

CRISTÓBAL HOLZAPFEL: *Ser-humano (cartografía antropológica)*. Edita Revista Observaciones Filosóficas, Universidad de Chile.

Alejandro Escudero

Cristóbal Holzapfel, con este libro, nos ha entregado un interesante y complejo ensayo de antropología filosófica. Esta peculiar y escurridiza «disciplina» gira una y otra vez en torno a una sola pregunta: «¿qué es el hombre?» Ahora bien, en el pórtico mismo de la antropología —antes de arriesgar cualquier respuesta— se suscita ya un enorme dilema, una duda gigante. ¿Es el «hombre» un ente susceptible de una «definición esencial»? ¿cabe aquél en el marco cerrado de un «concepto»? ¿hay, en definitiva, algo así como una «esencia humana» (una identidad permanente, necesaria y universal)? Una importante porción de la relevancia de este libro se cifra, a mi entender, en que Holzapfel responde negativamente a estas preguntas. Imprime así un giro o vuelco en lo que suele ser habitual en la mayor parte de las antropologías filosóficas (enzarzadas estérilmente en una pelea en torno a la fijación de la «esencia de lo humano»). Pero esta crucial renuncia ¿significa o implica que la antropología filosófica se quede, a las primeras de cambio, «sin tema»? En absoluto: bien lo prueba el conjunto de este ensayo. El autor asume que el desafío se concentra, en adelante, en entender de otro modo —desde otras coordenadas, sin dar por descontado un «compromiso esencialista»— el «es» que articula la pregunta principal de esta «disciplina» («¿qué es el hombre?»). En primer lugar nos detendremos aquí: veremos qué sostiene Holzapfel sobre la tan traída y llevada «esencia humana» pues su nítida apuesta —sostenida con rigor y vigor— es mostrar que sólo negándola la antropología filosófica gana, precisamente, un concreto «campo temático» sobre el que indagar.

En la página 89, por ejemplo, formula con nitidez lo que acabamos de decir: «El hombre carece propiamente de una sustancia o naturaleza». Pero, ¿por qué, en base a qué, estamos legitimados a sostener algo así? Todo se juega —en el arranque mismo— a una carta: la carta de la «*posibilidad*»; una difícil noción que debe ser pensada ahora fuera del asfixiante marco del «esencialismo metafísico» —según el cual lo primero es siempre la «necesidad»-. Escribe Holzapfel: «... con el ser humano como posibilidad ... asistimos a una deci-

«dida de-sustancialización, de-subjetivación o desfondamiento del ser humano: somos posibilidad, no hay propiamente, por lo tanto, una sustancia o naturaleza humana» (página 161)¹.

La antropología filosófica que en adelante debe ser desarrollada —y a la que este libro contribuye con empuje y decisión— se compromete, pues, en seguir hasta el final y en todos sus recovecos la pista siguiente: carecemos de «esencia» principalmente porque nuestro «ser» está radicalmente sostenido y atravesado por la «posibilidad». Al humano existir en cada caso «le va su ser», su vivir —acaciendo entre el nacer y el morir de cada cual— se concentra y se tensa en medio de un «tener que ser» o un «haber de ser»; es esto, nada menos, lo que significa y lo que, en su raíz, implica el originario «*poder-ser*» del existir: enfrentarse constantemente con unas posibilidades que siendo «más» —las de cada cual— no provienen —a pesar de que me conciernen por entero— sin embargo de mí (pero tampoco, conviene insistir en esto desde el principio, de un ente que sea más ente que yo —sea Dios o sea el Diablo-)².

El intrínseco «*poder-ser*» que circunda y ensarta al humano vivir implica al menos dos cosas —ambas, reunidas, remiten a una tercera en la que se localiza una pista gracias a la cual se desarrollará un buen tramo de la investigación de la antropología filosófica-: el existir es una radical «apertura» y es un incancelable «enigma». A estos dos parámetros constitutivos del *poder-ser* dedica Holzapfel jugosas páginas. Y precisamente por ser a la vez «apertura» y «enigma» —nos

¹ En otros textos añade: «Si nuestro ser es, como hemos dicho, posibilidad, esto quiere decir no solamente que no somos algo meramente dado y pre-determinado sino que no hay propiamente una «sustancia» o «naturaleza» humana», página 145; «Si no hay en rigor una naturaleza o sustancia humana, y nuestro ser es esencialmente posibilidad, encontramos en esto una incomparablemente fuerte relación contestataria con todas las concepciones antropológicas anteriores. En ellas siempre estuvo en juego concebir al hombre de acuerdo a algo dado en él, que lo distingue de los demás entes: una capacidad, una facultad, alguna marca diferenciadora. Teniendo en cuenta este trasfondo histórico-filosófico, cabe decir que con la concepción del ser humano como posibilidad y proyección se inaugura una nueva era en las concepciones antropológicas. Ya nada de lo que sigue en ellas puede ser indiferente respecto a esta concepción. Mas, como suele suceder, pese a que esta concepción ya está claramente formulada en la primera mitad del siglo XX, en lo que se refiere a los tiempos de la filosofía, estamos todavía demasiado inmersos en esa concepción como para dimensionarla en su perspectiva filosófica actual y futura », página 146.

² ¿De dónde provienen, pues, en última instancia, las «posibilidades» en las que se juega eso que soy o eso que somos? De «algo» que no es nada ente, que es diferente de todo lo óntico.

topamos aquí con el tercer elemento recién mencionado— la existencia humana resulta marcada por un ingrediente crucial: «Es propia del ser humano la comprensión, y ésta puede ser no solamente del mundo, de los otros, sino también de nosotros mismos, esto es, *auto-comprensión*» (pg. 13). En razón del *a priori* del comprenderse —esto es: en el seno de la autocomprensión— los seres humanos ganan tanto una «instalación en el mundo» como una «orientación mundana». Es ella, pues, la que proporciona la pista decisiva que a partir de este momento perseguirá la antropología filosófica, por eso escribe Holzapfel: «A partir de esta auto-comprensión se explica el camino que emprenderemos, ya que las concepciones antropológicas a examinar en lo que sigue pueden verse en cada caso como el resultado de la mencionada auto-comprensión» (pg. 13). El meollo de asunto es este: la autocomprensión implica que esté —haya estado o estará— en vigor, en marcha, una u otra, tal o cual, «concepción antropológica»; dice Holzapfel: «Las mencionadas concepciones antropológicas corresponden en primer lugar no a modos como la filosofía concibe al ser humano, sino a modos como el propio ser humano se entiende a sí mismo, y ello sucede a través de la filosofía» (pg. 22)³. A la pregunta ¿por qué cada autocomprensión está a priori encauzada desde una «concepción antropológica»? responde Holzapfel: «... el hombre necesita al mismo tiempo de una autocomprensión, necesita definirse a sí mismo en alguna forma y de acuerdo con alguna determinación ... a partir de esto se explica la historia de las concepciones antropológicas» (pg. 122). En efecto: una cosa es que los humanos en su existir o en su vivir «carezcan de esencia» y otra que naveguen en la más absoluta de las indeterminaciones, ¿qué colma el vacío o el hiato entre lo uno y lo otro? Precisamente la autocomprensión en tanto que se resuelve una y otra vez, cada vez, en una «concepción antropológica» vinculante, obligatoria. Sucede, pues, que cada concepción antropológica define o determina *un modo de ser hombre del hombre*, esto es: un «tipo» o un «modelo» de «humanidad». Leemos en la página 23: «... las concepciones antropológicas que, como ya adelantamos, corresponde verlas no en relación con su mera formulación abstracta, sino en relación con su realización efectiva, se traducen en la constitución de una «tipología humana filosófica»⁴. Cada una de las con-

³ En este punto, y al respecto, cabe preguntar: «¿es el hombre tal o cual porque se entiende de esa manera o se entiende así porque es de tal o cual manera?» Una buena clave para intentar resolver esta difícil cuestión se encuentra, nos parece, en reconocer que ambos lados del dilema expresan algo correcto, pero el asunto merece ser estudiado más a fondo.

⁴ En la página 24 añade, complementado esto: «Al mismo tiempo, podemos ver en las con

cepciones antropológicas es, y esto merece subrayarse, una «*respuesta*» a la pregunta «¿qué es el hombre?», escribe el autor: «Es patente que toda concepción antropológica constituye a la vez una respuesta respecto del sentido existencial y también respecto a una pareja concepción del ser. Las concepciones del ser humano nos permiten advertir que la antropología filosófica (como una de las disciplinas de la filosofía) está intrínsecamente unida a la metafísica ... En mayor o menos grado, la correlación entre hombre, sentido y ser se va evidenciando a propósito de cada concepción antropológica» (pg. 24); a esto añade una consideración que destapa un asunto relevante —sobre el que llevamos pronunciándonos en el fondo desde el comienzo de esta reseña y sobre el que se erige a cada paso el libro que comentamos—: «... si en cada concepción antropológica encontramos respuestas respecto a lo que somos, de cuál sería nuestro sentido de la existencia y del ser de la plenitud, advirtamos el papel singular que le cabe a toda respuesta, en que sucede que lo preguntado es cerrado, ya no es más propiamente visto. Toda respuesta es, desde esta perspectiva, un arma de doble filo. La pregunta por el hombre como su afín pregunta por el sentido quedan atrapadas en cada respuesta, y entonces esto no permite que ni una ni otra afloren propiamente. Las respuestas mantienen a estas preguntas en un estado latente como la bella durmiente» (pg. 26). Lo peculiar de la respuesta es, una y otra vez, pretender clausurar (anular, despachar definitivamente, etc.) la propia pregunta, por

cepciones antropológicas en cierto modo rostros o máscaras que va adoptando la figura de lo humano. Y significativamente la historia de la humanidad se va configurando, como ya dijimos, en la medida en que estas máscaras van cayendo una tras otra. Queremos enfatizar con ello nuevamente la tensión entre permanencia e historicidad, ya que aquí lo permanente es el «ser» de lo humano, alojado en una enigmaticidad insuperable, y las máscaras de lo humano son las que van marcando y definiendo épocas. Mas en cada época, y por estar siempre sumidos, hundidos en ella, no alcanzamos a saber, no podemos tomar conciencia de la máscara, o, si se quiere creemos que ese rostro o máscara que tenemos es el definitivo. Lo permanente es que somos ser-humano y lo variable e histórico es el guión que como seres humanos vamos haciendo nuestro y realizando». Que entre «ser» y «humano» se sitúe en el título del libro un «guión» remite a la idea expuesta en la última frase citada: ser humano es ser un «guión», ese en el cual se entrecruzan unas determinadas posibilidades y un concreto modo de ser inscrito en una autocomprensión que incluye una «concepción antropológica» de vigencia epocal. A mi entender la cuestión de la «permanencia» puede ser encarada fructíferamente, tal vez, a partir de una teoría de la «forma»: aunque no haya una «esencia humana» sí hay una «forma de lo humano» (o, más precisamente, una dimensión «formal» de lo humano); ¿qué significa esto? En primera instancia lo siguiente: el ser-humano es un ingrediente «tranhistórico» de las condiciones de posibilidad de la comprensión de los fenómenos desarrollada en los distintos ámbitos del saber (y esa forma permanente se despliega, a su vez, según concretas y precisas «figuras epocales»).

esta razón cada una de las múltiples concepciones antropológicas —sustentadas en una autocomprensión— ha creído o ha pretendido —con más o menos virulencia— «reflejar» o «encarnar» la «esencia» misma de lo humano. Aquí se localiza uno de los cometidos y de las encomiendas de una antropología filosófica desarrollada fuera de cualquier clase de «compromiso esencialista»: mantener vivo el fondo enigmático de la pregunta por el hombre poniendo fuera de juego cualquier expresión de la desmesurada pretensión de zanjarla definitivamente. Esta pregunta, cuando toca, debe ser replanteada, relanzada, revisada —y también, desde luego, «respondida».

La indicación que cabe extraer del conjunto de lo expuesto —gracias a la cual la indagación de la antropología filosófica recibe un primer cometido concreto— puede formularse así: en *cada una* de las *épocas del mundo* —fruto maduro de la «apertura histórica»⁵— *impera de antemano* al menos una «concepción antropológica» (entreverada con una autocomprensión)⁶. En definitiva: «las concepciones antropológicas ... marcan la historia de la humanidad ... cada concepción del hombre se impone desde una época para marcar el rumbo de la historia ...» (pg. 32). ¿Qué tarea —a la vez «histórica» y «sistemática»— se dibuja aquí para la antropología filosófica? La misión de emprender una «... indagación de los modos como el hombre se ha concebido históricamente» (pg. 48). A esta compleja ocupación se dedica una porción bien significativa del libro de Holzappel; el autor, así, estudia con detalle cuatro grandes épocas del mundo centrándose en poner de relieve —de acuerdo con la orientación propia del ensayo— las «concepciones antropológicas» que corresponden a cada una de ellas. En primer lugar trae a colación el modo de ser el «hombre religioso» de la prehistoria; a continuación expone la concepción del hombre propia del mundo clásico grecolatino, en la que éste gravita por entero en torno a la «razón», al «lógos» (un «lógos cósmico», el propio de una era «cosmocéntrica»). En la Edad Media, tal y como se registra aquí, el hombre comparece concebido primordialmente como peregrino hacia Dios. Por último, en el mundo de la modernidad —con el paso del teocentrismo al antropocentrismo— el hombre se concibe como

⁵ Apertura histórica resultante de un envío de ser propio de su recurrente acontecer.

⁶ Sobre este punto se pronuncia Gilles Deleuze en los siguientes términos: «Hay muchas razones que impiden hablar de un retorno al sujeto: los procesos de subjetivación varían según las épocas, y tienen lugar de acuerdo con reglas muy distintas», *Conversaciones*, ed. Pre-textos, 1995, pg. 160.

Sujeto, como fundamento del mundo, como su centro gravitatorio, su alfa y su omega; esta última concepción —en buena medida aún hoy vigente, aún hoy determinante— se ha desarrollado según un rico conjunto de variantes que son estudiadas una por una (acudiendo a Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Jaspers, etc.). Complementando esta ya de por sí exhaustiva cartografía del mapa constituido por el Sujeto moderno Holzapfel realiza una cala en el abigarrado panorama de la antropología filosófica del siglo XX, así se refiere —con breves y certeros apuntes— a Víctor Frankl, Eugen Fink, Johan Huizinga y Roger Caillois, Arnold Gehlen, Max Scheler y Ernst Cassirer. De este repaso se deduce que aún está pendiente una seria y profunda discusión —en la filosofía de nuestro tiempo— sobre cuál sea el preciso estatuto de la antropología filosófica, ya Martin Heidegger, en 1929, formulaba el asunto aquí en liza en los certeros siguientes términos: «Así pues la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia básica de la posición actual que el hombre ocupa respecto a sí mismo y la totalidad de lo óntico. De acuerdo con esta posición básica nada es conocido y entendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general. En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y la facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual. Pero ¿no serán precisamente la amplitud y la incertidumbre con que se plantean las preguntas antropológicas una garantía para hacer surgir una antropología filosófica y dar una fuerza especial a tales esfuerzos? ¿No se ha ganado, con la idea de una antropología filosófica, la disciplina en la que ha de concentrarse toda la filosofía?» (*Kant y el problema de la metafísica*, ed. FCE, pg. 177). ¿Será la antropología filosófica la auténtica «filosofía primera»? ¿Tendrá razón Kant al sostener que todas las preguntas que atraviesan el campo filosófico deben reconducirse, para encontrar una respuesta fundamentada, a la pregunta por el hombre? Si se responde afirmativamente —por ejemplo argumentando que para el hombre lo primero y principal es su propia autocomprensión— es obvio que se ratifica lo que ha sostenido la moderna metafísica del Sujeto; si se dice, en cambio, que no, que la antropología filosófica —por importante que sea— no es por sí sola la «filosofía

primera» queda aún pendiente la aludida cuestión: precisar, aclarar, cuál es un ubicación en el conjunto de la filosofía.

Encaminémonos si no a responder al menos a plantear la cuestión anterior. ¿En qué punto estamos hoy? En la conjunción —en la convergencia— de un apogeo del Sujeto humano y una severa y grave crisis epocal. La modernidad inició su andadura con la ubicación del hombre en el *centro* del mundo; esta ubicación tuvo consecuencias revolucionarias en los más variados campos del saber —la ciencia y la técnica, la moral y la política, la religión y el arte—, unas consecuencias justificadas o legitimadas por su efecto «emancipador». Pero hoy, siglos después, vemos que esa «liberación» se ha tornado en una nueva y férrea «esclavitud», las promesas de un mundo mejor, una por una, se han vuelto auténticas amenazas portadoras de lo peor: la barbarie planetaria del nihilismo destructor. Holzapfel establece al respecto un nexo intrínseco entre el auge del Sujeto y la crisis que hoy atenaza al mundo moderno, por ejemplo cuando muestra que un aspecto de lo que ambiguamente se designa con el término «postmodernidad» se enraíza en el profundo descrédito de «... las estrategias del sujeto moderno en su afán de definir, controlar y dominar la realidad y el mundo ...» (pg. 159). Desde luego la crisis posee dos caras: una negativa —la más visible y la más peligrosa— y otra positiva, pues una crisis no es, en el fondo, otra cosa que una oportunidad de cambio (si este madura en tal o cual dirección, o si no madura en absoluto dando paso a un estancamiento devastador es lo que está por decidirse). ¿Qué sostiene la antropología filosófica que propugna Holzapfel? Que una parte de este cambio consiste en que cristalice una concepción antropológica *distinta* a la que ha estado vigente en el mundo moderno; el ser-humano debe, pues, asumir y asimilar un «guión» diferente, ¿cómo? Para empezar *renunciando a ser* —o sea, a comprenderse como— *el Sujeto*: el fundamento del mundo, su centro, su alfa y omega. ¿Por dónde comenzar? Aceptando con todas sus consecuencias e implicaciones que no sólo no nos circunscribe ninguna «esencia» sino que ésta no nos impele inexorablemente —como un «imperativo de la razón»— a considerarnos el centro de todo: «Dentro de nuestras concepciones antropológicas la desustancialización del hombre ... es decisiva, ya que no podemos propiamente asumir lo que es ser-humano si no es a partir de ella, que supone a la vez un *desfondamiento* del sujeto» (pg. 162). Toca ahora, entre otras cosas, relanzar la pregunta «¿qué es el hombre?» buscando para ella una nueva respuesta «a la altura de los tiempos». Cuál sea la respuesta a la vez oportuna y acertada es profundamente incierto —estamos en liza respecto a ella, abrumados por su

desafío— pero lo cierto es que ella constituye *uno* de los nudos gordianos de la crisis presente. La antropología filosófica —nos recuerda y recalca Holzapfel— está llamada, como mínimo, por un lado, a reconocer que vamos en pos de otra concepción del ser humano, y, por otro lado, a intentar precisar —aunque sea confusamente aún— qué concepción se está abriendo camino, emergiendo borrosamente desde las brumas del porvenir⁷; la antropología filosófica, por lo tanto, no está sólo concernida por una pregunta retrospectiva —respondida aquí a través de una historia sistemática de las concepciones antropológicas que han despuntado en las distintas épocas del mundo— sino que también se inquieta ante una crucial *pregunta prospectiva* —una pregunta más difícil, pero no por ello menos necesitada de respuesta. ¿Qué encontramos sobre esto en el libro de Cristóbal Holzapfel? Por ejemplo la siguiente consideración: «... el ser-humano consciente, porque asume que ser humano equivale a un guión, continúa con el proceso de de-subjetualización que comenzó con el ser humano como posibilidad y proyección y continuó con el ser humano en su estado actual, sumido en su fragilidad. Pero, como toda la cercanía que hay entre el ser humano frágil y el ser-humano consciente, hay a la par una diferencia crucial y en la que nos va el ser: es precisamente una toma de conciencia radical de nuestra co-pertenencia al ser, al cosmos, al entorno, juntos a los otros seres humanos, lo que nos puede salvar. Como concluye Heidegger *La pregunta por la técnica*, citando a Hölderlin, «Donde está el peligro, ahí crece también lo salvador». Se trata —si interpretamos esto a nuestro modo— del tránsito del ser humano frágil al ser-humano consciente. Esto lo decimos en el sentido de que en buena medida lo que fragiliza al ser humano de nuestra época es habitar en la era de la técnica, y agreguemos, del imperio y la imposición de la técnica y de la economía. Cada una de ellas opera aisladamente, se auto-justifica y se auto-nutre de sus logros descomunales. Por un lado, la economía de mercado carece de un claro proyecto social, y del otro lado, la técnica carece de un proyecto ecológico. Pues bien, sólo puede haber un nuevo proyecto social y ecológico que se impone y que revierta la situación en que nos encontramos en la medida en que haya un radical cambio de conciencia y que

⁷ «Pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual, acerca de lo que emerge, de lo nuevo, lo que se está formando. La historia no es experimentación, ella representa únicamente el conjunto de las condiciones prácticamente restrictivas que permiten experimentar algo que escapa a la historia. Sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica sino filosófica», G. Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., pg. 171.

de lugar a una nueva conciencia, que sea tanto humanitaria como ecológica. Mas esta nueva conciencia es únicamente posible hasta tanto y cuando se asume cabalmente en lo que es, y ella es tanto apertura como orientación. La cuestión es entonces que a partir de la apertura a la plenitud del ser, al ser de los otros como del entorno, surga una nueva orientación, que se traduzca en un nuevo modo de habitar el mundo» (pg. 170). Puesto que el Sujeto moderno —eso que aún, en parte somos— ha impuesto —como condición indispensable para lograr su predominio sobre el mundo y la naturaleza— la «separación» (véanse, por ejemplo, las páginas 106 y 112) hoy se adivina la pertinencia de perseguir una nueva «*integración*». Una elaboración en el plano filosófico del tránsito de la separación a la integración —esbozado en la página 148— puede ser la siguiente: una vez se reconoce que el centro de la filosofía lo constituye la «cuestión del *ser*» y que éste, ante todo, «interpela» y «reclama»; el ser humano, a partir de aquí se define como el que co-responde a esa «invocación», con ello su encomienda propia se torna, pues, en cuidar, guardar, dejar-ser⁸, etc. Salta a la palestra, así, una formidable renuncia —gozosa por un lado, pero también dolorosa por otro, pues hiera el narcisismo del hombre, autoproclamado monarca absoluto, y dispuesto por ello a defender su trono con uñas y dientes, cueste lo que cueste y caiga quien caiga—. ¿Seremos capaces de renunciar a la posición de Sujeto, al papel de fundamento, a la creencia de que somos el centro del mundo y el alfa y el omega del universo? De todas estas graves y decisivas cuestiones —nada menos— se nos habla en este libro, ágil, ameno, y, como bien se ve por lo que hemos expuesto, volcado con pulso firme en problemáticas tan complejas como candentes.

(Este libro puede descargarse gratuitamente en la página web: www.cristobalhozapfel.cl)

⁸ En la «Carta sobre el humanismo» escribe Heidegger: «El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser», en *Hitos*, ed. Alianza, pg. 281.

