objetos y el ser del *anthropos*, con lo que terminará afirmando que la única característica posible atribuible al hombre es la existencia, la cual va ligada con la libertad. Los objetos no pueden mutar, son lo que son. En cambio, el ser humano no se identifica plenamente con lo que es, sino que siempre está en una búsqueda constante: un proyecto para hacerse a sí mismo. La postura sartriana traerá consigo la aparición de una especie de nihilismo existencial. Así lo expresa cuando dice: “El hombre es el ser mediante el cual la nada viene al mundo” (Sartre, 1993, p. 61.). En otras palabras, la expectativa del ser

humano es la que hace posible que nada se manifieste. Puesto que el ser humano ha perdido su núcleo metafísico, esencialista, ya no logra ninguna identificación plena con algún ser. Aun así se empeñara, según Sartre, en buscar “algo que ser” pero solo logrará jugar roles, con lo que terminará siendo “una pasión inútil” (Sartre, 1993, p. 382).

Por otro lado, una visión menos pesimista de la antropología se encuentra en el personalismo. Emmanuel Mounier, a quien se le atribuye el origen de esta corriente filosófica, establecía como punto de partida el cambio de la palabra individuo por persona. Hablar de individuo, según Mounier, es reducir al ser humano a una situación de soledad y nula interacción, de limitación de posibilidades:

“Mi persona no es mi individuo. Llamamos individuo a la dispersión de la persona en la superficie de su vida y a la complacencia en perderse en ella. Mi individuo es esta imagen imprecisa y cambiante que ofrecen por sobreimpresión los diferentes personajes entre los que floto, en los que me distraigo y evado” (Mounier, 1992, p. 210).

Por otro lado, la persona ofrece una visión amplia del significado de la existencia del *anthropos*, pues este término describe dinámicamente sus dimensiones, poniendo de relieve que el hombre no es solamente un cuerpo, sino que también consta de una dimensión espiritual. El personalismo hereda una visión antropológica que todavía continúa, con autores de renombre mundial como Juan Manuel Burgos o Carlos Díaz.

La nueva antropología filosófica tiene como centro, en cualquiera de sus derroteros, una conformación del individuo a través de la cotidianidad de su existencia y de las estructuras ontológicas. Aunque no se mencionan en este artículo, por ser una tarea casi inacabable, hay una gran cantidad de perspectivas filosóficas que se suman a este nuevo pensamiento del desvanecimiento esencialista, y a través de los cuales se fortalecen los cambios paradigmáticos en muchas disciplinas logrados en los siglos XX y XXI.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El nuevo lenguaje antropológico, hace que también la ética necesite una revisión a profundidad. Estas dos disciplinas van siempre de la mano, pues si no se sabe qué es el ser humano, tampoco se sabrá cómo debe actuar. Otfried Höffe, reconocido filósofo alemán, sugiere que la antropología se encuentra íntimamente ligada con ética, pues esta “necesita un complemento descriptivo y, en el plano de los fundamentos, una antropología, razón por la cual el tercer método liga reflexiones éticas y antropológicas.” (Höffe, 2007, p. 180). Por tercer método, se refiere a la búsqueda de una fundamentación ética del derecho y de la justicia. Si se quiere establecer una visión ética en estas disciplinas, necesariamente se requerirá de un punto de partida antropológico.

El nuevo lenguaje de la antropología permite el desarrollo del pensamiento de la alteridad. Heidegger sumaba a su analítica de la existencia la forma en que el *Dasein* se relaciona con los objetos a su alrededor. Para él, los entes, en cuanto que son utilizables, se convierten en útiles: “Lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su utilizabilidad, empleabilidad, prejudicialidad. La totalidad respeccional se revela como el todo categorial de una posibilidad de interconexión de los entes a la mano.” (2002, p. 148). Sin embargo, lo importante aquí es que los útiles llevan inmediatamente a la relación con los demás, y con ello, a la práctica ética. Para Emmanuel Mounier, la cosificación de la persona comienza precisamente de la confusión entre lo “utilizable” y el otro. Es decir, en el momento en que dejamos de observar al prójimo como otro-yo, volcamos hacia él una forma de verlo como un útil, como un objeto que podemos utilizar y desechar.

Herbert Marcuse, en su célebre texto *El hombre unidimensional*, advierte más adelante que la sociedad del consumo y la producción despoja al ser humano de todas sus dimensiones, y lo ve únicamente

como un producto de uso, consumo y producción constante, con lo que logra despojarlo también de su propio sentido humano. El siglo XX preparará el escenario contemporáneo para que se puedan desarrollar conceptos clave de las nuevas perspectivas éticas, tales como intersubjetividad, discurso, corporeidad, comprensión-interpretación, y especialmente importante para la ética, el otro como “otro yo”.

Sumado a esto, una de las pioneras en el reconocimiento de los demás desde la mismidad es Edith Stein. La filósofa, en *El problema de la empatía* afirma que, al ser la empatía misma una estructura ontológica del individuo psicofísico, el reconocimiento del otro como un no-yo es imposible: “él se muestra como otro respecto a mí en tanto que me está dado de otra manera que yo: por eso es un tú; pero se vivencia tal como yo me vivencio, y por eso es el tú otro yo.” (Stein, 2004, p.56). Por lo tanto, quien está frente a mí no me es alguien ajeno, sino alguien completamente semejante. Este camino será abordado por grandes pensadores de la ética, como Emmanuel Levinás. El desvanecimiento antropológico es notable, y no solo ello, sino que ha trazado el camino para una exploración filosófica distinta.

CONCLUSIÓN

Este análisis filosófico ha podido demostrar que el cambio de la concepción antropológica esencialista a una antropología hermenéutica y/o fenomenológica es evidente en la filosofía del siglo XX. Esto a su vez fue posible gracias al método fenomenológico de Husserl y al giro hermenéutico de Heidegger. Las implicaciones de un cambio paradigmático en la antropología filosófica exigen al mismo tiempo una revisión sobre las posturas éticas de la filosofía, en su relación con distintos temas como la metafísica, la alteridad, la política, etc.

Aunque se han mencionado algunas, no se han terminado por agotar las implicaciones que la antropología filosófica hereda a la ética para el siglo XXI. Sin embargo, el escape de una concepción reduccionista sobre el ser humano debería, por lo menos, hacer más énfasis en las nuevas posturas sobre la ética medioambientalista y el cuidado y respeto por los animales. Esto es solo un ejemplo de que, a través de un cambio de lenguaje, la visión sobre el hombre y lo que lo rodea también necesita una readaptación. Filosóficamente, esto ya ha venido sucediendo desde hace décadas en la filosofía contemporánea, pero todavía falta bastante por explorar.

Un cambio de paradigma como el que se acaba de analizar, no necesariamente implica sepultar el pensamiento filosófico clásico, sino más bien, revalorarlo a la luz de nuevas perspectivas y nuevas problemáticas que sean actuales para los seres humanos en su contexto particular.

REFERENCIAS

- Botero Uribe, D. (2004) Martin Heidegger. La filosofía de regreso a casa. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Escudero, J. (2009) El lenguaje de Heidegger. Barcelona: Herder.
- Escudero, J. (2010) Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Barcelona: Herder.
- Ferraris, M. (1998). La hermenéutica. México: Taurus.
- García Bacca, J. (1997) Antropología filosófica contemporánea. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (2022) El ser y el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2012) La idea de la fenomenología. España: Herder.
- Laclau, E. (1993) Discurso. Australian National University: Goodin Robert & Philip Pettit.
- Laercio, D. (2010) Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. Argentina: Editorial del Cardo.
- Mounier, E. (1992) Revolución Personalista y Comunitaria. Obras completas, Volumen I. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mounier, Emmanuel (1967) Introducción a los existencialismos. España: Ediciones Guadarrama.
- Platón (1982) Diálogos. Madrid: Gredos.
- Sánchez Muñoz, R. (2016) Sobre la posibilidad de una antropología trascendental en Husserl. México: Centro mexicano de investigaciones fenomenológicas.
- Santiesteban, L. (2009) Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra. México: Aldus.
- Santiesteban, L. (2016) Nietzsche, Heidegger y Vattimo. Ética, metafísica y hermenéutica. México: Aldus,
- Sartre, J. (1993) El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica. España: Altaya.
- Vattimo, G. (1985) Introducción a Heidegger. España: Gedisa.