

La mismidad como momento fundamental de una auténtica antropología filosófica

Stefano Santasilia
(Università di Napoli "Federico II")

El problema fundamental que se encuentra, y al cual tenemos que dar la vuelta, cuando se habla de antropología filosófica es, claramente, el de la fundación. La posibilidad misma de la fundación de una antropología filosófica, entendida como saber filosófico relativo al hombre, tiene que ser analizada a la luz de dos cuestiones fundamentales: la primera concierne la naturaleza misma de este tipo de saber, o sea de un saber que trata del hombre a partir de una perspectiva puramente filosófica. Dicha Tal problemática nos lleva en seguida a la definición del saber filosófico mismo; la segunda pertenece a la necesaria diferenciación que separa, incluso manteniendo único el objeto de estudio, la antropología filosófica de las otras ciencias humanas. Esta distinción se encarna en una modalidad negativa y una positiva: la primera, aquella negativa, implica la consideración de la antropología filosófica como el único y auténtico saber relativo al hombre, con respecto a la imperfección y visión monodimensional que caracteriza todas las otras ciencias humanas (de ser así la antropología filosófica asumiría el papel de fundamento de las otras ciencias humanas); la segunda, aquella positiva, consiste en localizar la aportación llevada por las ciencias humanas para individuar el punto de articulación entre éstas y la antropología filosófica misma.

Vamos, entonces, a analizar de manera más profunda las dos cuestiones principales.

Primera cuestión:

El problema se esconde en la pregunta "qué es?". ¿En efecto, qué es antropología filosófica?

Si intentamos llegar a una definición a través de una elaboración conceptual que entienda dilucidar rápidamente la esencia de la disciplina, nos quedamos en el peligro de proponer, como solución, un cuadro sólo constituido de "jirones desatados", extraídos por el cuerpo de corrientes

filosóficas y elaboraciones sistemáticas que han recalcado el curso de la historia del pensamiento. A todo esto se suma el hecho de que la ciencia cree ser ella misma la formuladora de una auténtica antropología que da razón de lo humano en su totalidad. La antropología científica y la filosofía serían, pues, los dos puntos entre los cuales oscila el péndulo de la antropología filosófica. Si, en cambio, en el ámbito de las ciencias exactas generalmente existe una metodología aprobada, no ocurre lo mismo en el ámbito de la filosofía dónde parece no existir un concepto unívoco que defina dicho saber, que pueda caracterizar toda aquella producción definida por eso "filosófica."

El hecho es que hablar de antropología filosófica significa hablar de la filosofía del hombre. Esta última, en cambio, existe desde cuando existe la misma reflexión filosófica, mientras por antropología filosófica entendemos el modo de hacer filosofía del hombre a partir de Kant, pero sobre todo desde el momento en que las ciencias de la naturaleza han empezado a estudiar al ser humano, según sus propios métodos. Éstas creen poder dar una respuesta satisfactoria a la pregunta acerca del hombre, pero esto sólo sería posible en la medida en que el hombre se redujera a un único aspecto de su existencia. La consecuencia de esa posición no sería solo la disolución de la multiformidad de la existencia humana sino la disolución de la filosofía misma que, en cuanto pensamiento del hombre, quedaría reducida a expresión, más o menos válida, de una parte del ser en cuestión, casi "un género literario".

Mientras no tengamos una idea bastante clara de qué significa el término "filosófico", o bien de lo que caracteriza lo que es filosófico y lo que no lo es, nos acercamos siempre más a esta auto-disolución de la filosofía. El hecho de que la antropología filosófica se reconozca, aunque todavía no se encuentre una definición precisa de lo qué es lo "filosófico", como un saber al hombre que no es subordinado al de otras ciencias, naturales o humanas, muestra la posibilidad misma de lo filosófico como de un ámbito autónomo, aunque en continua articulación con las otras ciencias humanas. ¿Pues qué significa "hacer filosofía?" Para contestar a esta pregunta, podemos partir de un punto de vista fenomenológico preguntándonos qué hacen los que filosofan, y notamos que esta actividad consiste en devolver presente al *logos* y por medio del *logos* lo que aparece en el mundo, inclusive el *logos* mismo. Tal cuestión ya fue estudiada por Husserl y Fink cuando se refirieron al *transzendentaler Schein*, apariencia trascendental. Ahora, si como afirma la tradición griega, el filosofar nace de una maravilla (*thaumazein*) que nos lleva a interrogarnos, para salir de la ignorancia sobre lo que nos rodea y que nos constituye, también es cierto que tal movimiento se configura, como Ortega y Fink subrayaron, como ataque a la tradición. Ortega, en su *Prologo a la Historia de la Filosofía* de Emil Brehier, escribe: «para

que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer en la fe de sus padres».

Esta fractura no es algo que concierne sólo una determinada cultura o bien la cultura misma en general. El filósofo debe actuarla en el interior. Siempre Ortega: «todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació».

Aceptado eso, quedan tres preguntas a las que hace falta contestar para lograr una "definición mínima" de lo qué es filosofía:

- ¿Con respecto a cuáles problemas se da la actividad filosófica?
- ¿Qué instrumentos utiliza el filósofo para buscar la solución a sus problemas?
- ¿Qué fin, si hay, tiene esta actividad?

La respuesta a cada una de estas preguntas se puede dar solo a partir del hecho fundamental que la filosofía no quiere crear discursos particulares a partir de un dato histórico, sino un discurso universal, válido para todos. Eso hace que, en filosofía, no se trate nunca de resolver ningún problema cotidiano inmediato, sino de pensar al significado global de la vida. Lo que se convierte en problemático es el sistema global de referencias, el mundo y la vida en sí, porque como afirma Habermas, no deja de convencer esta o aquella razón sino «el tipo de fundamentos es lo que ya no convence, la clase de razones que se dan». Pero, tenemos que reconocer que el sistema de referencias puede ser lo que es sólo en cuanto nudo en el cual se entrecruzan todas las vidas humanas. Así que, todo sistema tiene que ser reconocido de manera “dialógica” o sea como conjunto de referencias compartidas, y por esto aceptadas de manera racional, por todos. Por el hecho de que el ejercicio de la razón se da como dialógico, entendemos que la filosofía tiene siempre que “estar en” comunidad. Nadie tiene la exclusividad del *logos*; es la comunidad la que da y recibe las razones; una razón no compartida carece del sustrato que le daría consistencia. Entonces, como afirma Javier San Martín, «la filosofía no es sino el recurso a la capacidad dialogal de la comunidad para dar respuesta a los interrogantes que los hombres se hacen en torno al sentido del mundo y de la vida humana». La filosofía nace "de" y "en" la comunidad y se queda en ella. Todo esto hace que el filósofo tiene que constituirse, como afirma Husserl, como un *uninteressierter Zuschauer*, un espectador desinteresado,

no porque esté ajeno del mundo sino porque no puede dar soluciones que pertenezcan al significado de la vida mientras está interesado en solucionar pequeños problemas cotidianos.

Desde lo que hemos dicho, podemos pensar a la filosofía más bien como a una actitud que se enfrenta negativamente a lo dado para buscar en ello la tensión que lo corroe y que pretende llevarlo hacia otros cumplimientos más reales que, por supuesto, tampoco apaciguarán al filósofo.

Como el verdadero sentido de la filosofía está en dar respuesta al problema de la vida humana, ya se nos clarifica como la antropología filosófica esté enraizada en el filosofar mismo. Aunque no haya existido una disciplina llamada de esta forma, no cabe duda que todo saber filosófico pertenece al hombre. Todo esto no significa que la filosofía misma se reduzca a la antropología, pero, si siempre hablamos de lo que pertenece al hombre, no podemos decir que no se de la posibilidad de una antropología de carácter filosófico. Por eso, lo nuevo no es tanto la antropología filosófica cuanto el campo desde el que se constituyen los conceptos para describir o comprender la realidad humana. Si, como afirma Landsberg, en la filosofía no hay asignaturas, sino modos de una problemática fundamental filosófica y unitaria, una interpretación del mundo no puede dejar de ser, a la vez, una interpretación del ser humano y viceversa.

Segunda cuestión:

Toda ciencia funciona como una teoría que selecciona, integra y explica hechos, según una orientación metodológica. La relación entre cada ciencia y su metodología es ambigua, en el sentido de que el paradigma metodológico por un lado precede y explica los hechos, por otro tiene que ser confirmado por ellos. En el caso del hombre, todas las ciencias que se dedican a él no pueden contar con un paradigma estrictamente científico porque la vida humana se articula de manera que no sólo las demostraciones científicas determinan el cambio de nuestras concepciones del hombre. Aquí, se puede decir que no hay *experimentum crucis* y el hecho de que en las ciencias humanas existan muchos paradigmas indica que en este ámbito los paradigmas no se refutan solo con los hechos, es decir que no hay hechos cruciales para invalidar un paradigma, porque ese modelo servirá normalmente para explicar otros hechos, lo cual significa que todos los modelos explican algo.

Todo esto nos podría llevar a pensar que una correcta antropología debería tener en cuenta todas las posibilidades. Esto sería la que algunos antropólogos definen como “antropología integral”. Desde luego la posibilidad de una completa visión del hombre resulta interesante y sobretodo fascinante, pero

a la vez el hecho de que varios paradigmas se cruzan y desarrollan en el tiempo, nos muestra como una antropología integral tendría que enfrentarse con el ineludible problema de la historicidad del hombre. Así que, la idea del hombre (entendida como "identidad histórica"), ya se pone como *escolio* fundamental para la posibilidad de cualquier antropología integral.

Además, ¿Una antropología integral sería siempre filosófica? Si entendemos la antropología filosófica como la base y el fundamento de todo saber del hombre, podría ser así. Pero, permanece la cuestión de la existencia de diferentes antropologías. Si, en cambio, concebimos la posibilidad de la antropología filosófica como articulación entre el saber estrictamente filosófico, las ciencias humanas y el aporte de las ciencias de la naturaleza, es posible acercarnos más a una idea de la antropología filosófica que tenga su dominio autónomo. La filosofía del hombre, entonces, tiene que situarse en el nivel de los ámbitos en los cuales los hechos que afectan al hombre tienen sentido, y pueden tener sentido para nosotros. El ser humano nunca termina de ser el conjunto de sus determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, pero, a la vez, es un proyecto a partir de lo que es, o sea es capaz de desmarcarse de lo que es, de ir más allá de la tradición. Y es éste el punto en que se enraíza la articulación positiva de la ciencia del hombre y de la filosofía del hombre. Si el objetivo de la ciencia es descubrir lo que es y como se articula, no cabe duda en el hecho de que hay ciencia porque el ser humano no se reduce a ser lo que es o, si lo hace hay que admitir que su ser consiste en el trascenderse a si mismo. La articulación de la cual he hablado, entonces, presenta la ciencias humanas no más como ciencias de lo inesencial, sino ciencias de los límites entre los cuales se mueve el hombre y que, por tanto, fundan y permiten su existencia. Quede claro, que la existencia humana no es sólo sus límites, sino éstos son los puntos en que ella se objetiva. Así que el lugar filosófico de la antropología es el encuentro y la articulación de estos límites según la modalidad de ser de aquel nudo de relaciones que es el hombre mismo. La filosofía del hombre, entonces, debe asumir esta realidad de modo que aquella antropología filosófica que no considere el valor de desvelamiento de la realidad humana que implican estas ciencias, creara un hombre abstracto. La otra cara de todo esto es que las mismas ciencias del hombre no pueden sino reconocerse como fundamentales a la antropología filosófica, pero no suficientes. Todo intento de la ciencia del hombre de disolver al ser humano no lleva sino al mismo ser del hombre o, por paradoja, al ser de su no ser.

Idea del hombre como expresión de su mismidad:

Hemos dicho que la historicidad constitutiva de la existencia humana, y por esto de la idea que el hombre se crea sobre sí mismo, se pone como *escolio* frente a la posibilidad de una comprensión antropológica integral y definitiva. «El hombre desde siempre ha creado imágenes para conocer, o mejor, para conocerse, en el conocimiento que nunca está completamente dado a sí mismo de manera definitiva, y con la certidumbre de tener que re-definirse continuamente, empujado por la necesidad de actuar, realizar, y completarse a sí mismo a través de la propia acción»¹. El hombre, entonces, así como su identidad, se encuentra en la condición de no poder considerar definitivo el sistema de relaciones al cual se refiere para vivir. Este sistema, como ya hemos subrayado, constituye al hombre mismo, que se descubre, entonces, como mero nudo de relaciones jugadas en el pasado, presente y futuro. Como afirma Heidegger, el hombre es *pro-iectum*, echado en cada momento desde su misma existencia actual hacia su existencia futura. ¿Intentar buscar una *sub-stancia* que pueda sustraerse a este movimiento constituyendo la auténtica identidad humana es nuestra única posibilidad de individuar una definición del ser humano? Frente a la evidencia de la temporalidad constituyente nuestra misma existencia, Eduardo Nicol critica la posibilidad de regresar a la idea del sujeto como *subiectum* porque no hay nada que *sub-sista*, o sea se quede inmutable por debajo de la acción del sujeto. Este último, además, nunca se da en soledad, sino siempre en relación a lo que el mismo Nicol llama el “trans-subjetivo”, dentro de aquella relación fundamental que es la situación vital.

Regresar al *subiectum* sería caer otra vez víctimas de la que, en *Historicismo y existencialismo*, el mismo Nicol define como "patología del tiempo", o sea una concepción del tiempo entendido como "deficiencia de ser". El problema, para Nicol, se pone en el nivel de un *saber del hombre* que es saber fundamental en dos sentidos: como saber del hombre que es el sólo capaz del saber; como saber a través del cual tiene que pasar cada otro tipo de saber (articulación positiva entre antropología filosófica y otras ciencias humanas). El problema, entonces, es filosófico y, a la vez, antropológico. La posible solución propuesta por Eduardo Nicol es la de asumir la evidencia de nuestra "condición histórica" como dato inicial, y a partir de ahí, desarrollar una idea del hombre. La categoría que introduce, en este caso, nuestro pensador y que substituye la de "identidad", es la de "mismidad". No más el idéntico, estático, sino sólo el mismo. Lo que permite al hombre de re-conocerse en el tiempo en el cual se desarrolla toda su vida, y, así, de conocerse, en el tiempo histórico, de manera siempre mejor,

¹ M. T. Pansera, *Antropología filosófica*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 3.

es su mismidad. El sujeto, el yo, según Nicol, se da de manera integral en todas sus experiencias, en todas sus acciones, y sólo esto le permite no fragmentarse. En todas sus acciones se encuentran el pasado de su condición inicial y el futuro de su trascenderse continuamente: la acción misma es su presente.

La *mismidad* indica que el sujeto se conoce y re-conoce no a partir de una dimensión estática a la que siempre se refiere a lo largo de su vida, sino que la posibilidad de "identificarse" está enraizada justo en su dinamismo existencial. El sujeto no sólo actúa sino se configura como la misma acción. El yo del hombre se manifiesta a sí mismo a través de sus cambios: «el sujeto temporal es el *mismo*, pero su mismidad se le revela justamente en la vivencia o experiencia de la novedad»². El sujeto, entonces, tiene que desarrollarse en el tiempo porque el tiempo es el tejido que lo constituye: «*el yo es temporal y no idéntico*»³. En la mismidad de cada hombre se realiza la integración de pasado, presente y futuro y, así, la estructura temporal y dinámica del sujeto. En cada acción está incluido el pasado como recuerdo y posibilidad de inicio para cada acción presente que, en cuanto acción, lleva el actor a una dimensión de futuro previsto o menos. Este futuro hace que el hombre se "presente" siempre y sólo como presencia. El sujeto siempre está presente a sí mismo en todas sus acciones y, contrariamente a cuanto afirmaba San Agustín en sus *Confesiones*, para Nicol sólo el presente, en el cual se re-funden siempre pasado y futuro como encuentro generador del presente mismo, es la dimensión temporal estable: «nosotros vivimos de hecho nuestro presente como algo temporal y no instantáneo, como un proceso en el que se temporaliza nuestro ahora. Y esta temporalidad se cualifica con la referencias que efectuamos, cuando *estamos haciendo* algo, hacia el principio y hacia el término de nuestro hacer – *antes y después* inmediatos o próximos -, y hacia todo lo que hemos hecho o proyectamos hacer en relación con lo que estamos haciendo»⁴.

Hemos hablado de re-fundición porque este encuentro y fusión de pasado y futuro en el presente (y generador del presente que siempre somos como acción), ocurre continuamente y por esto es una continua fusión y re-fusión de nuestro tiempo. Este hecho de ser acción significa que nuestro ser es siempre presencia actual, movimiento en el tiempo que nos define y delimita. Esta delimitación no tiene sólo un carácter individual sino sobre-individual, comunitario. El hecho de ser mismidad, y por lo tanto refundición de las dimensiones temporales, y por esto acción, hace que nuestra existencia sea integralmente relación. Esta relación se juega en el interior de nosotros mismos y, a la vez, en el exterior, a través de la comunicación con los otros hombres. La comunidad de los hombres, entonces se

² PSV, p. 43

³ *Ibidem*.

⁴ PSV, p. 73.

configurará como constituida por seres temporales en relación y, por esto, como una comunidad que en la acción encuentra su realidad pero también la razón de sus cambios. De tal manera, si el individuo puede hacerse una idea de sí mismo a través de su historia personal, la comunidad de los hombres llega a una idea del hombre en general a través de su propio desarrollo histórico.

Hay historia porque el hombre es histórico, pero esto significa que no es posible encontrar una definición del hombre que no sea condicionada por las relaciones históricas que la determinan. Así que, afirma Nicol, sólo nos queda la posibilidad de delinear una historia de las definiciones del hombre, como se ha ido desarrollando y actualizando en las diferentes épocas. El hecho de que cada época delinea una actualización del hombre diferente, nos permite diferenciar las épocas mismas. Esto porque estamos interesados en diferenciar las condiciones humanas pasadas con respecto a nuestra condición actual.

La mismidad, entonces, se configura como la posibilidad de entender nuestro desarrollo desde el punto de vista individual y comunitario, y al mismo tiempo de ofrecer a la antropología filosófica una lectura del hombre que sea más completa y que no considere más la historia como *escolio* contra el cual cada barco de la ciencia tiene que parar su camino, sino como momento fundamental que no se puede olvidar sin correr el riesgo de olvidar la misma condición humana. La condición histórica de la existencia humana es lo que permite la modalidad de relación positiva entre una posible filosofía del hombre y las ciencias humanas. Por esto, la mismidad, como posibilidad de comprender históricamente, pero a través de una conceptualización estable, la condición existencial del hombre, y con eso de la misma sociedad humana, se delinea como la categoría fundamental, y por lo tanto indispensable, de toda antropología filosófica. La idea del hombre, punto de partida y de llegada de la antropología filosófica, se genera a partir de la actuación del propio yo según las relaciones comunitarias que lo constituyen. Cada idea del hombre, de hecho, no puede prescindir de la actualización consciente del hombre en la época en que vive, o sea de nuestra propia mismidad, aunque sea época de crisis.