

LA PREGUNTA FILOSÓFICA POR EL SER HUMANO: ENTRE LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE Y LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA. UN ESBOZO DESDE LA MODERNIDAD

Braian Estiven Tabera Franco *

Héctor Alexander Velásquez Jaramillo **

Cristian Ramón Osorio Urrego ***

“El estudio más interesante

*del
hombre es el hombre mismo”*

Alexandre Pope

Introducción

La pregunta por el ser humano ha sido cuestión recurrente durante toda la historia del pensamiento, pero solo hasta hace muy poco tiempo pudimos hablar de una antropología filosófica propiamente dicha; la razón de esto es que el tratamiento que se le había dado a la cuestión del hombre en épocas anteriores había sido no del todo directa, y donde los conocimientos que de él se obtenían, eran derivados de la elaboración de un sistema explicativo del cosmos en su totalidad. Esto es lucidamente anotado por Martin Buber cuando dice que

Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en las que está a la intemperie...en las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico...en las segundas este pensamiento cobra hondura y con ella independencia.¹

*Estudiante de filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, correo electrónico: braian.tabera@upb.edu.co.

** Estudiante de filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, correo electrónico: hector.velasquezj@upb.edu.co.

*** Estudiante de filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, correo electrónico: cristian.osorio@upb.edu.co.

Este capítulo de investigación es fruto de los encuentros en el grupo de estudio “Discusiones filosóficas” a cargo del profesor Jesús David Cifuentes Yarce, perteneciente al semillero de investigación del grupo “Epimeleia”, de la Escuela de Teología, Filosofía y humanidades.

¹Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (México: Fondo de cultura económica, 1960), 24-25.

Aquel modo de pensamiento que comprende al hombre desde el mundo cabe mejor llamarlo -filosofía del hombre-. Programa

Aunque concretamente en él, no se da una explicación del cosmos que surja del ser humano, se contaría a Sócrates como el primero en formular una concepción que considera el estudio del hombre como un estudio particular y de primer orden, distinto del estudio del mundo: "... en cuanto a mí –dice Sócrates- no tengo tiempo para estas indagaciones y la causa, oh querido, es que, hasta ahora no he podido cumplir con el precepto de Delfos conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia parecería ridículo ocuparme de lo que me es extraño.”²

Esta misma presunción que se ha replicado a lo largo del pensamiento diremos que es el antecedente directo de la concepción del hombre como problema, si bien no es posible tener todas las piezas del rompecabezas que han configurado la trayectoria del pensamiento en torno a esta cuestión, no cabe duda que la figura que se vislumbra es la misma pregunta por el hombre que sigue interpelando, porque cada respuesta es un muro que encarcela al ser humano, pero él, indeterminado y libre, se sigue escapando a cualquier definición. En el seno de estas consideraciones, es donde se abre campo a un pensamiento antropológico en sentido estricto porque ya no se explicará el ser humano como tema, sino que, a partir de él, como problema, será dilucidado todo lo que lo rodea.

¿Scheler el padre de la antropología filosófica?

Max Scheler es considerado como el primero en desarrollar una antropología filosófica en todo el sentido de la expresión. En su libro “El puesto del hombre en el cosmos” se puede ver quizá la manifestación más consciente del carácter problemático del hombre; si como ya anunciábamos con Buber, el pacto entre el hombre y el cosmos ha quedado quebrantado, y más aún cuando Copérnico lo quito del centro del mundo, siendo ineludible que el hombre sigue habitando en él, ¿Cuál es el lugar que le corresponde ocupar al hombre en ese mundo en el que por lo pronto se siente como extranjero? ...

El propósito de Max Scheler es buscar el lugar que ocupa el hombre en la totalidad de la vida; para hacerlo, tiene que ubicar y delimitar en un primer momento todos los seres que escapan a la particularidad esencial perteneciente al hombre, a todo aquello que se limita a una condición

²Platón, *Diálogos III* (Madrid: Gredos, 1997), 315.

natural, y de este modo, además de distinguirse, fijar sus horizontes de auto comprensión, ¿Qué lugar tienen? ¿Por qué es irreductible el hombre a lo natural? ¿Qué es lo esencialmente antropológico? *El puesto del hombre en el cosmos*.

De entrada, partimos de un presupuesto, lo que escapa a lo antropológico también pertenece a la vida, y si a ésta pertenece ¿Qué es lo que lo vivifica? Scheler nos va a decir, a la sazón de los antiguos, que si poseen vida, poseen psique, es decir, posesión de lo que hace que sean algo. Ser psíquico que acompaña a toda su estructura física –corpórea, de modo que, como el filósofo mismo lo dice, lo que posee vida posee un grado de ser psico-físico, “un ser para sí, un ser íntimo”³ y que en la medida en que es más complejo, más gradualidad lo va configurando en el orden de todo lo orgánicamente condicionado.

El ser psicofísico más simple es el impulso afectivo que corresponde a las plantas, donde solo hay movimiento dirigido hacia arriba y hacia abajo; un impulso que aún no elige ni posee objeto, como el instinto y el sentimiento, pero, que si se dirigen hacia algo específico, desde luego, carente de memoria y representación.

El instinto, marca su diferencia en responder únicamente a los estímulos que le presenta el ambiente; y aunque hay un direccionarse hacia algo en el momento de sus respuestas, no hay elección de detener o suspender el instinto, “este ya está dado de antemano,”⁴ no es algo que el animal aprende, sino que perfecciona. Pero que quede claro, ya hay un sentido hacia el entorno.

Algunos animales superan en un grado el instinto, no solo se limitan a estímulo y respuesta, sino que, haciendo asociaciones entre sus representaciones obtenidas, pueden adaptarse de manera muy lenta al ambiente, pero siempre empezando desde cero; cuando cambia el ambiente, cambia el modo de adaptarse, a este grado lo llama el filósofo alemán memoria asociativa. Sin embargo, la mayor complejidad la tienen los animales con inteligencia práctica: ya no comienzan desde cero, no hay modificación según los cambios del ambiente, sino que buscan los mecanismos para asimilar el cambio con mayor rapidez.

Sin embargo ¿Es suficiente la inteligencia para hablar de lo propiamente humano? No. Todos los grados descritos arriba se erigen por la misma columna vertebral, ninguno puede suspender o postergar su íntimo ser, el animal no decide cuando separarse de su amo, tampoco

³Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos aires: Losada, 1970), 27.

⁴Scheler, 38.

cuando contener su rabia, ni la planta opta por no crecer: siempre estarán condicionados por su ambiente. Lo que ya nos indica una enorme carencia; estos grados psico-físicos obedecen a algo que los determina, lo que cambia entre ellos es el modo como reaccionan a lo que los determina, no hay presencia de una autodeterminación, aún están sumergidos en su entorno.

Así, mientras que el animal tiene entorno, el hombre tiene mundo. El hombre no se queda en una simple representación sensible de la realidad, sino que tiene la capacidad de objetivarla, y en esta medida, tener una “mirada abierta de la realidad,”⁵ mirada que posibilita elegir a cuáles de los condicionamientos que la naturaleza le presenta, puede oponerse. El animal no tiene otra opción que decirle siempre sí, el hombre, en cambio, puede ofrecer una resistencia, o de otro modo, es portador de una negatividad.

Sin embargo, Max Scheler, no puede referirse a esta capacidad de oponerse a lo sensiblemente dado bajo el término razón como el ejercicio de producir y pensar ideas, debido a que reconoce que hay determinada clase de actos emocionales y volitivos; de ahí que se apropie de un término más amplio y abarcador como es el de: espíritu. De aquí que el carácter antropológico sea esencial, porque es un rompimiento rotundo con una necesaria determinación del ambiente, mas no una diferencia de grado. Así nos lo dice Scheler “Y diremos que es sujeto o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal.”⁶

Lo inorgánico no tiene un ser psicofísico, lo orgánico o fisiológico sí, pero no se posee a sí mismo ni tampoco es dueño de sí, por esto el “hombre es dado por tercera vez”⁷, no solo tiene conciencia, sino que tiene conciencia de sí. Ahora bien, cuando tiene conciencia de sí, y sabe que no pertenece al mundo natural, que su lugar no corresponde a los seguros límites del mundo fisiológico, construye un mundo donde él pueda vivir, configurando costumbres o tradición.

Sin embargo, al sentirse dueño de sí, saber que su estancia en su mundo construido puede ser contingente, que no es tan segura como el orgánico, y que tal vez pueda llegar a su ocaso, el espíritu reconoce un estado no solo de vulnerabilidad sino de debilidad, surgiendo preguntas como ¿Por qué este mundo y no otro? ¿Por qué organizado de esta manera? ¿Quién lo ordenó? Se va formando así la conciencia de la necesidad de lo divino. Por lo que la tríada conciencia de mundo,

⁵Scheler, 120.

⁶Scheler, 58.

⁷Scheler, 63.

conciencia de sí y conciencia de lo divino es inseparable a la constitución del espíritu o esencia antropológica. De modo que entre la tradición y lo divino, lo terrenal y lo celeste habita y encuentra su lugar el hombre.

¿Kant y Rousseau una proto-antropología filosófica?

Hemos visto ya como en Max Scheler se presenta –según la tradición– una verdadera antropología en tanto su indagación esta edificada sobre la concepción del hombre como ser absolutamente problemático. Pero tendremos que decir que esta concepción no es patrimonio exclusivo de Scheler, y que Kant había hecho un esfuerzo análogo, formulando la pregunta “¿Qué es el hombre?”. Este interrogante sería la piedra de toque de las ulteriores investigaciones antropológicas. Aunque la pregunta parece obvia no lo es en ningún modo, esta se presenta más bien como la condensación de todos los estudios anteriores que no obstante y desarrollados de forma fragmentaria, precaria e insatisfactoria encuentran aquí su verdadero sentido. Esta duda desvela una preocupación que había permanecido durante toda la historia del pensamiento pero de forma más o menos indirecta. y a la vez se presenta como una exigencia que tendría que iluminar las venideras investigaciones sobre el hombre; es decir, que Scheler asumió una problemática que ya Kant había anunciado tiempo atrás.

Pero aún queda una pregunta por responder: ¿Podemos ver en Kant una investigación realmente antropológica? Una posible respuesta, la podemos encontrar en su texto “Antropología en sentido pragmático” (1785), que es, quizá, el intento más directo de Kant para desarrollar un estudio sistemático sobre el hombre. Pero su objetivo aquí es del todo distinto, el carácter pragmático de esta antropología hace que no esté orientada bajo la pregunta ¿Qué es el hombre? sino bajo la pregunta ¿Qué puede y debe hacer el hombre de sí mismo como ser libre?

En este punto podemos empezar a contar como presupuesto antropológico en Kant, la libertad. Esta característica tan distintiva, aunque no es en absoluto formulada por primera vez en Kant, si toma en él una significación totalmente distinta. Kant toma la libertad como dato antropológico. La libertad desvela una otra esfera del hombre que está en constante tensión con sus determinaciones naturales; por ello reconoce Kant en el hombre como si se dijera dos partes constitutivas de lo humano: una que refiere a “lo que la naturaleza hace del hombre”⁸ y otra que refiere a lo que “él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí

⁸Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Alianza, 1991), 7.

mismo.”⁹ La separación de estas dos esferas del hombre será tema concurrido en las precedentes antropologías. Es menester decir, que, si bien Kant no se ocupa del hombre en su totalidad, si lo hace de su parte constitutiva y carácter más problemático, como lo es precisamente su indeterminación. A la luz de la antropología filosófica los conocimientos fisiológico-biológicos del hombre no se presentan como realmente problemáticos, pues estos son determinaciones dadas por la naturaleza “en las que el hombre tan solo puede permanecer como espectador;”¹⁰ de ahí se entiende que incluso en Scheler el tratamiento realmente filosófico sea precisamente en esta parte indeterminada del hombre, lo que lo distancia de su naturaleza animal.

Consideraciones semejantes pueden encontrarse en Rousseau, en el texto publicado en 1755,¹¹ 30 años antes de que se publicara la antropología de Kant. En este texto, Rousseau ya se preguntaba por el hombre, pero inmerso en la sociedad y más específicamente en el ámbito de la desigualdad humana. Si bien Rousseau, parte de la premisa ya mencionada anteriormente en Sócrates: El mandato de todo hombre es conocerse a sí mismo,¹² no desestima esta proposición para desarrollar una valoración del hombre. En su investigación para encontrar esa desigualdad humana, el ginebrino nos hace saber desde el principio que lo que le interesa, es el hombre en su constitución actual, y no en la diferencia o similitudes con el animal, es decir, que no va a tratar los desarrollos fisiológicos sucesivos que pudo tener el hombre: por ejemplo, si en algún momento de su evolución llegó a caminar cuadrúpedo o si llegó a tener las uñas larguchas como garras,¹³ en cuanto que estos razonamientos nos llevan a conocimientos vagos e inexactos del hombre, algo que va a compartir con Kant en su estudio.

Rousseau después de mostrar al hombre en estado de naturaleza y en su convivencia con los animales llegara a una instancia que más adelante será recogida por autores de la antropología filosófica –en especial Scheler-, que es el carácter espiritual o metafísico del hombre, por lo cual cree Rousseau mostrar esa parte distintiva en el hombre y en el animal:

Ambos son maquinas ingeniosas en cuanto la manera de fortalecerse y asegurarse, difiere que si bien el animal está sumergido y mandado por la naturaleza a obedecer

⁹Kant, 7.

¹⁰Kant, 8.

¹¹Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2013).

¹²Rousseau, 3.

¹³Rousseau, 23.

sin ningún recelo, el hombre por ser agente libre y poseer libre albedrío podrá decidir si obedece o no a esos mandatos.¹⁴

Siguiendo con sus investigaciones llega a mostrar que no es por el entendimiento o posesión y combinación de ideas por lo que se diferencia el hombre del animal, afirma Rousseau, que también los animales poseen ideas, ya que donde hay sensibilidad hay ideas, siendo la diferencia en este punto apenas de grado. Esta es una mordaz crítica a los que consideraban que el carácter del conocimiento primaba para la distinción entre el animal y el hombre; el ginebrino lo desvela y desmonta, llegando a concluir que es la libertad y ser agente libre lo que verdaderamente rompe y distancia al hombre del animal, siendo la libertad lo más alto de la espiritualidad que ni la física ni la mecánica podrían explicar a ciencia cierta.

Exponiendo estas consideraciones constatamos que antes de Scheler ya habían fundado los modernos una proto-antropología filosófica, pero se reitera la pregunta ¿Podremos encontrar en Kant una antropología filosófica ya consolidada? Si bien, aunque con ciertos matices resultan de Rousseau conclusiones semejantes a las de Kant ¿En que radica pues la originalidad de las formulaciones Kantianas? Rousseau se alzaría como el expositor de un conocimiento realmente antropológico si no fuera por un pequeño detalle: el estudio que ha llevado a cabo es de naturaleza distinta a un conocimiento estrictamente antropológico. Si bien ha esbozado aquí algunas afirmaciones antropológicas, estas son producto de una investigación que es de carácter político: la investigación que da título a la obra es “Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1754). En este punto la intención lo es todo, para Rousseau el conocimiento del hombre es útil en el sentido en que posibilita la solución a cuestiones de otra naturaleza, es decir, que el estudio del hombre no cobra verdadera independencia, el hombre no es su objeto concreto de estudio. En cambio, la intención Kantiana es desarrollar un conocimiento sistemático del hombre como agente libre. Vemos así de esta manera desarrollados esfuerzos concretos para responder a los usos prácticos que hace el hombre de su libertad, que le posibilitan tener experiencias: cognoscitivas, morales, religiosas, experiencias que el animal no posee, siendo así actitudes que responden a las tres preguntas formuladas en su lecciones de lógica, ¿Qué puede conocer el hombre de sí mismo como ser libre?, ¿Qué debe hacer el hombre de sí mismo como ser libre? , ¿Que le cabe esperar al hombre como ser libre? ... en últimas ¿Qué es el hombre, particularmente como ser libre? Es esta la intención real de su antropología en sentido pragmático.

¹⁴Rousseau, 36.

Consideramos pues que en Kant cobra el conocimiento del hombre la hondura y la independencia requeridas para hablar de antropología filosófica o al menos que ya se vislumbran claramente ese horizonte en sus aproximaciones. No en balde, es de cuño neokantiano la exposición de una forma completamente distinta de hacer antropología filosófica tal como la formula Ernst Cassirer.

¿Cassirer una nueva forma de antropología filosófica?

En 1945 publica Cassirer el texto *antropología filosófica*, que es la síntesis y a la vez la aplicación antropológica de su filosofía de las formas simbólicas. En este texto presenta Cassirer el símbolo como la clave de la naturaleza humana. Las formas simbólicas aparecen entonces como la forma particularísima en la que el hombre se representa el mundo; mientras el animal esta unido directamente con la naturaleza, y se adapta a su entorno en una relación univoca entre el estímulo del ambiente y la reacción consecuente, el hombre no, el hombre está, como si se dijera, obligado a representarse el mundo, dotarlo de sentido, significarlo. La relación del animal con el mundo es inmediata, la del hombre es mediada por las representaciones simbólicas, en palabras de *Cassirer* “comparado con los demás animales el hombre no solo vive en una realidad más amplia, sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad.”¹⁵ La actividad simbólica del hombre no es por tanto un mero duplicar mimético de la realidad, sino que refiere a procesos complejísimos de reconstrucción e ideación de la realidad; por su condición simbólica el hombre se hace capaz de sustraerse de los hechos inmediatos y se ve avocado al ámbito ideal; aparece una nueva esfera del mundo que rebosa lo real, aparece la esfera de lo posible, cuya noción refiere a la figuración por ejemplo, de un espacio abstracto e infinito que está más allá del mero espacio practico y además la posibilidad misma de la figuración de la dimensión futura del tiempo.

Pero esto no se reduce a un asunto exclusivamente gnoseológico; igual que Scheler, Cassirer se ve obligado a ampliar la definición clásica del hombre como animal racional. Sin embargo, esta es precaria y no abarca la totalidad de las manifestaciones del espíritu humano. De ahí entonces que lo define como animal simbólico, cuya concepción se presenta como totalmente omniabarcante de la actividad propia del hombre. Aquí se descubre el trasfondo real de las formas simbólicas, las cuales son condición de posibilidad para una existencia común, es decir, estas actúan como un proceso más remoto y por tanto fundacional de civilización; entiéndase que Cassirer concibe a esta última, como el proceso de ordenación de los sentimientos, deseos y

¹⁵Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (México: Fondo de cultura económica, 2001), 47.

pensamientos de forma que sea posible la comunicación entre los hombres. Las formas simbólicas son –según esto- dadoras de sentido, y más aun de sentidos comunes; dice Cassirer:

En la historia del género humano el estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes que el hombre haya descubierto esta forma de organización social, ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, pensamientos y deseos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hayan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte.¹⁶

Las formas simbólicas (el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia) se presentan como la estructura de la cultura: el mundo del hombre es el mundo cultural, es este el resultado y la obra activa de la facultad simbólica del hombre. Cada una de estas formas es irreductible a las demás, pero están profundamente articuladas orgánica y funcionalmente, y dan cuenta de un universo de sentido y significación en que el hombre proyecta su naturaleza simbólica; es decir, que toda actitud que se proponga versar sobre el mundo dirá más del hombre que del mundo; de ahí que para Cassirer toda antropología filosófica resulte en una filosofía de la cultura. La cultura, o mejor dicho las obras culturales serán pues, las huellas objetivas a disposición del hombre que se aventure a conocer al hombre.

Deducimos pues de aquí la naturaleza neokantiana de esta propuesta. Cassirer refiere doblemente a Kant: en un primer momento como ampliación de las categorías de la razón pura, no ya como condición de posibilidad del conocimiento sino como condición de posibilidad del mundo de lo humano en toda su complejidad; esto es, como condiciones de posibilidad de la cultura, y a la vez, en un segundo momento, como la descripción de la estructura de la pragmática, es decir, que entendemos que tanto el pensamiento como la acción del hombre están confinados en el ámbito de la cultura.

Conclusiones

Rousseau está a medio camino entre la filosofía del hombre y la antropología filosófica; Kant ha vislumbrado ya el horizonte; Max Scheler ha llegado ya a tierra firme, y Cassirer ha fundado una nueva aldea en este territorio.

¹⁶Cassirer, 101-2.

En estas cuatro aproximaciones observamos como se ha tratado el estudio del hombre sistemáticamente. Aunque cada estudio es ejecutado de maneras muy distinta, se han encontrado afinidades y conclusiones comunes muy marcadas entre los autores: la primera de ellas, es que el hombre comparte un atributo metafísico o espiritual que le permite distanciarse de la naturaleza hasta el punto de romper con el entorno y crear un mundo.

Conclusión directa de lo anterior, es que el hombre después de haber creado este mundo y aprender a habitar en él, le es imposible revertir este paso y volver a la naturaleza: esta como confinado en su propio logro, a padecer y sobrellevar las condiciones ineludibles de la realidad que el mismo se proporcionó artificialmente.

Cabe resaltar que esto proporciona una pauta inaugurada por Kant para estudiar al hombre, no como sumergido en la naturaleza, ni elemento consecuente del cosmos, sino que es el cosmos entendido desde la condición problemática del ser humano; es a la suma completa de estas consideraciones a lo que llamamos antropología filosófica.

“TODA LA NATURALEZA NO ES SINO ARTE, DESCONOCIDO PARA TI”

Alexandre Pope

Bibliografía

Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de cultura económica, 1960.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. México: Fondo de cultura económica, 2001.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991.

Platón. *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2013.

Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos aires: Losada, 1970.