

junto de datos e hipótesis acerca de la evolución humana que tiene cosas que decir a los antropólogos filósofos que quieran tener una visión actualizada de ella. Lo peor, el título. No porque no sea sugerente, que lo es, sino porque da a entender que se trata de una obra monográfica sobre los neandertales, acerca de su morfología, de sus formas de vida individual y social, de su capacidad simbólica y el entorno ecológico en el que se encontraban así como sobre las causas de su extinción. Y no es que esos temas no se aborden, pero se incluyen en un panorama más amplio que a veces hace olvidar lo que, ingenuamente, uno creía que era el tema principal del libro y, por lo tanto, el motivo por el que lo compró. Quizás también desespera la gran cantidad de suposiciones y de hipótesis sin confirmar que nos ofrece la paleoantropología, pero ante eso sólo cabe armarse de paciencia y esperar lo muchísimo que tiene que ofrecernos esta ciencia y libros como éste que la presenten con rigor a los no especialistas.

Como *La especie elegida*, creo que esta obra es de útil lectura para los antropólogos filósofos que quieran conocer por boca de los profesionales de otras ramas de la antropología cuáles son los datos que las ciencias categoriales han obtenido hasta el momento actual del difícil análisis de la naturaleza material del hombre y de la probable vida social en los orígenes del ser humano.

Francisco Rodríguez Valls

Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros: Urdimbre solidaria y responsable*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1999. 516 páginas, 22 x 15, rústica.

Carlos Beorlegui es catedrático de Antropología filosófica en la Universidad de Deusto y profesor invitado de la UCA «José Simeón Cañas» de El Salvador. Autor de varios libros sobre antropología filosófica, consigue dos objetivos en éste que reseñamos: ofrecer una fundamentación epistemológica de la antropología filosófica y un recorrido histórico de la disciplina centrado en la época que la ha visto nacer con sus pretensiones contemporáneas, es decir, el siglo XX. Para ello divide el

libro en una introducción, siete capítulos y una bibliografía general.

En la introducción (pp. 13-21) plantea la crisis de identidad del ser humano y de la antropología filosófica. Por ello se afirma la necesidad que tiene el hombre de que se llegue a definir suficientemente su ser y, por su parte, la antropología filosófica de que se le asigne un sitio claro entre los diversos saberes antropológicos, precisamente como respuesta a la pregunta esencial sobre el hombre que caracteriza a la primera cuestión. Y sobre esa respuesta se establece una base de comprensión de lo humano, base que compone el subtítulo del libro: *Nosotros: Urdimbre solidaria y responsable*. Como puede apreciarse, esos dos problemas —el de la esencia humana y el del estatuto de la antropología— forman un conjunto de cuestiones que son complementarias pero que el autor considera que merecen un tratamiento detenido por separado. Por ello plantea su proyecto de trabajo en dos volúmenes, uno sobre la antropología filosófica y otro sobre las diferentes facetas de la realidad humana. El presente volumen aborda la primera etapa de ese proyecto. Sobre su estructura dice el propio autor: «El contenido de este volumen primero lo hemos estructurado en siete capítulos. En los dos primeros, tratamos de afrontar la radical problematización de lo humano y sus repercusiones en la configuración de la Antropología filosófica como disciplina del saber y en la idea del hombre como objeto de la Antropología; en los tres siguientes nos ocupamos de dilucidar la estructura de la Antropología filosófica, presentando su relación y demarcación respecto de las demás antropologías, así como examinando su especial estatuto epistemológico y crítico-ideológico; y los dos últimos capítulos se dedican a presentar los orígenes históricos de la disciplina y la situación en la que se encuentra en la actualidad» (p. 18). Ahora tendremos posibilidad de pasar revista a cada una de esas divisiones.

El primer capítulo (pp. 23-56), titulado «La Antropología en búsqueda de su identidad», considera que la tarea prioritaria de la Antropología filosófica es delimitar su propio ámbito de reflexión y su enfoque específico. Su lugar de reflexión se constituye en la pregunta acerca del ser del hombre, acerca de su sentido. Pero esto implica un doble campo de

dificultades: la condición dialéctica del hombre y el hecho de que el sujeto de reflexión sea al mismo tiempo el objeto de la misma. Lo primero da lugar a reflexionar sobre las estructuras básicas del ser humano: establecer qué es aquello del hombre de lo que tiene que ocuparse la ciencia y qué —si es que algo hay— de lo que tiene que ocuparse la filosofía, la facticidad del hombre y todo aquello que se escapa de lo fáctico, la dialéctica entre lo singular y lo universal del ser humano, etc. Lo segundo se plantea de la siguiente forma: ¿puede el ser humano aprehenderse completa y objetivamente a sí mismo si, realmente, es juez y parte en el proceso de conocimiento? Todo ello lleva a establecer la dificultad del objeto de la Antropología ya que, como se dice en este capítulo, el hombre además de ser tema de especulación es —especialmente— problema.

El segundo capítulo (pp. 57-112), titulado «Las ciencias humanas y las antropologías», aborda específicamente el estatuto científico de la Antropología filosófica como disciplina del saber dentro del campo general de la Antropología ¿Es la Antropología una disciplina científico-categorial?, ¿es filosófica?, ¿es una síntesis dialéctica de ciencia categorial y de filosofía? Para ello, Beorlegui establece un plan de trabajo en el que analiza los conceptos de ciencia y de filosofía y de los diferentes saberes que se aglutinan en torno a esos dos conceptos. Sobre el primero es de destacar su método empírico —que configura tanto a las ciencias naturales como a las ciencias humanas—, pero también hay que aclarar la parcialidad del conocimiento que nos ofrece y que tan de manifiesto se ha puesto durante el siglo XX en lo que se ha llamado la «crisis de las ciencias europeas». Y es que el dato debe ser interpretado y la interpretación supera el ámbito de lo fáctico. Por otro lado, tenemos el método puramente especulativo que caracteriza a la «filosofía del hombre» y que tantos campos puede abrir como pionero, pero también —es de constatar— a qué locuras puede hacer llegar. La discusión se sitúa en los términos en los que se distinguen los objetos de las ciencias humanas —comprender, *Verstehen*— de las ciencias naturales —explicar, *Erklären*—. El libro hace un análisis sucinto pero completo de las diversas fases por las que ha atravesado esa discusión con la pretensión de legi-

timar una visión «comprensiva» y filosófica del ser humano.

El tercer capítulo (pp. 113-214), titulado «Diversidad de saberes antropológicos. Demarcación entre Antropología filosófica, filosofía del hombre y antropologías científicas», trata de mostrar la pluralidad de las antropologías y del orden que se puede establecer entre ellas con el objetivo de hallar una Antropología unitaria. Se parte de una visión en la que existen tres áreas antropológicas claramente diferenciadas: las científicas-empíricas, la filosofía del hombre-especulativa y la antropología filosófica, síntesis dialéctica entre las otras dos. La Antropología filosófica, en cuanto filosofía, aportaría fundamentación y sentido a los datos científicos, mientras que las ciencias del hombre aportarían concreción y ligazón a lo real a la reflexión de la filosofía. El capítulo, su mayor parte se dedica a ello, ofrece un interesante análisis tanto de la historia de la filosofía del hombre como, sobre todo ya que en es mucho más rico en detalles, de las antropologías científicas ya sea en su versión físico-biológica o en su versión socio-cultural. El hecho de que se ocupe de esas ciencias con conocimiento de causa hace que el concepto de Antropología filosófica que se está sustentando en el libro no sea una simple quimera o una pura declaración de intenciones. El capítulo concluye con un análisis sobre la insuficiencia de una antropología general que funcionaría como síntesis de las diversas antropologías científicas. Y es que entonces se perdería la pregunta por el sentido.

El capítulo cuarto (pp. 215-269) se titula «El estatuto epistemológico de la Antropología filosófica». En él, ya que se sustenta la falta de radicalidad —de mostrarnos todo el ser del hombre que la pregunta por el sujeto humano plantea— de las antropologías científicas, se considera como imprescindible la necesidad de configurar una antropología que sea filosófica. En la relación entre ciencia y filosofía se han mantenido posiciones integradoras o separadoras (respectivamente negadoras) de esos ámbitos. En las segundas ha habido incluso desprecio de la una por la otra y, en la primera, posturas que las subordinan una a otra desde todas las posibilidades imaginables. La opción que Beorlegui sostiene es la de correlacionar ciencia y filosofía señalando una serie de funciones que la filosofía debe cum-

plir respecto de las ciencias. Esas funciones significan que la filosofía todavía tiene que realizar una misión de control de la racionalidad que la sitúa por encima del resto de los saberes. Por ello, se dice, «el objeto directo de la Antropología filosófica será la *delimitación y desvelamiento del sentido de la realidad humana*, es decir, *el desvelamiento de la estructura esencial que configura la realidad humana en su especificidad y en contraste con el resto de las realidades mundanas*» (p. 258). Las funciones que la filosofía debe realizar respecto a las ciencias son tres: crítica, teórica y utópica. La función crítica tiene la misión de la demarcación de los demás saberes antropológicos. La función teórica consiste en aportar a la reflexión del ser humano un modelo de hombre que sistematice los saberes parciales. La función utópica es un complemento de la segunda en tanto que el modelo de hombre supone un proyecto a realizar por la acción humana. En conclusión, la Antropología filosófica es «la que intenta dar cuenta del ser humano abarcando su *realidad total*, y estudiando tal totalidad desde su dimensión *radical*» (p. 267).

El capítulo quinto (pp. 271-315), titulado «El estatuto crítico-ideológico de la Antropología filosófica», trata de encontrar los criterios por los que se puede optar y decidir por un modelo de hombre más que por otro. Que existe una pluralidad de modelos antropológicos es una cuestión innegable. Ante esa pluralidad caben, dice Beorlegui, tres posturas: el dogmatismo, el relativismo o una postura intermedia que es la que va a sostener y que consiste en aceptar que no se posee la verdad absoluta pero no cejar de perseguirla. Establece diversas clasificaciones de modelos antropológicos y concluye preguntándose si hay algún medio de discernir entre ellos. Todo modelo de hombre, enuncia, deberá validarse en el ámbito de la reflexión filosófica y apoyarse en los datos de la ciencia. Para optar entre los diferentes modelos se enuncian tres criterios: el presupuesto humanista, la dimensión dialógica o comunitaria del humanismo y su enfoque solidario y liberador. El primero de esos criterios implica partir de la diferencia ontológica y ética entre el hombre y las demás realidades mundanas; el segundo pretende superar el individualismo para entender la relación interpersonal y social del hombre como uno de sus elementos esenciales y eso lo

hace a través de dos consideraciones: mostrando la estructura social de la génesis del yo y mostrando el carácter dialógico en la esencia del ser humano; el tercer criterio supone una visión crítica de la sociedad en la que hay que concebir principalmente las relaciones de desigualdad entre los seres humanos para poder superarlas; en ese tercer criterio apela a la que se ha llamado filosofía de la liberación. De esa forma, se nos muestra un modelo de hombre y un modelo de Antropología filosófica real que no sólo cumple una función puramente especulativa e inútil sino que sirve con eficacia a redimir al hombre ya que una de sus preguntas esenciales es: ¿por qué hay inhumanidad en vez de humanidad?

El capítulo sexto (pp. 317-422) se titula «Surgimiento de la Antropología filosófica». En él se analizan los grandes hitos de la filosofía del hombre, el contexto histórico-filosófico de las primeras décadas del siglo XX y, con mucho más detalle, se estudia la que llama «escuela de Max Scheler» y en la que encontramos autores como Helmut Plessner o Arnold Gehlen. Después de pasar revista desde la época griega a Nietzsche siguiendo de cerca las tesis de Buber, se detiene en el nacimiento de la antropología filosófica para la que se requieren tres condiciones: el desencanto de la metafísica (sobre todo del idealismo alemán), la insatisfacción que producen las ciencias positivas (crisis de fundamentos de las ciencias revelada, sobre todo, por Husserl) y la pérdida de la confianza en la historia tras la experiencia del nazismo y de las dos guerras mundiales. Esas condiciones dan lugar a que Max Scheler se replantee la cuestión sobre el hombre y la aborde desde un punto de vista nuevo e integrador entre la filosofía y los datos aportados por las ciencias positivas. Con cierto detalle se exponen en el libro las tesis que sostiene este pensador a lo largo de toda su carrera intelectual y, especialmente, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Se recorre también el itinerario intelectual de Helmut Plessner, al que el autor considera de entre todos los escritores de esta escuela como el más acertado en sus conclusiones y planteamientos, sobre todo a lo largo de su obra *Los grados de lo orgánico y el hombre* (1928). Por último se trata a Gehlen, especialmente a través de su libro *El hombre. Su naturaleza y lugar en el cosmos* (1940), aunque también se

esbozan *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956) y *Moral e hipermoral* (1969).

El capítulo séptimo (pp. 423-500) se titula «Problematicidad de la Antropología filosófica y su situación actual». En él se tratan las objeciones que se han hecho al programa filosófico de Scheler y a la posibilidad misma de una Antropología filosófica. Las objeciones que se plantean son fundamentalmente cuatro: la crítica, realizada por Heidegger, a la visión antropocéntrica del cosmos que parece deducirse de la filosofía de Scheler; la segunda, apadrinada por Ortega y Gasset, vendría a reconsiderar la postura de aquellos que conciben la esencia y la naturaleza humana como algo rígido en vez de entenderla sobre categorías mas adecuadas como la «vida»; la tercera crítica, proveniente del marxismo ya sea ortodoxo o del neomarxismo de la Escuela de Frankfurt, concibe que el hombre no puede ser estudiado como algo en sí sino que hay que abordarlo como un apéndice producto de la economía política y de la sociología; la cuarta objeción proviene de las corrientes antihumanistas que han proliferado en el siglo XX, especial referencia se hace al pensamiento de Foucault, y que no admiten una diferencia ontológica entre el hombre y el resto de los seres del mundo y, en consecuencia, niegan la necesidad de una Antropología filosófica puesto que afirman la *muerte del hombre*. En las últimas páginas del capítulo se intentan resumir las tareas pendientes de la Antropología filosófica que, a juicio de Beorlegui, son dos: realizar una nueva reconfiguración de lo humano desde las nuevas perspectivas que los avances científicos y filosóficos están aportando y realizar una nueva interpretación de todos esos datos desde una nueva perspectiva crítica ideológica.

El libro me ha parecido una excelente aportación a la Antropología filosófica. Viene a aclarar su estatuto tanto a estudiosos como a alumnos universitarios que se introducen en estas cuestiones. Además plantea de forma clara y algo más que introductoria la historia de la Antropología filosófica desde su nacimiento en el primer tercio del siglo XX.

A la cuestión del estatuto epistemológico se le ha dado y se le sigue dando muchas vueltas y su discusión se ha tornado enormemente compleja. Por ello, y en ocasiones me ha dado la impresión de que le pasaba al libro que co-

mentamos, se ha caído en ambigüedades y en ideas confusas que mezclaban de forma desordenada la ciencia empírica y la filosofía. No se puede decir que este libro quede en confusión, sus tesis finales son suficientemente claras, pero a lo largo del discurso uno no sabe bien si la trascendentalidad del saber antropológico puede ejercerse independientemente de los datos empíricos o los requiere de forma substancial. Por ejemplo, eso pasa cuando se afirman cosas como que «el ser de la realidad humana pertenece al ámbito del *sentido* y de la *idealidad*, y escapa y se superpone al mero ámbito de lo fáctico» (p. 214). Si escapa de lo fáctico, ¿acaso no se podría realizar independientemente de él?

Por otro lado, lo prolijo e interesante de los análisis que se realizan no quedan reflejados en un índice inicial exhaustivo que muestre en su total extensión los diversos apartados del libro. Hubiera sido interesante poder recorrer de un solo vistazo todo el camino, pero quizás lo incluyan en sucesivas ediciones.

Especialmente interesante es el dominio de la bibliografía que muestra el autor, sobre todo en lengua castellana (tanto en originales como en traducciones). Nos ofrece una gran cantidad de referencias y citas a pie de página que son necesarias para ampliar y conocer la génesis de las ideas que se exponen en la obra. Nos presenta una panorámica amplia de las diversas cuestiones que trata y un gran manejo documental en la problemática que aborda. Sus referencias mueven, en consecuencia, a la investigación lo que, sin duda, es una gran virtud en un libro universitario.

Hay cuestiones que las da por sabidas y que constituyen supuestos de este libro. Por ejemplo, no se trata con detalle la diferencia ontológica del ser humano con el resto de los seres y, en consecuencia, no quedan claros los motivos por los que el hombre tiene una especial dignidad. Se enuncia esa tesis, sí es verdad, pero no se cuestiona. Leyendo el libro, por ejemplo, uno no sabe por qué se debe anteponer la vida de un ser humano desconocido a la de un animal con el que se guarda una especial relación de afecto. Se supone que es así, pero no se explica. Y algo semejante ocurre con el carácter interpersonal del ser humano, con esa urdimbre solidaria y responsable que se plantea como modelo antropológico.

gico a seguir ¿Por qué, desde una situación de poder, se debe favorecer la igualdad en lugar de permanecer en el privilegio? ¿Por qué el hombre debe hacerse responsable de los demás? Se apela a filósofos como Levinas para justificar esa responsabilidad, pero creo que es una cuestión que se debería haber abordado directamente ya que es central en los planteamientos que se sostienen.

En resumen, un excelente libro que tiene bastante que decir en el panorama antropológico español y que servir mucho en las aulas de nuestras facultades. Esperamos con especial interés el segundo volumen de la obra.

Francisco Rodríguez Valls

Andrea Borsari (ed.), *Hans Blumenberg. Mito, metáfora, modernität*, Ed. il Mulino, Bologna, 1999, 481 pp.

El origen de este volumen está en el encuentro que, en torno al pensamiento de Hans Blumenberg, tuvo lugar en el Centro cultural de la Fundación San Carlo (Modena), entre octubre de 1993 y mayo de 1994. Se trata de una de las pocas monografías dedicadas al autor de Lübeck, y probablemente la única, hasta el momento, realizada fuera de Alemania.

En la introducción al trabajo, Andrea Borsari nos transmite una breve semblanza del autor. Para ello, utiliza la que realizó el mismo Blumenberg para su disertación de Doctorado. Hans Blumenberg, hijo del comerciante J.C. Blumenberg, nació en Lübeck el 13 de julio de 1920. Completó los estudios en Kiel, con una disertación de doctorado sobre «El problema del origen en la ontología escolástica medieval» (1947), y con la tesis de habilitación titulada «La distancia ontológica y la crisis de la fenomenología de Husserl» (1950). Enseñó filosofía en Hamburgo (1958), Gießen (1960), Bochum (1965) y, desde 1970 hasta su jubilación en 1985, en la Universidad de Münster. Fue fundador en 1963 del grupo de investigación «Poetik und Hermeneutik» junto a Hans Robert Jaufß, Wolfgang Iser y Clemens Heselhaus, y dirigió con Jürgen Habermas y Dieter Henrich la colección *Theorie* (Suhrkamp) entre 1964 y 1967. En 1974 fue

galardonado con el premio «Kuno Fischer» de la Universidad de Heidelberg, y recibió el premio «Sigmund Freud» de la Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung de Darmstadt en 1980. A partir de entonces, Blumenberg se concedió cada vez menos a la vida pública, y falleció en su casa de Altenberge, cerca de Münster, el 28 marzo de 1996 a causa de un infarto.

Las intervenciones se dividen en cuatro grandes campos. Tres de ellos dan nombre al título del volumen. Así, tras una introducción donde Remo Bodei coloca el elemento común a la estructura del mito y de la metáfora en la racionalidad —entendida como el modo en que el ser precario «hombre» sale adelante—, viene el primer capítulo «Metáfora e metaforología», donde encontramos los trabajos sobre la relación entre la razón práctica y la metáfora de Francesca Rigotti; el problema de la posición teórica ante la la cuestión de la verdad y de la metáfora, de Fabrizio Desideri; historicismo y metaforología, de Barnaba Maj; y la conexión de la metaforología con lo indecible y el deconstruccionismo, en Cristina Demaria.

La segunda sección se titula «Lavoro sul mito, lavoro del mito (Trabajo sobre el mito, trabajo del mito)», en referencia al famoso libro de Blumenberg *Arbeit am Mythos* (1979). En este capítulo, los trabajos de Pierangelo Sequeri y Enzo Prato nos introducen en la concepción teológica de Blumenberg —una preocupación constante durante toda su vida— de la mano de su reflexión sobre el mito. Sequeri parte del análisis de una de sus últimas obras, *Matthäuspasion* (1988), donde se puede apreciar la radicalización de una postura hostil hacia el cristianismo, que encontramos mucho más matizada en sus primeros escritos; por su parte, Prato presenta la discusión de Blumenberg con Bultmann a propósito de la teoría de la «desmitificación». En cuanto a Michele Cometa, su aportación sitúa la reflexión de Hans Blumenberg en el contexto del debate alemán sobre el mito, resaltando la originalidad de su comprensión del mito como «olvido».

En la tercera sección «Tempo, storia, modernità (Tiempo, historia, Modernidad)», Gianni Carchia, Flavio Cassinari y Marco Russo se centran en dos grandes temas: la comprensión de la Historia de Blumenberg en