

# La propuesta antropológica filosófica de Walter Blumenfeld en la Sociedad Peruana de Filosofía

Walter Blumenfeld's philosophical anthropological proposal in the Sociedad Peruana de Filosofía

Joel Rojas Huaynates<sup>1</sup>

 <https://orcid.org/0000-0003-2513-8287>

## Resumen

El artículo forma parte de una investigación sobre las publicaciones realizadas por la Sociedad Peruana de Filosofía, específicamente la colección «Plena luz, Pleno ser» que fueron editados entre los años 1949 y 1952. En esta oportunidad abordaremos el libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo* de Walter Blumenfeld, quien fue miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En primer lugar, realizaremos una descripción sobre la reflexión antropológica y sus implicancias en la filosofía moderna y, luego, nos enfocaremos en las propuestas de Martin Heidegger y Martin Buber. Y, por último, analizaremos la obra de Blumenfeld que cuestiona la especulación metafísica de la tradición filosófica a través del concepto de *estructura* proveniente de la Gestalttheorie.

**Palabras clave:** Sociedad Peruana de Filosofía; Antropología; Gestalt; Estructura; Metafísica; Dasein.

## Abstract

The article is part of an investigation on the publications made by the Sociedad Peruana de Filosofía, specifically the collection «Plena luz, Pleno ser» that were

---

<sup>1</sup> Magister en Filosofía y Pensamiento Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Docente auxiliar en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Contacto: [jrojash1@unmsm.edu.pe](mailto:jrojash1@unmsm.edu.pe)

published between the years 1949 to 1952. In this advance we will address the book *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo* by Walter Blumenfeld, who was a member of this Peruvian philosophical institution and a professor at the Universidad Nacional Mayor de San Marcos. First, we will make a description of anthropological reflection and its implications in modern philosophy, and then we will focus on the proposals of Martin Heidegger and Martin Buber. And finally, we will analyze Blumenfeld's work that questions the metaphysical speculation of the philosophical tradition through the concept of *structure* from the Gestalttheorie.

**Keywords:** Sociedad Peruana de Filosofía; Anthropology; Gestalttheorie; Structur; Metaphysic; Dasein.

## 1. La problemática de la antropología filosófica

La filosofía del siglo XX fue heredera del giro copernicano realizado por René Descartes y continuado por Immanuel Kant, el cual parte de una fundamentación filosófica a partir de un sujeto trascendental. El primer filósofo mencionado 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 desembocó en la antropología filosófica. Por otra parte, el segundo filósofo sostuvo que su obra filosófica se reducía a la pregunta «qué es el hombre», que fueron planteadas en su *Antropología en sentido pragmático*, publicada en 1797<sup>2</sup>. Esta pregunta kantiana fue tratada por Michel Foucault en su tesis titulada: “Génesis y estructura de la Antropología de Kant”, que fue producto de una investigación llevada a cabo en los archivos del filósofo alemán. La tesis del filósofo francés propone una estrecha relación entre sus trabajos precríticos y críticos, donde

---

<sup>2</sup> Este libro agrupaba los textos de sus lecciones sobre antropología dictadas a partir de 1772, que estuvieron sin publicarse cerca de 25 años porque Kant las corregía sucesivamente en paralelo a sus publicaciones más reconocidas.

ubicamos su filosofía trascendental, y sus investigaciones de índole antropológico (Foucault, 2009, pp. 117-118).

A partir de esto, Foucault, en *Las palabras y las cosas*, sostuvo que se inicia la reflexión sobre la finitud<sup>3</sup> del hombre en el pensamiento moderno, 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). La antropología kantiana es una deuda, según Foucault, para el desarrollo de la tradición filosófica.

La investigación de David Sobrevilla, en su artículo “El retorno de la antropología filosófica” (2006), indica que el proyecto inconcluso de Kant fue continuado entre 1928 y 1940 por Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer. Sin

---

<sup>3</sup> El concepto de finitud es retomado de la lectura realizada por Martin Heidegger sobre Kant. Vemos, entonces, la impronta del autor de *Sein und zeit* en los primeros escritos de Foucault, que será hilo conductor para introducirse en el debate de la antropología filosófica y asume, al igual que los estructuralistas, una crítica al humanismo.

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. En el caso de 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 latinoamericanos<sup>4</sup>, y demuestra el pluralismo de la problemática antropológica y la axiología en la filosofía latinoamericana (Frondizi y 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

---

<sup>4</sup> 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 Augusto Salazar Bondy. 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.

definición, y d) el problema cosmo-ético de su posición respecto al resto del universo (Fronidzi y Gracia, 1975, p. 26).

Ahora bien, en la academia peruana, la reflexión de la antropología filosófica tuvo repercusión en la década de los '40 y '50, una de las instituciones que la fomentaban es la Sociedad Peruana de Filosofía<sup>5</sup>. Por otro lado, las obras de filosofía publicadas en aquella época, enmarcadas en la fenomenología y el existencialismo<sup>6</sup>, tuvieron mucho arraigo en la comunidad filosófica peruana e influyeron en las futuras generaciones universitarias. Además, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos organizó en 1951, a propósito del IV centenario de su creación institucional, el Congreso Internacional de Filosofía<sup>7</sup>. En este evento participaron filósofos de varios países<sup>8</sup>, gracias a la gestión de Francisco Miró Quesada, cuya temática fue "El Hombre en la Filosofía actual". Esto demuestra el interés en torno a la antropología filosófica.

---

<sup>5</sup> Esta institución fue creada en 1940 y en su estatuto 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, Presidente: Alejandro Deustua; Presidente Ejecutivo: Víctor Andrés Belaunde; Vicepresidencia: Honorio Delgado; Secretaria General: Francisco Miró Quesada. Y tuvo como primeros miembros a: Enrique Barboza, Óscar Miró Quesada, Manuel Argüelles, Alberto Wagner de Reyna, Jorge del Busto y José de la Riva Agüero.

<sup>6</sup> Para más detalles sobre la recepción peruana de la fenomenología, véase el artículo: "La filosofía de Husserl en el Perú" de Rosmery Rizo Patrón (1993), quien describe y analiza críticamente las lecturas de varios filósofos peruanos. Y sobre la recepción peruana del existencialismo, véase la tesis: "El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo" de Christian Córdova (1997), quien en uno de sus capítulos describe la relación del existencialismo y la problemática antropológica.

<sup>7</sup> Conjuntamente con el historiador Efraín Núñez Huallpayunca hemos realizado una investigación sobre este congreso y logramos reunir la totalidad de las ponencias para conocer detalladamente las posiciones de los filósofos sobre el tema antropológico. Véase el estudio de Núñez Huallpayunca (2018) sobre este congreso.

<sup>8</sup> 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.

## 2. Heidegger y Buber en el debate de la antropología filosófica

Mencionamos anteriormente el establecimiento de la reflexión antropológica en la filosofía y cómo la obra de Heidegger amplió el debate filosófico. Este filósofo alemán, en su libro *Sein und zeit*, restauró la pregunta ontológica por el sentido del ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, a diferencia de la pregunta antropológica kantiana y de la pregunta óptica en 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 porque, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, afirma que Kant propone 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: “(...) el conocimiento óptico no puede adaptarse al ente (‘los 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). 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, una pregunta de índole antropológica. Por tal motivo, según Heidegger, Kant en su fundamentación metafísica responde a la pregunta ¿qué es el hombre?, que sintetiza 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, hay un distanciamiento 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 Buber<sup>9</sup> en su libro *¿Qué es el hombre?* realizó cuestionamientos a la interpretación de Heidegger sobre las cuatro preguntas kantianas. La ontología heideggeriana, centrada en la existencia, decantaría en un aislamiento de la existencia frente a los demás hombres. Por ejemplo, indica Buber, en el caso de la culpa se apela a una culpabilidad primordial, pero no lo encontraremos si aislamos una parte de la vida, es decir, no en aquella en que la existencia se comporta consigo misma, sino “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 nietzscheana “Dios ha muerto”, que representa un estado de soledad o un “trato íntimo consigo mismo”. De modo que se distancia del marco interpretativo heideggeriano porque este 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). Frente a esta limitación de Heidegger, 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). Su estrategia argumentativa es proponer un incondicionado como relación entre hombres frente a la existencia monológica heideggeriana que recae, como ya mencionamos, en un solipsismo.

Asimismo, si bien Heidegger formula la temática de la solicitud para dar cuenta de la relación entre hombres; no obstante, esta no es ninguna *relación esencial* porque “no coloca la esencia de

---

<sup>9</sup> Martin Buber (1878-1965) es un filósofo nacido en Viena. Estudió en las Universidades de Viena, Leipzig, Zúrich y Berlín. Durante el gobierno nazi viajó a Jerusalén y enseñó filosofía en la Universidad Hebrea.

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). La 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 o, en otras palabras, se queda presa en la existencia del yo sin posibilidad de una trascendental alteridad<sup>10</sup>. Contrariamente a esto, la *relación esencial*, planteada por Buber, supera los límites heideggerianos porque la instancia última de la existencia 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. Este filósofo no niega radicalmente el individualismo, solo lo considera como una instancia abierta al encuentro con la alteridad que es representado por la colectividad de hombres. De modo que propone una alternativa entre el individualismo y el colectivismo ya que: “(el) 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.

---

<sup>10</sup> En Latinoamérica el concepto de alteridad es retomado por Enrique Dussel. Este filósofo argentino a través de la impronta de Heidegger y Emmanuel Lévinas, discípulo de Buber, formuló la ética de la liberación, en el cual la alteridad es el «otro» que son los oprimidos y marginados del orden ontológico de la “mismidad” (Occidente).



### 3. La propuesta de Blumenfeld en el debate de la antropología filosófica

Walter Blumenfeld, connotado psicólogo alemán, arribó al Perú en 1935 debido a la persecución del gobierno nazi. Ingresó como docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos<sup>11</sup> y, además, tuvo a su cargo el Instituto de Psicología y Psicotecnia, y el Instituto de Psicopedagogía<sup>12</sup>. El filósofo 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, y 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). Asimismo, Salazar Bondy en un discurso<sup>13</sup> afirmó, a propósito de un homenaje a Blumenfeld, que este tuvo a su cargo cursos de filosofía en los que estudió a Kant, Schopenhauer, Brentano, Husserl y Cassirer, quienes formaron parte de su formación filosófica (Salazar Bondy, 1962, s/n).

Estos datos biográficos y el prestigio como psicólogo fueron motivo para formar parte de la primera generación de miembros 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

---

<sup>11</sup> Tomás Caycho (2015), investigador de la obra de Blumenfeld, sostiene acertadamente que este alemán es pionero de la psicología en nuestro país.

<sup>12</sup> 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)*.

<sup>13</sup> En unas de las pesquisas en el archivo familiar de Salazar Bondy, gracias al permiso de Helen Orvig, encontré un texto mecanografiado sobre Blumenfeld. Este fue pronunciado como discurso en el homenaje a nuestro autor realizado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, acaecido el 03 de diciembre de 1962. También participaron en este homenaje los docentes Jorge Puccinelli, Luis Felipe Alarco, Modesto Rodríguez Montoya y el estudiante Francisco Javier Acosta.

disertaciones de los filósofos peruanos<sup>14</sup>. En 1951, esta institución filosófica publicó su libro *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo*<sup>15</sup>. En la primera parte, Blumenfeld define la antropología como la ciencia que versa sobre el hombre físico y moralmente constituido y, a partir de esta definición, reflexiona sobre el aporte de la antropología filosófica. Hay una pluralidad de propuestas antropológicas planteadas por filósofos que, según nuestro autor, deberíamos analizarlas para comprender sus divergencias. Por eso, a partir de su estudio sobre Buber realizará un recuento de las propuestas antropológicas de la filosofía y llegará hasta la cuarta pregunta kantiana: “qué es el hombre”. Sobre esto último, no concuerda con este filósofo en mención debido a la limitación sobre “el conocimiento de la totalidad del hombre”, es decir, porque excede la posibilidad de la experiencia. Si alguien pretendiese afirmarlo, 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).

Según Blumenfeld, la pretensión metafísica en torno a la totalidad del hombre es imposible obtener en su totalidad. En cambio, según Buber es posible a través de la actividad del filósofo y del antropólogo porque ambos 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 tarea

---

<sup>14</sup> Estas disertaciones de sus miembros se publicaban en el *Archivo de la Sociedad Peruana de Filosofía*, cuya finalidad fue que “(...) los Archivos reflejasen fielmente los diversos aspectos de su labor, ponencias y discusiones, comunicaciones y conferencias, sirviendo así de difusión en nuestro medio intelectual y, además, de instrumento de vinculación con las Sociedades hermanas del extranjero” (García Belaunde, 1988).

<sup>15</sup> Este libro es la sexta entrega de la colección “Plena Luz, Pleno Ser”, publicado por la Sociedad Peruana de Filosofía y auspiciado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Al inicio del libro indica lo siguiente: “He aquí que el lema de la nueva serie expresa una convicción humanista compartida por todos los miembros de la Sociedad: bajo la lumbrera del conocimiento, esplende sin sombras la plenitud del ser humano” (Blumenfeld, 1951, s/p)

del psicólogo es cuestionada por nuestro autor porque aquel, 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 fenomenológica debido a su inadecuación para los fines de la antropología. El fenomenólogo cuando, por ejemplo, trata sobre la esencia del dolor realiza la *epokhe*, a saber, la suspensión del juicio sobre la realidad efectiva del dolor y de todo saber existente. La limitación del análisis fenomenológico es debido a su carácter apriorístico y suspende en un inicio la experiencia; por el contrario, esta debe ser el fundamento de todo análisis. Frente a esta postura fenomenológica, Blumenfeld contrapone la labor del psicólogo científico, que se apoya en la experiencia, y sostiene que tanto el fenomenólogo como el antropólogo deben distanciarse del terreno de la especulación metafísica cuya finalidad es obtener un lenguaje conceptual científico.

Un punto de encuentro entre Blumenfeld y Buber es afirmar que la interrogación antropológica tenga como base las reflexiones de la tradición filosófica. Por eso, nuestro autor, habiendo realizado un escueto repaso de esta interrogación antropológica, analiza las propuestas contemporáneas de su época. Uno de ellos es Heidegger, quien, como ya señalamos, no pretendió desarrollar y problematizar

la interrogación antropológica desde la antropología, sino a partir de su analítica existencial del *Dasein*<sup>16</sup>. En el caso de Buber, la problemática antropológica se basa en un análisis de la totalidad de las *relaciones esenciales* porque de lo contrario representaría 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; cuya consecuencia es 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 este filósofo, existe un hecho fundamental en la existencia humana: el hombre frente al hombre, es decir, el diálogo entre un tú y un yo. Y justamente ese ámbito del *zwischen* (entre) se encuentra más allá de lo subjetivo y 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-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’” (Buber, 2005, p. 150-151).

Blumenfeld, en la segunda parte de su libro, distingue dos clases de filósofos: los primeros son constructores de sistemas denominados *arquitectos*; y los segundos son críticos de los sistemas denominados *químicos*. Nuestro autor asume el rol de *filósofo químico* porque realiza una revisión de los grandes sistemas para luego cuestionarlos. Por tal motivo, ampliando las propuestas de Heidegger y Buber, afirma que el hombre se encuentra relacionado con un sistema amplio denominado *estructura*. Este concepto es definido como “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.

---

<sup>16</sup> Cabe destacar que Blumenfeld en un pie de página realizó una distinción del concepto de *Dasein* y señaló que en el español *sein* tiene dos posibles significados: “ser” y “estar”. Como sabemos, la primera traducción a cargo de José Gaos tuvo limitaciones terminológicas. Pero, actualmente la traducción de Jorge Rivera corrigió esas limitaciones.

105). La estrategia argumentativa es proponer una analogía con la propuesta de Buber y Heidegger porque ambos sostienen, cada uno con sus especificidades, 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, nuestro autor propone que este nexo entre el hombre y el mundo debería ser analizado a través del concepto de *estructura*. De este modo, Blumenfeld, que proviene de la escuela psicológica de la *Gestaltheorie*, introduce este concepto en el debate de la antropología filosófica<sup>17</sup>. Por tal motivo, dio 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).

Según Blumenfeld, estas dificultades son conocidas por Heidegger y Buber, pero no logran dar una respuesta adecuada. En cambio, los psicólogos de la *Gestalt*, a través del concepto de *estructura*, proponen tipos de estructuras que contienen diversos factores y partes. 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

---

<sup>17</sup> Tenemos conocimiento de que la *Gestaltheorie* no fue introducida en la academia peruana por Blumenfeld. El antecedente es Pedro S. Zulen, quien incluyó esta corriente psicológica en la malla curricular de su curso “Lógica y Psicología” en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Para más información, véase el libro: *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos* (2015), compilado por R. Quiroz, P. Quintanilla y J. Rojas. Por otro lado, más adelante, Víctor Li Carrillo (1986), escribió, a manera de introducción, sobre la *Gestalpsychologie* y el concepto de estructura para introducir el estructuralismo francés en la academia peruana.

mundo como fondo. Para nuestro autor el concepto de estructura equivale a 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 propone Heidegger. Sin embargo, Buber sostiene que este *dasein* se encuentra encerrado en sí mismo porque no se complementa en relación con el mundo, es decir, la existencia solo es parcial porque el hombre está determinado por *relaciones esenciales*, cuyo resultado es el hombre auténtico. De este modo, se superarían las limitaciones de la existencia heideggeriana.

Ahora bien, Blumenfeld plantea observaciones a la reflexión filosófica sobre el concepto de autenticidad por su carácter abstracto en la obra de 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 nuestro autor, responde de manera adecuada a la autenticidad del hombre planteado Heidegger y Buber, pero siempre y cuando sean “fundadas en observaciones acertadas y en conclusiones correctas y verificadas” (Blumenfeld, 1951, p. 123). Además, añade que la discusión sobre la autenticidad se ubica en una instancia filosófica sobre la teoría del valor, pero no pertenece al ámbito de la ciencia. Esta problemática abierta será desarrollada en 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 los textos mencionados se relacionan con su propuesta antropológica<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> 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

Por otro lado, Blumenfeld sostuvo que el método utilizado por Heidegger posee un carácter psicológico descriptivo que se basa en la experiencia y sus análisis pueden estar vinculados a una “psicología empírica” (Blumenfeld, 1951, p. 133). Esta afirmación hace referencia solamente a las explicaciones y las descripciones basados en observaciones, pero no admite las equivocadas interpretaciones de estas observaciones realizadas por Heidegger. 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 porque el hombre no puede analizarse sin su relación estructural con el mundo ni las influencias físicas, sociales, históricas y culturales de su contexto.

En resumidas cuentas, concluimos que la propuesta de Blumenfeld en torno a la problemática de la antropología filosófica vincula las propuestas filosóficas, a manera de un diálogo interdisciplinario, con la psicología contemporánea. Salazar Bondy resaltaba este rasgo interdisciplinario en el análisis antropológico de nuestro autor 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,

---

cual se detalle las implicaciones de este libro con sus investigaciones en el campo de la ética y la axiología.

en todo lo que es cierto y confirmable se reducen las reflexiones del filósofo (Salazar Bondy, 1962, s/p).

Finalmente, como vimos, nuestro autor introdujo el concepto de *estructura* en el debate de la antropología filosófica y le permitió, a decir de Alarcón, establecer al hombre como “una unidad psicofísica que debe ser comprendida en su relación con el mundo en el que vive” (Alarcón, 2018, p. 313). De este modo no solo tuvo un diálogo con la tradición filosófica occidental, sino fue, también, un agudo polemista con los miembros de la Sociedad Peruana de Filosofía y sus colegas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## Referencias bibliográficas

Alarcón, Reynaldo (2018). Las ideas psicológicas de Walter Blumenfeld. En T. Caycho, M. Barboza y C. Carbajal (Eds.), *Estudios de historia de la psicología en Hispanoamérica*. Lima: Universidad Privada del Norte.

Buber, Martin (2005). *¿Qué es el hombre?* (Traducción de Eugenio Imaz). México: Fondo de Cultura Económica.

Blumenfeld, Walter (1951). *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica. Un ensayo*. Colección Plena Luz, Pleno ser de la Sociedad Peruana de Filosofía. Lima: Tipografía Santa Rosa.

Cassirer, Ernst (1979). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Caycho, Tomás (2015). Evidencia para la inserción de Walter Blumenfeld en la categoría de pionero de la psicología. *Revista de Psicología*. Universidad Católica San Pablo, 5(1), enero-junio.

Caycho, Tomás; Arias, Walter y Barboza, Miguel (2015). Estudio preliminar. En *Correspondencia entre Walter Blumenfeld y Edwin G. Boring (1956 - 1958)* (pp. 21-37). Lima: Adrus D&L Editores.

Córdova, Christian (2007). *El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo*. [Tesis para optar por el grado de Magister en Filosofía]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michel (2009). *Una lectura de Kant: Introducción a La Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.



García Belaunde, Domingo (1988). La Sociedad Peruana de Filosofía y sus publicaciones. *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, Lima, (VI), 50-60.

Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, Martin (2018). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Li Carrillo, Víctor (1986). *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*. Lima: Carlos Matta Editor.

Núñez Huallpayunca, Efraín (2018). El Congreso Internacional de Filosofía y la fiesta Jubilar por el IV Centenario de la fundación de la Universidad de San Marcos en 1951. *Pacarina del Sur* [En línea], 10(37), octubre-diciembre.

Quintanilla, Pablo (2019). *La comprensión del otro. Explicación, interpretación y racionalidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Quiroz, Rubén; Quintanilla, Pablo y Rojas, Joel (Comps.) (2015). *Pedro S. Zulen. Escritos reunidos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Frondizi, Risieri y Gracia, Jorge (1975). *El hombre y los valores en la Filosofía Latinoamericana del siglo XX. Antología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rizo Patrón, Rosmery (1993). La filosofía de Husserl en el Perú. En *Encuentros y desencuentros. Estudios sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rojas, Joel (2019). *Para una filosofía de la liberación en Augusto Salazar Bondy*. [Tesis de licenciatura]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sánchez, David (1984). *Martin Buber. Fundamento existencial de la intercomunicación*. Barcelona: Editorial Herder.

Salazar Bondy, Augusto (1962). Discurso en homenaje a Walter Blumenfeld. [Texto inédito].

Salazar Bondy, Augusto (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo: el proceso del pensamiento filosófico*. Lima: Francisco Moncloa Editores.

Sobrevilla, David (2006). El retorno de la antropología filosófica, *Diánoia*, México, LI(56), 95-124.