

Antropología filosófica: concientización de los desafíos que enfrenta el hombre

Mijaíl Málishev

*"En lo hondo del mayor de los peligros despusunta también lo salvador."
Hölderlin*

Introducción

El pensador ruso Nicolai Berdiaev (1994: 230) dijo alguna vez: "La posición del filósofo es verdaderamente trágica: casi nadie le quiere. Durante toda la historia de la cultura desde diferentes lados se manifiestan hostilidades a la filosofía que es la parte más vulnerable de la cultura". El filosofar es un quehacer extraño... ¿No sería mejor acabar con este capricho de la conciencia humana, como lo aconsejaban y aconsejan algunos "intelectos ilustres"? ¿Para qué nos sirven los filosofemas nebulosos cuando la ciencia desenvuelve con éxito su potencial infinito, y no sólo establece las verdades, sino crea las premisas para el bienestar del hombre y le prolonga su vida? ¿Para qué apasionarnos con abstracciones, si existe la teología? ¿Qué sentido tiene la acumulación de sabiduría, si en ella está ausente la solidez científica? Al quehacer filosófico le cuestionan por todos lados y siguen tratando de expulsarlo de la cultura y, sin embargo, persiste y demuestra una extraña y tenaz viabilidad. ¿Por qué? Quizá sea porque ¿la filosofía es una especie de ciencia predestinada a resolver los secretos íntimos del mundo? Pero esto no es exactamente así, pues la filosofía tiene otro modo de pensar que en muchos aspectos es diferente al de la ciencia.

En la religión, Dios da al hombre su protección y salvación. Éste dirige su mirada al ser superior cuando experimenta los suplicios terribles de la soledad, el temor ante la muerte o colisiones dramáticas en su existencia. La religión es una vía para superar la contingencia y precariedad de la existencia humana, un intento de integrar en la cultura todo lo que no se somete al esquema racional de la práctica, lo que no está en las manos del hombre: su propia existencia, el sufrimiento y la muerte. Según Bergson, la religión es una especie de compensación que desde las profundidades de lo vital equilibra los peligros de la razón al defender al hombre contra las posibilidades nocivas de su inteligencia perturbadora. La filosofía, al contrario, a veces nos quita el último consuelo, nos revela implacablemente el carácter trágico de nuestro ser, nos descarrila del cuadro idílico del mundo al ofrecernos constataciones crudas. A muchos les molesta que el análisis filosófico sondee sus creencias y convicciones más allá de un cierto límite y pone al descubierto los presupuestos de su conducta cotidiana. La filosofía, frecuentemente, reflexiona sobre problemas o situaciones que no son unívocos y tampoco tienen una solución definitiva. Es bien sabido que la misma palabra "filosofía" presupone la búsqueda de la verdad, no la posesión de ella. En este sentido, "la filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta" (Jaspers, 1996: 11). ¿Por qué el hombre hace esto o aquello? ¿Está seguro que sus metas, que quiere lograr, poseen un valor auténtico? ¿No podría suceder que los resultados que pretende obtener se vuelvan contra de sus intenciones? ¿Podrá estar seguro que diferentes valores atractivos por sí mismos, en realidad serán compatibles? Estas interrogaciones desaniman a la gente, le ponen perpleja y le hacen sentir infeliz. ¿Quizá sería mejor no examinar sus creencias cotidianas y convicciones predilectas en demasía, porque las preguntas de esta índole suelen irritar y suscitar sus resistencias. Sin embargo, si los presupuestos no se examinaran y se dejaran intactos, las relaciones humanas correrían el riesgo de osificarse, las creencias se endurecerían y tenderían a convertirse en dogmas; además, se entorpecerían la imaginación, y la razón se tornaría estéril.

I. Antropología filosófica y desafíos a la humanidad

Durante milenios el hombre tuvo una imagen más o menos estable de sí mismo. Creía saber quiénes es y no necesitaba recurrir a los servicios de la antropología filosófica. En cambio, el hombre contemporáneo vive en una encrucijada constante de caminos, se ha vuelto problemático consigo mismo, ya no sabe lo que es y sabe que no lo sabe. Existe cierta necesidad práctica en la antropología filosófica que radica en la comprensión y evaluación de nosotros mismos y de quienes dependemos. Cuando nuestros sistemas energéticos o atómicos se descomponen por diferentes defectos o cuando a nuestras vidas les amenaza la contaminación, ¿tenemos que buscar una solución exclusivamente en la reparación de las estaciones y en la regeneración de los fenómenos naturales? o, en igual medida, ¿habría que revisar nuestra comprensión del hombre en su dimensión antropológica?

La ciencia contemporánea trabaja intensamente sobre la creación de un intelecto artificial, pretende descubrir perspectivas para modelar ciertas cualidades humanas: racionalidad y creatividad. Elabora mecanismos de transplante de órganos humanos que tienen una importancia vital en la salud del hombre. Las perspectivas del desarrollo de la ingeniería genética, el perfeccionamiento de los medios para la reproducción artificial, la clonación, todo eso destruye la idea tradicional de la naturaleza biológica del hombre y, al mismo tiempo, muestra su complejidad extraordinaria, vulnerabilidad y el carácter único del ser humano como fenómeno de la naturaleza. La ingeniería genética ya puede fecundar artificialmente, conservar el embrión *in vitro*, producir la clonación, reparar sutilmente los defectos del feto, conservar el esperma de los "grandes hombres". Al poder construir la constitución genética del ser humano, la ciencia, en cierto modo, sustituye las fuerzas de selección natural. Y con todo esto, surge la pregunta: ¿qué es lo propiamente humano? Parece que pronto van a ser creadas todas las condiciones para fabricar un hombre artificial por la ingeniería genética. Sólo queda responder a la simple cuestión: ¿qué tipo de hombre queremos? y ¿quién es capaz de darnos el modelo del hombre ideal al cual valdría la pena de reproducir mediante métodos científicos? El conocido biólogo francés Jean Rostand alguna vez dijo: "Ahora puedo fabricar el sapo con dos cabezas y cinco patas, pero nunca podría alcanzar la producción de un supersapo". La cuestión consiste en: ¿cómo reproducir un supersapo que fuera más adaptado a la vida de sapo, que un sapo ordinario? Podría el hombre fabricado por la ingeniería genética llegar a ser superhombre?

La población del Globo Terráqueo crece enormemente, pero ¿se mejora su genotipo? ¿No se dirige la humanidad a la extinción por vía natural? ¿No existe la amenaza a "lo humano" en el agotamiento del fondo genético, en la mutilación de las premisas biológicas, en las mutaciones imprevisibles? La destrucción del medio ambiente, su contaminación intensiva por los desechos químicos y radioactivos, el empobrecimiento del paisaje habitual, la divulgación inesperada de diferentes pandemias que amenazan devastar la Tierra, todo esto nos coloca en una situación extremadamente crítica, y, paradójicamente, nos da la impresión de que la vida humana se halla totalmente indefensa.

En nuestro tiempo se arriesga no sólo la biología del hombre sino también su psíquica. La globalización y el futuro shock destruye las tradicionales estructuras sociales y las formas habituales de la vida. La vasta aplicación de los medios psicotrópicos provocan transformaciones peligrosas en la psíquica humana. El individuo pierde la idea sobre la autenticidad de su mundo interno, y de lo específicamente humano. Con alarma se interroga acerca de la subjetividad humana... ¿La razón no engendrará monstruos? Y esta interrogación no es ociosa: el incremento en racionalidad en diferentes sectores de la actividad humana frecuentemente se lleva a cabo a costa del déficit de racionalidad en el nivel de toda sociedad, lo que esta preñada del aumento del caos. La mayor interdependencia, incluyendo los sectores relativamente independientes, provoca una mayor vulnerabilidad cuando los sucesos desfavorables afectan a esos sectores como un todo.

No sólo los controvertidos acontecimientos del final del milenio nos obligan a repensar la naturaleza del hombre, sino también su larga experiencia histórica. El hombre ha experimentado la enajenación del poder, de las instituciones sociales y del Estado. La práctica social nos muestra que muchos objetivos que han sido anhelados, al realizarse se convierten -frecuentemente- en su opuesto. Las estructuras sociales, organizaciones, instituciones, descubrimientos e innovaciones, creados por los seres humanos, revelan una enemistad paradójica con su propia existencia. Aquí el hombre se topa con los "argumentos de la autoamenaza" que le hacen repensar los paradigmas del desarrollo ilimitado que constituyeron los cimientos de la racionalidad teológica y plantear la pregunta: ¿sería posible la configuración de nuevos fines, fundamentos, formas de vida y de preocupación que pudieran frenar y trascender las tendencias suicidiógenas de la humanidad moderna? La dinámica de la vida contemporánea es tan vertiginosa que lleva a un crecimiento increíble de los "relictos de la civilización". Hoy en día, se envejecen rápidamente no sólo los automóviles sino también las formas de la experiencia, las imágenes del mundo, las normas y estereotipos de la conducta. En cada nueva espiral del tiempo acelerado, el pasado reciente deja de aparecer como algo habitual o familiar. Sucede lo que Herman Lubbe denomina la "condensación de las innovaciones", el fenómeno que conduce a la intervención del futuro en el presente, cuando los pronósticos y proyectos se imponen imperiosamente a las decisiones actuales. Pero, simultáneamente, se disminuye la seguridad de que las futuras acciones vayan a ser realizadas en correspondencia con los criterios y evaluaciones del presente. Junto con esto se aumenta el "volumen" del pasado que ya no sirve para su utilización contemporánea. El presente "se enjuta" como la piel de un sapo, es decir, el crecimiento de la cantidad de innovaciones en una unidad temporal disminuye el intervalo más allá del cual el pasado nos parece anticuado, en el cual ya no podemos reconocer las estructuras habituales del mundo contemporáneo y que se nos presenta como algo ajeno y poco comprensible. Las formas de la experiencia de nuestras padres, en muchos aspectos importantes, ya no nos útiles como normas de juicio y menos aún servirán para nuestros hijos. La "condensación de las innovaciones" que provoca la pérdida de lo familiar en la cultura del pasado, causada por el vertiginoso ritmo de los cambios, se compensa por los esfuerzos de la conciencia histórica que, no obstante, no siempre logran alcanzar la unidad entre el pasado, presente y futuro.

Así pues, la atención intensa al fenómeno humano en toda su variedad y magnitud es provocada por la necesidad de resolver los problemas vitales, engendrados en el contexto de su existencia contemporánea. ¿Quién soy y quiénes somos? ¿De dónde provenimos y a dónde vamos en el infinito desarrollo de la historia? ¿Qué nos destaca de la multitud de los otros seres que pueblan esta Tierra y qué nos une a ellos? ¿Qué es lo que determina al hombre? ¿Son acaso sus carencias o símbolos creativos mediante los cuales se apoderó de su mundo? El hecho de que el hombre no esté fijado biológicamente a un medio ambiente determinado ¿podría ser entendido como la carencia fundamental de los medios que le suministra su autoconservación o bien, como la abertura a la plenitud del mundo que le estimula a la creatividad? Estas y muchas otras interrogantes están en el centro de las reflexiones de la antropología filosófica. Desde tiempos remotos, la cultura (según su sentido original) es algo que le ha dado al hombre un sentimiento de seguridad, le ha servido como una especie de "escudo" con el que se protege de amenazas y peligros reales o potenciales, contenidos en su existencia precaria. Probablemente esta era la sensación de nuestros ancestros primitivos ante la naturaleza alarmante, incomprensible y enigmática. En aquel entonces, la cultura se percibía como una fuente de seguridad que neutralizaba las fuerzas ajenas y adversas y hacía posible la misma vida.

Paulatinamente, la seguridad crecía y la naturaleza domesticada dejó de ser algo ajeno y amenazante para el ser humano al convertir en una fuente inagotable de su bienestar, en el manantial de la plenitud y de esperanzas prometedoras. Esto sucedió porque la naturaleza virgen se convirtió en algo que debe ser dominado, subordinado, rehecho, así como reajustado a las necesidades humanas. Pero el desarrollo de la humanidad, en los últimos siglos, hizo evidente que tal actitud está preñada de las consecuencias negativas para su existencia. Paradójicamente, en el curso de la historia, el hombre regresó a la zona de incertidumbre; pero en esta ocasión, el peligro surgió de los mismos esfuerzos humanos, de la misma cultura que le había salvado la primera vez. Es decir, este peligro no proviene de algunas dificultades que todavía no logra resolver la ciencia y

la tecnología; sus raíces radican en la esencia de cualquier actividad humana física o espiritual; esto es, en su poder. Tener poder significa ser el dueño de cualquier objeto. El poder nos permite neutralizar todas las acciones de un ser que están dirigidas contra nuestra vida o utilizarlas para la satisfacción de ella. En gran medida esto ya sucedió; el hombre puede dominar muchas manifestaciones inmediatas de la naturaleza, pero no es capaz de regular sus acciones mediatas y, en primer lugar, su poder. El ser humano tiene el poder sobre los objetos del mundo, pero no tiene el poder más o menos seguro sobre el mismo poder. El hombre se cree libre y cree poder usar su poder como quiera. Precisamente por eso, a veces lo usa en su detrimento e incluso para su propia destrucción. ¿Qué o quién garantizaría la utilización correcta del poder? Parece que nada ni nadie. No existe ninguna garantía que la libertad humana sea capaz de hacer una correcta elección. Existe sólo una probabilidad apoyada en buenas intenciones y nada más. El hombre contemporáneo no está preparado para la ascensión vertiginosa de su dominio sobre la naturaleza. Parece que no existe todavía la cultura y la ética del uso de tal dominio. La ciencia y tecnología aprendieron a utilizar la energía de la naturaleza y del mismo hombre en tal magnitud que es imposible prever el tamaño de las posibles catástrofes o lentas destrucciones. La "naturaleza domesticada" incluso, llega a ser, en algunos aspectos fundamentales, más imprevisible que la "naturaleza salvaje" por lo que ya no estamos seguros de nuestra manera de actuar. Se puede decir que en el último tiempo comenzó una nueva etapa de la historia en la que el hombre tiene que convivir con un desafío creciente que amenaza a su ser. Nuestro tiempo es una, época de incertidumbre, pues produce muchos riesgos derivados del carácter globalizante de la actividad humana, fenómenos que las generaciones anteriores desconocieron. Los peligros que emanan de los accidentes provocados por la intervención no deliberada del hombre en la naturaleza o por los resultados incontrolados de la agregación de las consecuencias colaterales de procesos de su decisión, de repente conectan lo más íntimo -la salud de un niño- con lo más distante -"agujero de ozono", accidente del reactor atómico, "efecto invernadero", etcétera- y nos hacen pensar en la inseguridad ontológica de nuestro ser. La idea semejante es desarrollada por el sociólogo alemán Ulrich Beck, quien contrapone a la linealidad e irreversibilidad de la modernización industrial la teoría de la "modernización reflexiva" con sus figuras de la *autotransformación*, *autoamenaza* y *autodisolución*. "Tales figuras", escribe Beck, "aparecen como consecuencia de los incontrolables efectos (colaterales) desencadenados por el triunfo del proceso autónomo de modernización: todo esto supone el retorno de la incertidumbre" (Beck *et al.*, 1996: 260).

En nuestro tiempo, la presión sobre la naturaleza ha aumentado en proporción gigantesca; mientras que nuestra responsabilidad, la claridad de conciencia y la firmeza del carácter, no corresponden al ritmo impetuoso de tal crecimiento. Creímos que la barbarie, en su forma primitiva, era algo del pasado; pero reaparece dentro de la misma cultura que tiene una actitud de abuso e irracionalidad en relación con la naturaleza. Como advierte Max Scheler, "la barbarie, científica y sistemáticamente fundada, sería más espantosa de todas las barbaries imaginables" (1947: 92). La humanidad, de nuevo (como hace miles de años), se encuentra en la selva del peligro original, a pesar de que la mayoría pretende evadirlo y no se inclina a observar nada alarmante en su alrededor: las fábricas trabajan, las instituciones funcionan, los académicos hacen sus descubrimientos y los políticos acuden a las promesas habituales.

Durante mucho tiempo los pensadores estuvieron convencidos de que la vida, incluso la vida racional, existe en vastas extensiones del Universo y probablemente en los límites de nuestro sistema solar. Pero la astronomía contemporánea, contrariamente a las fantasías de la ciencia ficción, destruye estos sueños y llegó a la conclusión de que la vida, y sobre todo la vida humana, es un fenómeno raro y probablemente único. No se puede excluir que seamos solitarios en el cosmos entero hecho cuya interpretación por sí misma es capaz de engendrar angustia. En efecto, si la vida racional surgió accidentalmente en el espacio insondable del Universo, entonces ¿quién escuchar la voz de la humanidad? Y quizá, ¿su desaparición es un acto que está más conforme a la ley que a su origen accidental? De cualquier forma, si el espíritu pensante es la único, el humanismo en todas sus manifestaciones adquiere importancia imprescindible. ¿Cuán inapreciable resulta el ser de la "caña pensante"? Todo eso aumenta considerablemente el valor de nuestros logros culturales y sobre todo humanísticos.

La antropología filosófica, hoy en día, adquiere una nueva dimensión: no es sólo una disciplina independiente del conocimiento filosófico, o una corriente filosófica determinada, sino un método concreto del pensamiento que no se somete exclusivamente a las leyes de la lógica formal o la lógica dialéctica. El punto de partida del nuevo filosofar es el hombre que se encuentra en una situación de peligro -ecológico, social, psicológica, existencial- por lo que debe acentuar la función preventiva como una preparación contra los posibles datos futuros producidos por los efectos colaterales del uso de la razón. La filosofía que tome en cuenta la incertidumbre y la contingencia tiende a ser inminentemente una filosofía humanística conciente de los desafíos y del riesgo que amenazan no sólo al hombre, sino también a las plantas y a los animales; de este modo, se convierte en la expresión de la solidaridad de todos los seres vivos, porque todos estamos en el mismo barco en el océano del peligro total que amenaza a la misma vida.

Esta nueva óptica filosófica supera el viejo discurso que presupone el despliegue del tiempo lineal para culminar en un final paradisiaco donde el tiempo se detiene y la misma historia queda trascendida. La nueva versión de la racionalidad no lineal con sus conceptos de riesgo, peligro y contingencia, tiene como premisa la categoría de "efectos colaterales" entendida como las consecuencias no deseadas, no pretendidas, que hace no tan evidente la realización final de lo previsto. En la base de esta contingencia, que perturba nuestros planes y sueños, yace un simple hecho de que cualquier decisión, tanto individual como colectiva, una vez realizada se concatena en el tiempo con otras decisiones; y este juego de los planes y proyectos entrelazados modifica los resultados previstos por el sujeto (o sujetos) de su emisión. Además, el crecimiento de las innovaciones cognitivas, que son principalmente impredecibles, reduce la posibilidad de pronosticar las premisas reales de futuras acciones. Se aumenta la importancia del concepto "riesgo" que nos enseña que la seguridad absoluta en la vida humana es inalcanzable y que no se puede excluir lo inesperado. Esta actitud posracional nos ayuda a elaborar una inmunidad contra las profecías mesiánicas y utópicas. Karl Popper, en su libro *Miseria del historicismo* nos mostró que la evolución de la humanidad no significa el movimiento a un fin predeterminado por las leyes de la historia. Las innovaciones que aceleran, crean o destruyen el orden económico, político y cultural tienen un carácter contingente y por eso la evolución, a pesar de su dirección, no es pronosticable. Es decir, el futuro está abierto y una política orientada a la ideología que inserte el porvenir en un esquema historicista la llevaría a una sociedad cerrada. Empero, la quiebra de las ideologías mesiánicas no elimina la inclinación del hombre a plantearse metas y objetivos de largo alcance. Pero ante la imposibilidad de dar una solución final a todos los males humanos para crear un estado perfecto o, por lo menos, armonizar todos los valores fundamentales, quizá lo mejor es tratar de comprender que la vida, tanto en su dimensión social como individual, es un riesgo que, por supuesto, no excluye sino presupone la confianza, como especie del hogar ontológico, que engendra y probablemente va a engendrar esperanza del advenimiento de una sociedad más segura, más justa, más equitativa. Este presentimiento de un "cocoón" protector, aunque entra en el horizonte del hombre posmoderno queda, sin embargo, fuera de sus límites prácticos, manifestándose en calidad de hipótesis o conjeturas, que no se convierten en afirmaciones categóricas para no encerrar el horizonte de su pensamiento.

II. El hombre contempla el mundo desde sí mismo y desde el mundo se ve a sí mismo

El hombre realiza el acto de reflexión filosófica, entre otras cosas, porque aspira a comprender los fundamentos últimos de su ser: ¿para qué está en este mundo y cómo debe vivir? Precisamente por eso, la antropología es uno de las partes del pensamiento filosófico y quizás, según Savater, el más característicamente filosófica de todas ellas. La antropología filosófica es una disciplina relativamente reciente: se ha extendido en forma amplia a partir de los trabajos de Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, quienes subrayaron el carácter intermediario de esta materia que tiene que ubicarse entre la metafísica y las ciencias concretas sobre el ser humano. La antropología filosófica es producto de la modernidad en la medida en que es orientada por la premura de la conciencia del hombre; esto es, la conciencia de sí mismo. El hombre no sólo contempla al mundo desde sí mismo, sino que también se ve desde el mundo. Para él, el mundo externo no es un simple correlativo vital; a diferencia del animal que todo lo percibe de antemano

desde sí mismo, según la medida de su especie y de esta manera se convierte a sí mismo en centro absoluto, el hombre -según la expresión de Plessner- vive excéntricamente; es decir, no orienta solamente el mundo hacia sí mismo, ni se sitúa en el horizonte de sus necesidades vitales, tampoco está incrustado en el medio ambiente correspondiente a sus estados orgánicos, sino -como sujeto- es capaz de elevar las cosas útiles para su existencia en la dignidad de objetos en sí. Más que eso, el hombre, según Max Scheler, "no sólo puede elevar el medio a la dimensión de mundo y hacer de las resistencias objetos, sino que puede también -y esto es lo más admirable- convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas" (1942: 204).

Ahora bien, desde el punto de vista de algunos pensadores, los niveles inferiores del ser humano son comunes a los animales, y los rasgos propiamente humanos pertenecen sólo a los niveles superiores. Así, según el esquema de los grados de Max Scheler existe sólo una diferencia gradual entre la inteligencia práctica, que ya tienen los animales, y la humana; mientras que la distinción decisiva entre ambos pertenece a una cualidad especial inherente al hombre que es el espíritu; esto es, una propiedad desnaturalizada contrapuesta a todas las funciones que le preceden, incluyendo la inteligencia práctica. Arnold Gehlen critica este enfoque de Scheler. Para Gehlen, el hombre no es un microcosmos en el cual el estrato superior, humano, se sobrepone en el estrato inferior, animal. La diferencia entre los animales y los hombres determina una ley estructural que abarca todas las funciones humanas, impregna todas sus realizaciones tanto superiores como inferiores. Desde tal punto de vista, la definición del hombre como un ser espiritual no permite establecer una conexión entre sus estados corporales y sus funciones espirituales. El hombre debe ser entendido como un proyecto especial no sólo al considerar sus rasgos espirituales, sino a partir de las propiedades de su organismo que a su vez es posible a condición de su entendimiento como un ser privado de especialización.

Así, según la morfología de los órganos, se puede afirmar que el ser humano, en contraposición a todos los mamíferos superiores, se determina básicamente por la carencia: no-adaptación, no-especialización, primitivismo. Además, el hombre casi no posee instintos, mientras que los animales están protegidos por ellos. El ser humano carece de la adaptación animal a un determinado medio ambiente; pero, en cambio, está abierto al mundo. Si el animal, en virtud de su especialización orgánica y del repertorio de los instintos, está encadenado al medio ambiente que le corresponde, el hombre no tiene ningún medio ambiente predeterminado y se caracteriza por la "apertura al mundo" que presupone su capacidad de previsión y aprendizaje. Según Gehlen, el hombre es previsor. "Está orientado -como Prometeo- a lo lejano, a lo no presente en el espacio y en el tiempo: al contrario del animal, vive para el futuro y no en el presente" (1987: 36). Frente a él no hay un medio ambiente fragmentario concreto con distribución de significados que se encuentran por vía instintiva, sino que sólo puede ser dominado y reestructurado mediante el trabajo.

Debido a que el hombre carece de instintos, le es inherente la sobreabundancia de estímulos o impresiones que afluyen a él "sin finalidad" alguna (a diferencia de los animales, cuyos instintos siempre disparan de modo automático). Esta carencia, que determina su conducta, le hace buscar una posición en el mundo y le obliga a hacer algo de sí mismo. Si no tiene un medio ambiente adecuado debe crearlo. Es decir, el hombre está obligado a ser un ente activo, pues, en el caso contrario, perecerá. De la no especialización y la falta de adaptación al medio ambiente natural, de la característica como un "ser de carencia" se deriva la tesis de que el hombre es un ser práxico. Ante él surge la tarea de orientarse y actuar en el mundo para tener la posibilidad de poseerlo. El hombre encuentra cada vez las nuevas respuestas a los desafíos del ser y construye creativamente los nuevos mundos en contraposición al medio ambiente fijo y, en cierto sentido, predeterminado de los animales. Estos mundos son los de la cultura.

A diferencia de la conducta de los animales, la estructura del comportamiento del hombre no está motivada exclusivamente por la búsqueda de los objetivos biológicos. El hombre es capaz de orientarse a los objetos o a los otros hombres por encima de cualquier motivo dictado por la utilidad

biológica. En nuestra actitud cognitiva hacia el mundo nos orientamos a la verdad, es decir, tratamos de explorar el objeto como tal, sin ninguna consideración relacionada con su utilidad. La investigación se determina no sólo por las expectativas de la aplicación práctica de la información adquirida, sino, en primer lugar, por el deseo de conocer el objeto en sí. No sólo en nuestra actitud exploradora nos orientamos por el principio de la objetividad; nos alegramos desinteresadamente al contemplar los objetos animados e inanimados por la simple razón de que ellos existen o se desarrollan. Aquí se trata de cierta afinidad interna con el objeto contemplado. En nuestra actitud afectiva hacia el otro le deseamos que alcance su plenitud y que se realice lo que está puesto en su "proyecto" ontológico o espiritual. Esta "objetividad simpatizante" (o compasión, en el sentido más amplio de esta palabra) constituye la base de todos los valores estéticos y morales. A ciertos animales también les son propios la curiosidad y la propensión a la exploración, pero la objetividad y la simpatía desinteresada le son inherentes sólo al hombre, comprobación de la cual sirve la falta de objetividad, el voluntarismo, el odio y la envidia. El odioso o el envidioso, por ejemplo, no quiere que el objeto de su rencor realice sus potencias o su predestinación; al contrario, tiende a encontrar en él sólo defectos, y si observa algunas cualidades positivas trata de rebajarlas o interpretarlas en el sentido negativo para humillarlo. El odio o rencor a veces destruyen internamente a su portador y nada le dan en el aspecto de la salud física o mental. Es verdad que pudieran fortalecerle en la lucha contra sus adversarios, pero en la base de estas emociones no existe ninguna utilidad biológica.

La orientación a la objetividad significa que las estructuras morfológicas, fisiológicas y psicológicas del ser humano cumplen las funciones metabiológicas y están destinados al ser-en-el-mundo. Esta orientación a la objetividad, a diferencia de la especialización y adaptación de los animales a su medio ambiente, se manifiesta en lo que Hengstenberg llama bifuncionalidad de los órganos humanos. Por ejemplo, nuestros pulmones forman parte de nuestro sistema vegetativo y cumplen funciones importantes en el proceso metabólico, pero al mismo tiempo son utilizados para hablar, cantar y tocar instrumentos de aire. Los ojos sirven para ver y, a la vez, para la exploración o contemplación estética. Los brazos y las piernas cumplen funciones vinculadas con la existencia biológica y, simultáneamente, pueden ser usados para los movimientos artísticos, etcétera. El animal también realiza diferentes figuras corporales, pero el carácter de éstas se determina por los estímulos propios de cada especie y de ningún modo representa una creatividad individual. La orientación a la objetividad no se refiere sólo al lado físico de la conducta humana, sino a la expresión de sus estructuras psicológicas y espirituales. La mayoría de las emociones y sentimientos del hombre no sólo constituyen las reacciones vitales a los estímulos correspondientes, sino poseen un significado objetivo. Por ejemplo, la agresividad puede aumentar la actitud crítica y, al mismo tiempo, ayudar a esclarecer los errores o sondear los lados vulnerables del adversario (aunque la agresividad, transformada en odio, puede también tergiversar el sentido objetivo del otro). Lo vital y lo objetivo coexisten al conservar sus funciones relativamente independientes en los límites de una estructura íntegra. La predisposición a la objetividad propia de la naturaleza humana constituye la premisa de la cultura. A la naturaleza humana le pertenece la constitución fisiológica, psíquica y espiritual que la persona hereda genéticamente y adquiere por sus propios esfuerzos. La persona dispone de su naturaleza, pero ésta no podría ser lo que es sin el portador de la cultura. A la naturaleza humana no se le puede identificar con el conjunto de los órganos del cuerpo, contraponiéndola al espíritu, aunque esto no excluya cierta oposición entre lo espiritual y lo vital. No son dos esferas separadas; antes bien, están desde un principio ordenadas una tras otra y se ajustan recíprocamente.

Ahora bien, el animal que siente una necesidad no tiene otra cosa que hacer más que satisfacerla; no puede sentirla como algo con que hay que contar y, por lo tanto, no tiene otro remedio sino hacer lo que viene impuesto. En cambio, el hombre, en virtud de que no está fusionado totalmente con su esfera vital, se ve obligado a aceptarla, y es por lo que se da cuenta del carácter ineludible de sus necesidades. En esto, sostiene Ortega y Gasset, se revela la "constitución extrañísima del hombre". "Mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas -con la naturaleza o circunstancia-, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero al no tener más remedio, si quiere ser y estar en ella tiene que aceptar las condiciones que ésta le impone. De aquí que se le presenten con un aspecto negativo, forzado y

penoso" (Ortega y Gasset, 1962: 221). La naturaleza impone sus desafíos al hombre quien responde a éstos por medio de sus funciones metabiológicas, utiliza su capacidad de explorar las propiedades objetivas de su entorno e introduce a su vez los cambios a la naturaleza, adaptándola a sus necesidades. En la medida que el hombre transforma a la naturaleza, también realiza su propia transformación antropológica.

Como animales, somos no especializados, inadaptados e inconclusos; nos completamos al asimilar nuestra herencia cultural. Tanto en el desarrollo ontogénico como en la historia filogenética la cultura no es un simple agregado a un ser inconcluso, sino una substancia constitutiva en la producción de la persona como un ser verdaderamente humano. Según Clifford Geertz (1990: 54) "el lento, constante, casi glacial crecimiento de la cultura a través de la Edad de Hielo alteró el equilibrio de las presiones selectivas para el *homo* en evolución de una manera tal que desempeñó una parte fundamental en esa evolución... Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro, se creó un sistema de realimentación positiva en el cual cada parte modelaba el progreso de la otra; un sistema en el cual la interacción entre el crecimiento uso de herramientas, la cambiante anatomía de la mano y el crecimiento paralelo del pulgar y de la corteza cerebral es sólo uno de los ejemplos más gráficos. Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico. De manera literal, aunque absolutamente inadvertido, el hombre se creó a sí mismo".

III. El hombre es un enigma para sí mismo

Como autocreador, el hombre es siempre una tarea para sí y de sí mismo. En este sentido, nunca alcanzará una respuesta definitiva a sus cuestionamientos sobre sí mismo. El interrogatorio de su propio ser y hacer no cesa mientras que exista su pensamiento. De aquí se desprende que la antropología filosófica no puede ser reducida a simples generalizaciones de los hechos que le proporcionan las ciencias empíricas. Mientras que las ciencias concretas afirman que el hombre es un ser racional, la antropología filosófica no sólo debe aceptar esta afirmación sino esclarecer su sentido: ¿qué significa el ser racional?, ¿qué tipos de la racionalidad es inherente al ser humano?, ¿cuáles son los límites antropológicos de la razón?, ¿es la racionalidad un principio atributivo a todos los tipos de la civilización?, ¿qué podemos hacer frente a la incertidumbre y descontrol producido por la moderna racionalidad desenfundada?, ¿nos es posible, como portadores de la razón, conocernos en todos los aspectos y dimensiones de nuestro ser flexible y multivariable? Un tipo de razón que no sea capaz de tomar en consideración las dimensiones afectivas y emocionales de la vida humana inevitablemente caerá en la utopía o, lo que es peor, engendrará monstruos. Estamos de acuerdo con Edgar Morin (1993: 199) en cuanto a que "la verdadera racionalidad conoce límites de la lógica, del determinismo, sabe que la realidad comporta misterio, negocia con lo irracionalizado, lo oscuro, lo irracionalizable. No sólo es crítica sino autocrítica: la verdadera racionalidad se conoce por su capacidad de reconocer sus insuficiencias".

Ya desde los tiempos remotos los filósofos se han preguntado: ¿el hombre es la simple continuación del mundo y sus leyes, o puede y debe introducir algo nuevo en éste? Nos parece una posible respuesta, en términos generales, la siguiente: el ser humano es un hacerse, pues en lo más profundo está la posibilidad abierta del ser; por ello, hablar de la existencia significa dejarle en la libre determinación y no encerrarle en un saber supuesto. El hombre no es lo que podría revelar en alguna de sus circunstancias y épocas, por lo cual no se le puede determinar de una vez y para siempre. Si las cosas, tanto inanimadas como animadas, tienen una consistencia estable y como objetos no cambian frente al hecho de ser conocidos, el hombre no es así: el conocimiento del hombre no deja de tener consecuencias para su autoformación. Ya en la filosofía antigua existía la idea de que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, no tiene un puesto fijo en el mundo y por ello ocupa a todos. Pero en virtud de su *status* ontológico, el hombre es una fuente de terror para sí mismo, puesto que, en su posibilidad ilimitada, es capaz de cualquier atrocidad o fechoría.

La existencia, como posibilidad, no es aquello que el hombre es por esencia o naturaleza, no es una realidad dada de antemano como la de las cosas o los animales. El perro no puede ser otra cosa que perro, el caballo, caballo, el ángel, ángel y el Satanás, Satanás. Pero el hombre es capaz de asumir el papel de cada uno de éstos o ser la combinación de todos ellos. En su ensayo *El porvenir del hombre*, Max Scheler advierte el peligro de concebir la esencia del hombre demasiado estrechamente, deduciéndola -a veces sin darnos cuenta se eso- exclusivamente de una forma natural o histórica de su manifestación. "El *homo faber* de los positivistas, el hombre "dionisiaco" (Klages), el hombre como "enfermedad de la vida", "el superhombre", el "homo sapiens" de Linneo, el "homme machine", el hombre poder de Maquiavelo, el hombre libido de Freud, el hombre económico de Marx, el "caído" Adán, hechura de Dios; todas estas representaciones son sobremanera estrechas. Todas son, por decirlo así, ideas de cosas. El "hombre", empero, no es una cosa, es una dirección del movimiento del universo mismo; más aún, de su fundamento" (Scheler, 1942: 27). Es el único ser que, en lugar de persistir en coincidencia consigo mismo, se preocupa por forjarse otro, diferente. Esto da la razón a Karl Jaspers de hablar de la "ilustración existencial" como la única manera de explorar al hombre sin recurrir a la certeza de cada afirmación directa. En este sentido, el hombre es un ser que encuentra en sí una tarea y, por eso la interpretación que se da de sí influye a su propio ser y hacer. Como observó atinadamente Ortega y Gasset el hombre es *causa sui* para sí mismo en el doble sentido: primero, porque se hace a sí mismo y, segundo, decide por qué quiere hacer de ese modo. La interpretación que el hombre le da a su existencia en cada época concreta es capaz de ejercer una influencia decisiva en la autorealización de su propia vida. Según Landmann, "la idea del hombre en cada caso se convierte en Ideal, por el cual se rige y el cual lo modela" (1978: 8).

Entender la existencia humana es imposible sin la comprensión de su dimensión primordial, es decir, la conciencia. Para Husserl, lo específico de ésta consiste en su orientación hacia el mundo (conciencia de algo) y su distinción de aquello hacia lo que está dirigida. Esta distinción entre la conciencia y el mundo, Sartre la interpreta como la ausencia en la conciencia de cualquier contenido: sé que un objeto es algo diferente de la conciencia; mi conciencia es, en primer lugar, la conciencia del mundo, pero como algo distinto de mi conciencia. Considerada como "carencia", la conciencia representa un tipo específico del ser: es una realidad que da sentido a todo lo demás. En las cosas no hay "sentido" y por eso no le da ningún contenido a conciencia. Pero la conciencia al plantearse la cuestión de su propio ser se aparta de sí, sale de sus límites y resulta que siempre es algo diferente de sí misma. Esto significa que la conciencia se encuentra fuera de sí; por lo que la trascendencia constituye su esencia. La trascendencia es la posibilidad, el proyecto de algo que todavía no es; en ella se revela la estructura humana, su proyecto fundamental: ser diferente del mundo, no depender de él para realizarse en él. Como ente ontológicamente insuficiente, el hombre tiende continuamente a superar los límites de su existencia para de nuevo anclarse en la solidez del ser. Pero ello no significa identificarse con el ser, ni adquirir una determinación estable y firme. "El ponerse en relación con el ser es para el hombre el consolidarse en la propia finitud, ya no el salir de ella y por ello es, simultáneamente, el volver a presentarse y consolidarse de la trascendencia. El hombre parece, así suspendido entre la nada y el ser trascendente: algo más que nada, algo menos que el ser" (Abbagnano, 1969: 73). Sören Kierkegaard definió la existencia como *ser-entre* y de este modo subrayó el carácter intermediario de la condición humana. La existencia ocupa un lugar medio en la tríada ontológica: "el mundo -el ser en el mundo- la nada". Entonces, ¿dónde se ubica el ser humano? Justamente en el "entre": es algo inestable, evadido, que no pretende al estatus de la realidad de las cosas (como ser) y simultáneamente, algo penetrable para una mirada en comparación con la nada.

Según Heidegger, el hombre como un ser desdoblado vive -en cierto modo- en estos dos planes y pasa incesantemente del uno al otro. A él sólo le pertenece el ser en esta forma inestable y problemática, la cual define, por ello, su existencia. Habitualmente, vive sumergido en el mundo de lo cotidiano como le dicta la habladoría, representa, sin pensar, los papeles sociales que le impone su medio circundante, y sólo en virtud de la angustia ante su fin irremediable acepta su propio destino. En este sentido, la muerte es la más peculiar posibilidad de nuestra experiencia, pues le reivindica a ésta lo que tiene de singular. Esta verdad intrínseca es una certidumbre, pero de otra índole que las evidencias apodícticas acerca de los "ante ojos". Heidegger escribe: "La posibilidad

cierta de la muerte sólo la abre el "ser ahí" como posibilidad porque, "precursándola" a ella, hace posible para sí esta posibilidad como más peculiar "poder ser" (1986: 288). Ante la amenaza de la muerte se vive la angustia que es la presencia de la nada y la anticipación de la "posible imposibilidad" que se enmascara o se sustituye por los quehaceres cotidianos. Esta actitud es una verdad existencial libre de ilusiones de la obediencia ciega a las dictaduras anónimas de las fuerzas despersonalizadoras.

Desde Sócrates hasta nuestros días, las reflexiones sobre el hombre han estado en el centro de atención de la filosofía. A partir de que el hombre comenzó a pensar sobre el mundo circundante empezó a tratar de comprenderse a sí mismo. Se puede decir que el hombre es un ser que se interroga, y esta capacidad constituye el rasgo distintivo de su forma de ser que no se agota en virtud de que siempre pasará a ser otro, pues aspira a superar al sí mismo anterior. En este sentido, el ser humano fue y sigue siendo un enigma para sí mismo, "porque su saberse es a la vez un no saber y su autocomprensión una incomprensión -un sabio no saber o una docta ignorancia-, sólo por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser propio y específico" (Coreth, 1985: 31).

La antropología filosófica es una especie de comprensión que se plantea el hombre de sí mismo, que a diferencia de otros seres vivos, se pregunta de su ser y trata de entender cada vez más profundamente su existencia para dirigir su vida. En nuestro tiempo, en las situaciones del permanente cambio de las acciones teóricas y prácticas del ser humano, la antropología filosófica ayuda a encontrar las estrategias de la orientación en el mundo cada vez más complejo. Es un arte intelectual de reflexión para resolver su crisis de la orientación. La comprensión filosófica del hombre a sí mismo nunca va a ser plena y completa. Sin embargo, los contornos provisionales que da la antropología al ser humano son suficientes para cumplir sus funciones. La filosofía puede esclarecer la condición humana sin ser un conocimiento completo, puede servir como guía sin ser dogmática, e incluso puede ser clarividente y sagaz sin ser exacta. El hombre debe pedir a la filosofía el poder comprenderse a sí mismo un poco mejor. Y esta comprensión está en la base de toda obra, de todo trabajo humano; además, constituye la trama de la que está tejida la vida cotidiana e histórica. De nada servirían los dolores y las tragedias si no pudiéramos extraer de ellos una lección; y tal enseñanza puede formular la antropología filosófica, si pretende llegar a una profunda comprensión del hombre para, a fin de cuentas, mejorar su existencia y perfeccionar su vida.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (1969). *Introducción al existencialismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Berdiaev, N. (1994). *La filosofía del espíritu libre* (en ruso). Moscú.

Coreth, E. (1985). *¿Qué es el hombre?* Herder, Barcelona.

Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca.

Giddens, A.; Bauman, Z.; Luhmann, N. y Beck, U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Antropos, Barcelona.

Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Jaspers, K. (1996). *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México.

Landmann, M. (1978). *Antropología filosófica*. utena, México.

Morin, E. (1993). *Madre-Patria*. Paidós, Madrid.

Ortega, J. y Gasset (1962). "Meditación de la técnica. Obras completas", en *Revista de Occidente*, tomo V. Madrid.

Scheler, M.

_____ (1942). *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

_____ (1947). *Hombre y cultura*. Biblioteca Enciclopédica Popular, México.