

EL CONCEPTO DE ESTRUCTURA COMO PROPUESTA DE WALTER BLUMENFELD EN EL DEBATE ANTROPOLÓGICO FILOSÓFICO

THE CONCEPT OF STRUCTURE AS A PROPOSAL
BY WALTER BLUMENFELD IN THE PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGICAL DEBATE

Joel Rojas Huaynates

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

Correspondencia: joelix7@hotmail.com

Recibido: 10-10-2018

Aceptado: 19-12-2018

Resumen

Este artículo tiene como finalidad describir la propuesta del psicólogo alemán Walter Blumenfeld en torno a la antropología filosófica. En primer lugar, especificaremos la introducción de la reflexión antropológica en la filosofía moderna y, luego, analizaremos las propuestas de Martin Heidegger y Martin Buber. Y, por último, Blumenfeld introducirá el concepto de estructura de la Teoría de la Gestalt para distanciarse de la especulación metafísica dentro del debate antropológico filosófico.

Palabras claves: Antropología, estructura, Gestalt, filosofía.

Abstract

This article aims to describe the proposal of the German psychologist Walter Blumenfeld about philosophical anthropology. In the first place, we will specify the introduction of anthropological reflection in modern philosophy and, later, we will analyze the proposals of Martin Heidegger and Martin Buber. And, finally, Blumenfeld will introduce the concept of structure of Gestalt Theory to distance itself from metaphysical speculation within the philosophical anthropological debate.

Keywords: Anthropology, structure, Gestalt, philosophy.

La problemática de la antropología filosófica

La filosofía del siglo XX fue heredera del giro copernicano realizado en un inicio por René Descartes y continuado por Immanuel Kant a partir del siglo XVIII. Este filósofo francés planteó la dualidad: *res extensa* y *res cogitans*, que desembocó en una serie de reflexiones y debates sobre el alma y el cuerpo, y abrió las futuras investigaciones en el campo de la fisiología y la psicología que desembocará en la antropología filosófica. Por otra parte, el filósofo de Königsberg sostuvo que su obra filosófica se reducía a la pregunta “qué es el hombre”. La obra *Antropología en sentido pragmático* publicada en 1797 contenía las lecciones dictadas a partir de 1772. Estas lecciones sobre antropología estuvieron sin publicarse cerca de 25 años porque Kant las corregía según publicaba sus obras más reconocidas. La cuarta pregunta kantiana causó interés en el filósofo Michel Foucault, quien realizó una investigación sobre la antropología kantiana para su tesis complementaria titulada “Génesis y estructura de la Antropología de Kant”. Esta investigación de Foucault lo llevó a hurgar en los archivos que contenían manuscritos del filósofo alemán, cuyo análisis proponía la estrecha relación entre los trabajos precríticos y críticos, y la antropología:

La Antropología de Kant (...) al no ser más que recopilación y rapsodia de ejemplos, el movimiento reflexivo que la divide viene de otra parte y se dirige a otra parte, sin que se defina con precisión el modo en que este conocimiento se apoya sobre el dominio empírico que él cubre. Hay, en la Antropología, un doble sistema de solidaridad: con la reflexión crítica y la filosofía trascendental, por una parte, pero, por otra, con la inmensa serie de investigaciones antropológicas que se desarrollan, sobre todo en Alemania, en la segunda mitad del siglo XVIII. (Foucault, 2009, pp. 117-118)

Más adelante, Foucault, en *Las palabras y las cosas*, sostuvo que en el pensamiento moderno tenemos la finitud¹ del hombre como una de sus reflexiones, a partir del duplicado empírico-trascendental cuyo punto de partida fue la antropología kantiana. Este duplicado empírico-trascendental refiere a dos tipos de análisis imbricados: a) el primero son diversos estudios sobre el cuerpo y sus funciones, a manera de una estética trascendental; y b) el segundo versa sobre la naturaleza del conocimiento que se manifiesta paralelamente en sus propios contenidos empíricos, a manera de una dialéctica trascendental (Foucault, 2002, p. 310). De manera que el pensamiento moderno se encuentra en una tensión o figura paradójica de la duplicidad empírico-trascendental que «permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos» (Foucault 2002, p. 312); como si se tratara de una analítica complementaria de esta duplicidad que «las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermedio, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura» (Foucault, 2002, p. 312). Esta lectura sobre la antropología kantiana permite a Foucault comprender el desarrollo de la filosofía como una deuda del filósofo de Königsberg.

Asimismo, David Sobrevilla en su artículo “El retorno de la antropología filosófica” (2006) realizó una investigación sobre la antropología filosófica en la tradición alemana, en el cual indica que el proyecto inconcluso de Kant fue continuado entre 1928 y 1940 por Max Scheler, Helmuth Plessner,

1 Esta postura de Foucault es producto de su lectura en torno a Martin Heidegger. Veremos más adelante con más amplitud la pertinencia de este filósofo alemán en la problemática de la antropología filosófica.

Arnold Gehlen, Ernst Cassirer. Sin embargo, la crítica de Martin Heidegger a la antropología, realizada en *Kant y el problema de la metafísica*, pretendió dos objetivos:

- 1) detener el desarrollo de la antropología filosófica en favor de su propia ontología fundamental, que en el fondo seguía siendo entonces metafísica, y 2) mantener el primado de la filosofía sobre las ciencias en lugar de tratar de coordinar el trabajo de ambos campos. (Sobrevilla 2006, p. 109)

De este modo, en Alemania, a partir de Heidegger la antropología filosófica ya no representó «una filosofía fundamental (como la habían planteado Scheler y Plessner), ni mucho menos una *philosophia prima* (como la había entendido Gehlen), sino solo una disciplina filosófica más» (Sobrevilla 2006, p. 109). Pero, Sobrevilla concluye que hubo un renacimiento de la antropología filosófica por medio de Ernst Tugendhat y Otfried Höffe. Por otro lado, en Latinoamérica la antropología filosófica tuvo repercusión como se comprueba en la antología *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX* (1975) compilado por Risieri Frondizi y Jorge Gracia. Esta antología destaca por su amplia selección de textos de filósofos latinoamericanos², y demuestra el pluralismo de la problemática antropológica y la axiología en la filosofía latinoamericana:

La característica más sobresaliente del tema del hombre tal como se presenta en América Latina es su pluralidad problemática (...) Este pluralismo no es más que la reflexión del multifacetismo que toma la cuestión en la discusión antropológica europea, de las influencias de la cual la América Latina todavía no se ha liberado completamente, y que es, a su vez producto de la ambigüedad innata en la pregunta que la especulación antropológica trata de responder: ¿qué es el hombre? (Frondizi & Gracia, 1975, p. 25)

Los recopiladores de esta antología sostienen que en los estudios de antropología filosófica en Latinoamérica se presentan cuatro problemas, a saber: a) el problema ontológico de la condición del hombre, b) el problema metafísico de su esencia, c) el problema epistemo-lógico de su definición, y d) el problema cosmo-ético de su posición respecto al resto del universo (Frondizi & Gracia, 1975, p. 26).

Ahora bien, en el caso peruano, la reflexión de la antropología filosófica cobra importancia entre 1940 y 1950 cuyo epicentro fue la Sociedad Peruana de Filosofía. Esta institución peruana se fundó en 1940 en Lima. Según el estatuto de esta institución se señalan los siguientes objetivos: 1) Cultivar el pensamiento filosófico, 2) Ejercitar el filosofar, 3) Estimular la vocación filosófica, 5) Difundir las ideas filosóficas, 6) Elevar el nivel cultural, 7) Intercambiar con instituciones similares. Además, esta institución desarrolló seminarios, conferencias y diversas publicaciones. La primera directiva estuvo conformada de la siguiente manera:

2 En esta compilación encontramos a Enrique José Varona, José Ingenieros, Antonio Caso, José Vasconcelos, Raimundo de Fariás Brito, Samuel Ramos, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Miguel Reale, Francisco Miró Quesada, Mario Bunge, entre otros. Si bien apreciamos la amplia selección de textos, sin embargo se omite el trabajo de Salazar Bondy. También, la antropología filosófica tuvo una repercusión en Augusto Salazar Bondy a través de reseñas, artículos y libros. Por tal razón, la reflexión de la antropología filosófica no es sino un tema central en el corpus teórico de Salazar Bondy y así se inserta en el debate filosófico latinoamericano que tuvo una especificidad teórica en los países del Tercer Mundo. Para más detalle, véase mi tesis de licenciatura: «Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy», Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2019.

- Presidente: Alejandro Deustua,
- Presidente Ejecutivo: Víctor Andrés Belaunde,
- Vicepresidencia: Honorio Delgado,
- Secretaria General: Francisco Miró Quesada.
- Los miembros fueron: Enrique Barboza, Oscar Miró Quesada, Manuel Agüelles, Alberto Wagner de Reyna, Jorge del Busto, José de la Riva Agüero.

Las obras de filosofía publicadas en aquella época demuestran que la fenomenología y el existencialismo³ tuvieron mucho arraigo en la comunidad filosófica peruana y que repercutieron en las generaciones posteriores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Además, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos organizó en 1951 el Congreso Internacional de Filosofía⁴, a propósito del IV Centenario de su creación institucional. En este evento participaron filósofos de varios países⁵, gracias a la gestión de Francisco Miró Quesada, cuyo tema principal fue «El Hombre en la Filosofía actual». Esta convocatoria filosófica demuestra el interés en torno a la antropología filosófica.

La antropología filosófica de Heidegger y Buber

Habíamos mencionado el establecimiento de la reflexión antropológica en la filosofía. Mencionamos que la obra filosófica de Heidegger dará las coordenadas para ampliar el debate filosófico. En primer lugar, en su libro *Ser y tiempo*, restaura la pregunta ontológica por el sentido del ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, frente a la pregunta óptica de las ciencias positivas. Esta pregunta ontológica es dada por el «*Dasein* (*ser el ahí*) que es determinado por su existencia, pues el *Dasein* es pura expresión del ser» (Heidegger, 1997, p. 35). Ahora bien, esta premisa servirá como hilo conductor a Heidegger, pues, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, sostuvo que este filósofo apertura una fundamentación metafísica de índole ontológica. Esta interpretación de Heidegger fue contraria a la propuesta epistemológica que dominaba en aquel contexto, por eso sostiene que: «(e)l conocimiento óptico no puede adaptarse al ente ('lo objetos') sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser» (Heidegger, 2018, p. 10). Esto representaría el giro copernicano dado por Kant. Ahora bien, Heidegger, a partir de lo mencionado, pretende una fundamentación metafísica a partir de una instancia ontológica cuyo resultado es la pregunta por la subjetividad del sujeto humano o, mejor dicho, en una pregunta de índole antropológica. Por tal motivo, argumenta Heidegger,

3 Para más detalles sobre la recepción del existencialismo en el Perú, véase la tesis de Christian Córdova: «El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo» (2007), que en uno de sus capítulos trata la relación del existencialismo y la problemática antropológica.

4 Conjuntamente con el historiador Efraín Núñez hemos realizado una investigación sobre este congreso y logramos reunir la totalidad de las ponencias. Es un importante material bibliográfico para conocer detalladamente las posiciones de los filósofos sobre el tema antropológico. Esperamos su pronta publicación.

5 Entre los más conocidos tenemos a Leopoldo Zea, Carlos Astrada, Gaston Berger, Juan García Bacca, Alfred Ayer, Félix Schwartzmann, Gabriel Marcel, Elizabeth Flower, Rodolfo Mondolfo, José Vasconcelos, Francisco Miró Quesada, Augusto Pescador, Julián Marías, Nelly Festini, César Guardia Mayorga, Aloys Wenzl y Eli de Gortari.

Kant se propuso en su fundamentación metafísica responder a la pregunta ¿qué es el hombre?, que sintetizaban las tres preguntas: ¿qué puedo saber? (cosmología), ¿qué debo hacer? (psicología) y ¿qué puedo esperar? (teología). De modo que la antropología filosófica inaugurada por Kant se convierte en una «ontología regional del hombre y queda entonces como tal ordenada al lado del resto de las ontologías que se reparten con ella el dominio total del ente» (Heidegger, 2018, p. 181), es decir, Heidegger se distancia de la discusión propiamente antropológica para centrarse en el análisis del Dasein porque: «la fundamentación de la metafísica se basa en la metafísica del Dasein» (Heidegger, 2018, p. 197).

Por otro lado, Martin Buber⁶ en su libro *¿Qué es el hombre?* realizó cuestionamientos a la interpretación de Heidegger sobre las cuatros preguntas kantianas. Esta ontología heideggeriana, centrado en la existencia, decantaría en un aislamiento de la existencia frente a los demás hombres. Leamos el argumento central de Buber:

... no lo podremos hacer si aislamos una parte de la vida, aquella en que la existencia se comporta consigo misma con su propio ser sino, por el contrario, percatándonos íntimamente de la vida entera sin reducción alguna, de la vida en que el individuo se comporta, esencialmente, respecto a otras cosas que no son él mismo. (Buber, 2005, p. 90)

Este repliegue en la existencia, según Buber, tiene como base la sentencia de Nietzsche: “Dios ha muerto”, que recae en un estado de soledad o en “el trato íntimo consigo mismo”. De modo que Buber pretende salirse del marco interpretativo heideggeriano porque solo radica en «la exposición de las relaciones entre diferentes esencias abstraídas de la vida humana, pero no es válida para la vida humana y para su comprensión antropológica» (Buber 2005, p. 92). Para ello, Buber sostiene que la vida humana posee *relaciones esenciales* debido a su carácter dialógico porque «el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro ‘mismo’» (Buber 2005, p. 93). La estrategia argumentativa de Buber propone volver a un incondicionado como relación entre hombres frente a la existencia monológica heideggeriana que recae, como ya mencionamos, en un solipsismo.

Asimismo, si bien Heidegger propone la temática de la solicitud que permite esa relación con los hombres, no obstante, esta no es ninguna *relación esencial* porque «no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda» (Buber 2005, p. 95). Esta limitación de la solicitud heideggeriana radica en que la existencia permanece encerrada en sí misma y solo ofrece un momento de solicitud a manera de ayuda. Contrariamente a esto, la *relación esencial* de Buber quebranta los límites heideggerianos del ser individual porque es la instancia última de la existencia y representa un *sistema cerrado*. Por tal motivo, la propuesta de Buber busca una antropología que se ocupe de tres *relaciones esenciales*: a) con los hombres, b) con el mundo, y c) con Dios. Si bien Buber no niega radicalmente el individualismo, sino afirma que es una instancia abierta a un encuentro con la alteridad que es representado por la colectividad de hombres. De modo que Buber ofrece una alternativa entre el individualismo y el colectivismo porque indica que: «(el

6 Martin Buber (1878-1965) es un filósofo natural de Viena. Estudió en la Universidad de Viena, Leipzig, Zúrich y Berlín. Durante el gobierno nazi viajó en Jerusalem y enseñó filosofía en la Universidad Hebrea.

individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación» (Buber, 2005, p. 146).

Estas son las propuestas de Heidegger y Buber en la problemática de antropología filosófica. Y nos servirán como antecedente para analizar la incursión de Blumenfeld en este intrincado debate.

La propuesta de Blumenfeld en el debate antropológico filosófico

Walter Blumenfeld, connotado psicólogo alemán, arribó al Perú en 1935 debido a la persecución del gobierno nazi. Ingresó como profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos⁷ y, además, tuvo a su cargo el Instituto de Psicología y Psicotecnia y la del Instituto de Psicopedagogía⁸. El filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quien fue su colega en esta universidad, indicó que este psicólogo tuvo una influencia de Karl Stumpf, Aloys Riehl y Ernest Cassirer, por tal motivo «se orientó en el sentido del realismo crítico y el neokantismo y de un filosofar contrario a la posibilidad de la metafísica» (Salazar Bondy 1965, p. 429). Además, Salazar Bondy en un discurso⁹ dio más detalles sobre la formación teórica de este psicólogo:

En Dresden, donde ejerció la docencia, al lado de sus cursos sobre psicología pura y aplicada, Blumenfeld dictó otros de naturaleza filosófica, dedicándoles especialmente al pensamiento y la obra de Kant y Schopenhauer, dos pensadores cuya huella se advierte a lo largo de su evolución intelectual. La influencia de la orientación de Brentano, que le llegó a través de Stumpf, y que se reforzó con la acción paralela de Husserl, discípulo también de Brentano, conjuntamente con la del neokantismo de Cassirer y el realismo crítico que era también heredero del mensaje kantiano, forman no solo el cuadro de una formación filosófica que era de lo mejor que la Universidad alemana podía ofrecer a comienzos del siglo, sino que constituyen además una notable escuela de rigor y sentido crítico, que encontró en Blumenfeld el terreno fértil de una previa formación de ingeniero y el respaldo de la disciplina de la psicología científica y experimental. (Salazar Bondy, 1962, s/n)

Este breve dato biográfico permite comprender que Blumenfeld, siendo psicólogo de profesión, tuvo una importante formación filosófica en Alemania y no fue casualidad su membresía en la Sociedad Peruana de Filosofía. Su presencia en esta institución peruana fue productiva porque expuso varios de sus trabajos filosóficos y, además, fue un agudo panelista frente a las disertaciones de los filósofos peruanos. En 1951, esta misma institución publicó su libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo*¹⁰. En la primera parte, Blumenfeld define la

7 Tomás Caycho Rodríguez (2015), joven investigador de la obra de Blumenfeld, sostiene acertadamente que este alemán es pionero de la psicología en nuestro país. Véase su artículo “Evidencia para la inserción de Walter Blumenfeld en la categoría de pionero de la psicología”.

8 Para más detalle de las actividades de Blumenfeld en estas instituciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, véase el estudio preliminar de Tomás Caycho, Walter Arias y Miguel Barboza (2015) en el libro *Correspondencia entre Walter Blumenfeld y Edwin G. Boring (1956 - 1958)*.

9 Gracias a la amabilidad de Helen Orvig tuve acceso a su archivo familiar. En unas de estas pesquisas encontré este discurso de Augusto Salazar Bondy con fecha de 1962. Que fue pronunciado en el homenaje a Blumenfeld realizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

10 Este libro es la sexta entrega de la colección *Plena Luz, Pleno Ser* que fue coordinado por la Sociedad Peruana de Filosofía y auspiciado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

antropología como la ciencia que versa sobre el hombre físico y moralmente constituido. A partir de esta definición, reflexiona sobre el aporte de la antropología filosófica y sostiene que cada:

... sistema filosófico puede ser comparado con un faro, cuya luz se proyecta desde cierto ángulo sobre un sector de la costa del océano, dando a los buques que se acerquen, avisos sobre la configuración de la orilla, sobre un puerto, sobre los arrecifes y los bajíos peligrosos. Mas (...) los avisos que los buques reciben no son idénticos, ni siempre correctos. (Blumenfeld, 1951, p. 11)

A través de esta metáfora, Blumenfeld sostiene que los filósofos tienen diferentes propuestas antropológicas y que es necesario analizarlas para comprender sus divergencias. Su estrategia es realizar una descripción del libro de Buber porque ubicamos un recuento de las propuestas antropológicas de la filosofía. Y llegará hasta la cuarta pregunta de Kant: qué es el hombre. No concuerda con Buber respecto al análisis antropológico de Kant, pues ubicamos una limitación principal sobre el conocimiento de “la totalidad del hombre” porque excede la posibilidad de la experiencia. Si alguien pretende afirmar esto, obtendría la siguiente antinomia: «Tesis: ‘Para el conocimiento total de cada individuo se necesita una cantidad infinita de determinaciones (elementos)’. Antítesis: ‘Para el conocimiento total de cada individuo alcanza una cantidad finita de determinaciones (elementos)’» (Blumenfeld 1951, p. 17). De modo que Blumenfeld señala la pretensión metafísica en torno al análisis de la totalidad del hombre, pues es imposible que podamos obtener dicha totalidad del hombre. Para Buber sí es posible a través de la actividad del filósofo y del antropólogo porque estos ponen su yo concreto en el proceso de análisis, a diferencia del psicólogo que posee una actitud neutral ante fenómenos y procesos singulares de otras personas. Esta distinción también es cuestionada por Blumenfeld porque el psicólogo, aparte de utilizar la introspección y la retrospección, incluye en su proceso de análisis la extraspección y, además, confronta sus observaciones con otros análisis. De este modo, no hay una distinción antitética entre el psicólogo y el antropólogo porque:

... el procedimiento del antropólogo descrito por Buber, no es esencialmente distinto al de un psicólogo interesado en la descripción de sus vivencias, pero respecto a su validez y seguridad, expuesto a una serie de peligros, que el psicólogo trata de evitar. Y en cambio, el antropólogo renuncia conscientemente a todo ensayo de explicación condicional genética, de acuerdo con la tendencia a la descripción que predomina en casi todos los sistemas políticos. (Blumenfeld, 1951, p. 20)

Por otro lado, Buber se opone a la propuesta fenomenológica¹¹ debido a su inadecuación para los fines de la antropología. El fenomenólogo, por ejemplo, cuando trata sobre la esencia del dolor realiza la epojé fenomenológica, a saber, la suspensión del juicio sobre la realidad efectiva del dolor. La limitación del análisis fenomenológico es porque posee un carácter apriorístico y suspende en un inicio la experiencia, pues, por el contrario, esta debe ser el fundamento de todo análisis. Frente a esta postura fenomenológica, Blumenfeld contrapone la labor del psicólogo científico, quien se apoya en la experiencia, y sostiene que tanto el fenomenólogo y el antropólogo deben distanciarse del terreno de la especulación metafísica con la finalidad de obtener un lenguaje conceptual científico.

Un punto de encuentro entre Blumenfeld y Buber es afirmar que la interrogación antropológica se inicie por las reflexiones de la tradición filosófica. Por eso, Blumenfeld, habiendo realizado

11 Nos referimos a la corriente filosófica fundada por Edmund Husserl (1959-1938). La fenomenología ha tenido una repercusión importante no solo en Alemania, sino en Francia y Latinoamérica.

un escueto repaso de esta interrogación antropológica, analiza las propuestas contemporáneas como la de Heidegger. Este filósofo alemán, como ya señalamos, no pretende desarrollar y problematizar la interrogación antropológica desde la misma antropología, sino a partir de su teoría del Dasein¹² (existencia). En el caso de Buber, la problemática antropológica es un análisis de la totalidad de las *relaciones esenciales*, pues sino caería preso de la soledad provocada por la pérdida de su hogar cósmico y social. Por tal motivo, Buber rechaza, como ya anotamos, tanto a) el individualismo porque glorifica la soledad mediante el amor fati, y b) el colectivismo porque el grupo le quita su responsabilidad ante la vida. Esto provocaría, según Buber, la renuncia del hombre a su propia decisión convirtiéndose en un hombre inauténtico y no podría entrar en la relación esencial con otras personas. Para Buber existe un hecho fundamental de la existencia humana: el hombre frente al hombre, es decir, el diálogo entre un tú y un yo. Y justamente ese ámbito del “entre” se encuentra más allá de lo subjetivo y de lo objetivo. Por tanto, la respuesta de Buber a la cuarta pregunta de Kant es: «el ser, en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-reciproca-presencia’ se realiza y se reconoce el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’» (Buber, 2005, pp. 150-151).

Blumenfeld, en la segunda parte de su libro, distingue dos clases de filósofos; unos son constructores de sistemas denominados *arquitectos* y otros son críticos de los sistemas denominados como *químicos*. Blumenfeld asumirá el rol de *filósofo químico* para realizar una revisión de los grandes sistemas para luego realizar sus críticas respectivas. Ahora bien, nuestro autor propone aclarar el significado de la pregunta “qué es el hombre” a partir de tres modos de contestación: 1) la definición lógica, 2) el análisis fenomenológico, y 3) la propuesta de Buber. A lo largo de este artículo, nos hemos centrado en Buber porque es el principal filósofo con quien dialoga a lo largo del libro.

Ahora bien, según Blumenfeld, ampliando las propuestas de Heidegger y Buber, considera que el hombre se encuentra relacionado con un sistema más amplio denominado *estructura*. Este término significa «un todo que no puede ser contemplado como la mera suma de sus partes, sino que tiene cualidades propias y que no derivan completamente de las de aquellas» (Blumenfeld 1951, p. 105). La estrategia argumentativa es realizar una analogía con la propuesta de Buber y Heidegger porque estos sostienen a su manera que «el ser humano no ha de ser concebido como un individuo aislado, ni tampoco en una relación meramente espacial con su ambiente (...) sino como miembro de un nexo constituido por el individuo y por su ‘mundo’» (Blumenfeld 1951, p. 106). En cambio, Blumenfeld sostiene que este nexo entre el hombre y el mundo sería analizado a través del concepto de estructura. En aquella época este concepto tuvo escaso tratamiento en el debate filosófico¹³, sin embargo, a inicios del siglo XX, la psicología de la Gestalt ya utilizaba este concepto para sus investigaciones. Así,

12 Cabe destacar que Blumenfeld en un pie de página realizó una distinción del concepto de Dasein. Admitiendo que en el español la noción de *zein* tiene dos posibles significados “ser” o “estar”. La pionera traducción José Gaos tuvo inconvenientes debido a estas sutilezas terminológicas. Pero ha sido reemplazada por la de Jorge Rivera, quien realiza precisiones terminológicas en torno al concepto de Dasein.

13 La teoría de la Gestalt se inicia en la primera década del siglo XX. No debemos confundirla con las propuestas estructuralistas de Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan y Louis Althusser que son posteriores a la década de los 40.

Blumenfeld, formado en Berlín con los estudios de la *gestaltheorie*¹⁴, introduce este concepto en el debate de la antropología filosófica. Por tal motivo, Blumenfeld da un giro en el análisis sobre la totalidad del hombre a partir de la siguiente pregunta:

¿Cómo es posible determinar al hombre de tal modo que su esencia se conserve invariable a través de la historia y de la vida, aunque cada una de las partes de la estructura total, de la cual es miembro, sufra alteraciones notables, y no obstante las grandes diferencias, que existen entre las diversas civilizaciones, razas, sexos, etc.? (Blumenfeld, 1951, p. 110)

Buber y Heidegger eran conscientes de estas dificultades y no logran dar una respuesta adecuada. Sin embargo, afirma Blumenfeld, los psicólogos de la Gestalt, a través del concepto de estructura, proponen clases de estructuras que contienen diversos factores y partes. Tenemos, por ejemplo, una estructura dado por la figura que se diferencia de un fondo, en el cual estas pueden sufrir influencias variables y mutuas, así distinguimos al hombre como figura y el mundo como fondo. Blumenfeld relaciona el concepto de estructura como tipos de existencia porque «tiene cierta solidez, cuyo grado cambia de un caso a otro, dado que la “existencia” obviamente puede independizarse más o menos de las cosas útiles y del “Se”» (Blumenfeld 1951, p. 112). De este modo el Dasein, considerado como el “uno mismo” de la estructura, tiene una interdependencia con el mundo, así el hombre sería auténtico como sostiene Heidegger. Sin embargo, Buber sostiene que esta Dasein se encuentra encerrada en sí misma porque no se complementa en relación con el mundo, en otras palabras, la existencia solo es parcial, pues el hombre está determinado por relaciones esenciales. Estas relaciones esenciales propuestas por Buber tendrían como resultado al hombre auténtico, así se avanzaría frente a las limitaciones de la existencia heideggeriana.

Ahora bien, Blumenfeld plantea observaciones a la reflexión filosófica sobre la autenticidad ya que adjudica que este término es solo una abstracción en Heidegger y Buber. Frente a esto distingue tres significados: a) la autenticidad como cualidad del hombre; b) la autenticidad a manera de situaciones en la que se ubica el hombre; y c) la autenticidad como posibilidad. Esta última, según Blumenfeld, responde de manera adecuada a la autenticidad del hombre que plantea Heidegger y Buber —a pesar de sus diferencias—, siempre y cuando sean «fundadas en observaciones acertadas y en conclusiones correctas y verificadas» (Blumenfeld, 1951, p. 123). Sin embargo, Blumenfeld señala que la discusión sobre la autenticidad se ubica en una instancia filosófica sobre la teoría del valor, mas no le pertenece al campo de la ciencia. Esta problemática abierta por Blumenfeld no le fue indiferente a su multifacética actividad, pues este psicólogo alemán reflexionó sobre el valor y la ética. Tenemos sus siguientes obras: *Valor y valoración* (1959), *Los fundamentos de la ética y el principio generalizado de la gratitud* (1962) y *Contribuciones críticas y constructivas a la problemática de la ética* (1966). Por tal motivo, es recurrente señalar, como indica Reynaldo Alarcón (2018), que estos textos señalados se relacionan con la propuesta antropológica¹⁵ de nuestro autor.

14 Hasta la fecha tenemos referencia que los estudios de la Gestaltheorie fueron introducidos en la malla curricular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por Pedro S. Zulen (2015) en 1924.

15 Este artículo que presentamos solamente se ha centrado en el libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*. Esperamos realizar un estudio más extenso en el cual se detalle las implicaciones de este libro con sus investigaciones en el campo de la ética y la axiología.

Por último, Blumenfeld sostuvo que el método de Heidegger posee un carácter psicológico descriptivo y analizador sustentado en la experiencia, y que varios de sus análisis pueden estar presentes en un libro de «Psicología empírica» (Blumenfeld 1951, p. 133). Esta afirmación solamente en torno a las explicaciones y descripciones basados en observaciones, pero no admite las equivocadas interpretaciones que realiza Heidegger de estas observaciones. De modo que las propuestas filosóficas de Heidegger y Buber, según Blumenfeld, parten de un procedimiento científico y contemplan al ser humano como miembro de una estructura, es decir, en relación con el mundo fenoménico, pero lamentablemente recaen en especulaciones metafísicas. Ya que el hombre no puede analizarse sin su relación estructural con el mundo ni las influencias físicas, sociales, históricas y culturales de su situación.

En resumidas cuentas, concluimos que la incursión de Blumenfeld en problematización de la antropología filosófica tuvo una debida importancia porque propone imbricar las propuestas filosóficas, a manera de un diálogo interdisciplinario, con la psicología contemporánea. Ya Salazar Bondy resaltaba este rasgo interdisciplinario en el análisis antropológico de Blumenfeld porque

... descubre y resalta la falta de sustento científico de la mayoría de las respuestas ofrecidas hasta hoy por la antropología filosófica en la medida en que aspiran a resolver de modo universal y absoluto la problemática del hombre. Sin embargo, para Blumenfeld, puede hallarse un sustento, si bien no para respuestas universales y absolutas, sino más bien para una elaboración encuadrada dentro de los límites del conocimiento probado; y de hecho ese sustento funciona en el seno de las propias doctrinas filosóficas. Este sustento es la investigación psicológica, a la cual, en todo lo que es cierto y confirmable se reducen las reflexiones del filósofo. (Salazar Bondy, 1962, s/p)

Su postura crítica, como vimos, le permite introducir el concepto de estructura a las propuestas de la antropología filosófica. Por tal motivo, concordamos con el estudio de Alarcón, quien señala lo siguiente:

Su punto de partida es la teoría de la Gestalt, a la que considera científicamente sólida. El ser humano (...) es una unidad psicofísica que debe ser comprendida en su relación con el mundo en el que vive. (Alarcón, 2018, p. 313)

Referencias

- Alarcón, R. (2018). Las ideas psicológicas de Walter Blumenfeld. En T. Caycho, M. Barboza & C. Carbajal (Eds). *Estudios de historia de la psicología en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Privada del Norte.
- Buber, M. (2005). *¿Qué es el hombre?*, trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blumenfeld, W. (1951). *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo*. Colección Plena Luz, Pleno ser de la Sociedad Peruana de Filosofía. Perú: Tipografía Santa Rosa S. A.
- Cassirer, E. (1979). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caycho, T. (2015). Evidencia para la inserción de Walter Blumenfeld en la categoría de pionero de la psicología. *Revista de Psicología*, 5(1), 71-84.
- Caycho, T., Arias, W., & Barboza M. (2015). *Correspondencia entre Walter Blumenfeld y Edwin G. Boring (1956 - 1958)*. Arequipa: Adrus D&L Editores S.A.C.
- Córdova, C. (2007). *El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú.

- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2013). *Una lectura de Kant: Introducción a La Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2018). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Li Carrillo, V. (1986). *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*. Lima: Carlos Matta Edit.
- Quiroz, R., Quintanilla, P. & Rojas, J. (Comps.) (2015). *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rojas, J. (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú.
- Salazar Bondy, A. (1962). Discurso en homenaje a Walter Blumenfeld (Manuscrito inédito).