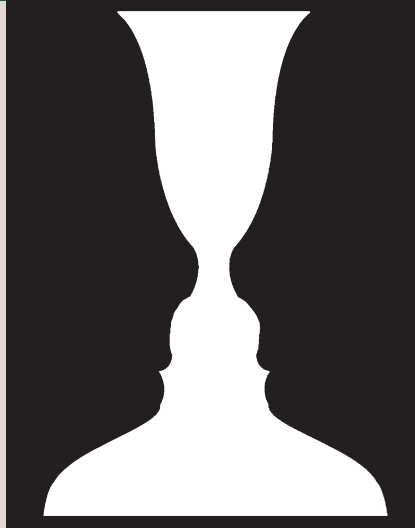


Carlos Beorlegui

Antropología filosófica

Nosotros: urdimbre solidaria y responsable

Tercera edición



 **Deusto**
Publicaciones

Carlos Beorlegui

Antropología filosófica

Nosotros: urdimbre solidaria y responsable

3.^a edición

2009
Universidad de Deusto
Bilbao

Capítulo 6

Surgimiento de la Antropología filosófica

1. El origen de la Antropología filosófica

La Antropología filosófica, en su sentido estricto y actual, es resultado de una larga maduración de los estudios acerca del ser humano. Para situar su surgimiento, tenemos que hacer referencia, en primer lugar, a los grandes hitos de la filosofía del hombre, al contexto histórico-filosófico de las primeras décadas del s. XX, y, más explícitamente, al conjunto de autores que podríamos denominar *la escuela de M. Scheler*. Por tanto, vamos a desarrollar estos tres puntos de modo sucesivo.

1.1. *Una breve historia de la filosofía del hombre*

No vamos a detenernos demasiado en las diferentes etapas y autores de esta historia. Para un estudio más detenido, hay que referirse a autores que lo han hecho con detenimiento y gran conocimiento de las fuentes, como Bernhard Gröthuisen (considerado como el fundador de la historia de la Antropología filosófica)¹, Martin Buber², Ernst Cassirer³ y otros.

En la historia del pensamiento siempre ha existido, de modo más o menos explícito, preocupación por la pregunta acerca del ser y de la

¹ Cfr. B. Gröthuisen, *Antropología filosófica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1951, 1975².

² Cfr. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, o. cit.

³ Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, o. cit.

identidad del ser humano. Pero no siempre esa inquietud se ha manifestado de la misma manera. Según M. Buber, se podrían distinguir dos tipos de épocas: épocas tranquilas, en las que el hombre cree poseer un conocimiento de sí no problemático, y épocas de crisis, en las que el ser humano se vuelve problemático para sí mismo.

Es en estas segundas cuando el pensamiento antropológico avanza. Es entonces cuando el ser humano se vuelve extraño en el mundo que le rodea, y se halla sobrecogido por un sentimiento de soledad. «Y fue en los momentos solitarios [dice M. Buber] donde el pensamiento se hizo fecundo. En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo»⁴.

a) LA ÉPOCA GRIEGA

La preocupación de los presocráticos se centró en descubrir el principio al que se reduce el mundo. Pero tal principio lo entendían de modo físico (el agua, la tierra, el viento o el fuego). Parménides, en cambio, dio el salto a un principio inmaterial, el ser. Anaxágoras, por su parte, considera el *nous* (razón) como aglutinador y síntesis de los cuatro elementos antes considerados. La gran aportación de Sócrates consistió en centrar el problema filosófico en el hombre y en la ordenación ética de la vida. El centro de la filosofía era, según él, el saber, pero para vivir bien. Pero al griego, como perspectiva global, le preocupaba el mundo, la realidad que tiene ante él en cuanto captada por la vista. De modo que la vista es el sentido por excelencia de la epistemología y ontología griegas⁵.

Pero a pesar del giro socrático, durante la época griega, como señala M. Buber, «el hombre se comprende desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre»⁶. Este mundo es concebido, en Aristóteles, como un espacio cerrado en sí mismo. Platón, en cambio, con su doctrinas de las *ideas*, posee una cosmovisión más abierta y evolutiva. De este modo, con una cosmovisión cerrada y completa como es la de Aristóteles, «el hombre [afirma M. Buber citando a B. Gröthuisen] deja de ser problemático, no es para sí más que un “caso”, y que cobra

⁴ M. Buber, op. cit., p. 24.

⁵ Cfr. J.D.García Bacca, *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)*, Tucumán, Univ. de Tucumán, 1939; Id., *Invitación a filosofar*, vol. 1.º, México, El Colegio de México, 1940; Id., *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas, UCV, 1964².

⁶ *Ibidem*, p. 15.

conciencia de sí mismo sólo como “él” y no como “yo”»⁷. El mundo aristotélico, en este sentido, se advierte como un mundo de *cosas*, y el hombre se percibe como una cosa más entre las otras. Además, el hombre es visto como uno-de-tantos entre los habitantes de la *polis* griega, sin haber descubierto del todo todavía la *singularidad* humana, lo específico de cada ser humano. El hombre platónico se siente como forastero en este mundo, mientras que el aristotélico goza de tranquilidad y aposento propio en él. De ahí que en su sistema no se pueda vivir interrogativamente, ni quepan en él las preguntas filosófico-antropológicas kantianas.

b) EL HOMBRE AGUSTINIANO

Agustín de Hipona es el primero, tras siete siglos del filosofar occidental, que plantea en primera persona (¿quién soy yo?) la pregunta antropológica: «Grande es la pujanza de la memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es, que me inspira un pavor religioso. No sé qué profunda e infinita multiplicidad. ¿Y esto es mi espíritu? ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza es la mía?»⁸. Con Agustín se ha terminado y superado el sistema cerrado de Aristóteles, adoptándose una visión del mundo desde la fe cristiana, continuadora de una concepción histórica abierta y unidireccional propia de la cosmovisión judía. El mundo de lo humano es visto por Agustín desde un dinamismo escindido en dos reinos independientes y hostiles, que denomina el mundo de la luz (el de los que se abren a la fe) y el de las tinieblas (*La Ciudad de Dios*). En realidad, esta visión de la historia desde esta lucha entre las dos ciudades la toma del maniqueísmo y del gnosticismo, que tanta influencia tuvieron en Agustín, y, por su medio, en el mundo cristiano medieval.

Con Agustín, el hombre ya no es percibido como una cosa más en el mundo, sino, desde su concepción dualista del ser humano (cuerpo y alma), atravesado también interiormente por la lucha entre el bien y el mal. Así, el ser humano se experimenta escindido y problemático (aunque redimido y salvado por la gracia de Dios). Y eso es lo que le hace preguntarse, desde esa experiencia de escisión interior, por su propia condición en primera persona. Agustín es quien, por influjo del valor que el cristianismo concede a la persona, la interioridad y personalidad del ser humano, se anticipa en muchos siglos a la concepción cartesiana del *cogito*. La pregunta por la realidad del ser humano no sur-

⁷ M. Buber, op. cit., p. 25.

⁸ S. Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, Libro X, caps. 8 y 17.

ge, por tanto, en S. Agustín del asombro ante el mundo, sino de la riqueza y profundidad de su mundo interior, donde ve asimismo reflejado el misterio de la Trinidad divina. Por tanto, en Agustín ya no se ve el hombre como una cosa más del mundo, sino como algo distinto, misterioso y sorprendente, sobre el que surge más bien una pregunta que una respuesta tranquilizadora.

c) LA ANTROPOLOGÍA MEDIEVAL

La cosmovisión y la idea del hombre que Agustín vive como problemática se convierte en sistema normal y tranquilamente poseído en la época medieval. De nuevo nos hallamos ante un mundo cerrado y completo, donde el ser humano se siente a gusto, como en casa. El esquema, nos dice Buber, es una síntesis de visión horizontal con su relación vertical hacia lo teológico, símbolo de la cruz cristiana, cuyo punto de encuentro lo constituye la persona de Jesucristo. Esta cosmovisión la dramatiza Dante en su *Divina Comedia*, y Santo Tomás la conceptualiza en categorías teológicas y filosóficas en sus *Summas*. De nuevo, al igual que pasaba con Aristóteles, en Santo Tomás el ser humano habla, en cierto modo, en tercera persona, como de una realidad objetiva, y no tanto problematizado interiormente. Eso no obsta para que el hombre sea considerado como el ser más valioso, el que sintetiza lo natural/corpóreo y lo espiritual. Pero ya no es visto ni vivenciado como una realidad problemática, como lo era en Agustín, sino como alguien objeto tematizado por la reflexión filosófico-teológica, dentro de un sistema teocéntrico.

d) EL HOMBRE DEL RENACIMIENTO

En el Renacimiento se abandona progresivamente la cosmovisión teocéntrica para convertir al ser humano en el centro de toda reflexión. El ser humano se convierte, de ese modo, en un *microcosmos*. Nicolás de Cusa, todavía a caballo entre el medievo y la época renacentista, representa ejemplarmente este modo de ver las cosas, en la medida en que entiende que todo ha sido creado por Dios, pero el hombre constituye el centro de todo, ya que todo lo mide a través de su razón. Todo se entiende, pues, a partir de esa época desde la centricidad de lo humano, que va siendo consciente de su especial dignidad. Ejemplificación de ello lo constituye, entre otros, Pico de la Mirandola, con su *Oratio de hominis dignitate (Discurso sobre la dignidad humana)*.

M. Buber observa que el pensador renacentista realiza este cambio del teocentrismo al antropocentrismo sin problema ni traumas, en la

medida en que conjuga la centralidad de lo humano con la mirada de Dios. El filósofo renacentista queda admirado de la grandeza, dignidad y maravilla del ser humano, y en esa mirada hay una focalización especial en el tema antropológico, pero sin percibir su problemática. Ello es consecuencia de la confianza que tiene en la capacidad intelectual de conocerlo todo, excepto a Dios. Está, pues, viviendo en un suelo intelectual de seguridad no problemática. Y aunque el Cusano hable de un universo infinito, ve como fondo de ese universo a Dios, y, por tanto, no se crea la inseguridad que poco después le produce esa contemplación de la inmensidad del universo a Pascal.

e) LA MODERNIDAD Y LA ILUSTRACIÓN

La seguridad de la cosmovisión medieval y renacentista comienza a derrumbarse con los avances de las ciencias físicas, de la mano de Copérnico, Galileo, Kepler, Giordano Bruno y más adelante Newton. Esa nueva visión de la realidad, que constituye el pórtico de la edad moderna, la configuran sobre todo Pascal y Descartes. La contemplación del cada vez más inabarcable universo físico le produce a Pascal la angustia de la conciencia de la soledad del hombre en tales inmensidades («El silencio eterno de estos espacios infinitos me aterra»), frente a la tranquilidad que le producía al Cusano. El ser humano se percibe cada vez más como el centro del universo, que las ciencias van situando ante dos infinitos: lo infinitamente grande de las galaxias cósmicas y lo infinitamente pequeño de lo microcósmico. Ante estas evidencias, a Pascal se le vuelve todo problemático, como a Descartes, empujado a ejercer su duda metódica sobre todas las seguridades teóricas anteriores. En Pascal vuelve de nuevo a surgir la pregunta antropológica, aunque en tercera persona (¿qué es el hombre en la inmensidad de lo infinito?). El puesto del hombre en el cosmos es, para Pascal, la síntesis de la debilidad y la grandeza («una caña pensante»). Aunque una pequeña gota de agua lo puede destruir, su grandeza respecto al resto del universo está en que *sabe que muere* y sabe del poder del universo sobre él. Lo curioso y peculiar de Pascal, nos dice Buber, es que «la grandeza del hombre surge de su miseria, que el hombre es diferente de todo lo demás precisamente porque hasta pereciendo puede ser un hijo del espíritu». Por tanto, «lo decisivo es que conoce la relación que existe entre el mundo y él mismo»⁹.

En resumen, la pregunta antropológica brota en momentos de crisis y de cambios cosmovisionales, cuando el hombre pierde pie y se expe-

⁹ M. Buber, op. cit., p. 33.

rimenta como extranjero y solitario en su propio mundo. Es entonces cuando se convierte en cuestión para sí mismo y hace avanzar a la antropología. En este avance de la pregunta antropológica, hay similitudes entre las épocas, pero también grandes diferencias. Coinciden las preguntas, pero hay enormes diferencias en los aspectos que provocan la crisis y el interrogante antropológico. Así, Buber considera que el sistema aristotélico se quiebra desde dentro, al experimentar el hombre el problema del mal y su mundo escindido. En cambio, el sistema tomista se quiebra desde fuera, bajo los efectos de los avances de las ciencias que nos muestran la inmensidad del universo. La época de Pascal representa la consciencia de esa crisis y el comienzo de una nueva época que trata de constituir una nueva cosmovisión sintética del universo, apoyada en los nuevos avances de las ciencias.

Pero la novedad de esos intentos sistematizadores está en que el mundo que nos muestra la cosmología actual puede ser pensado (a través de la teoría de la relatividad y de la teoría cuántica), pero no representado. De todos modos, los intentos de construir sistemas de pensamiento omniabarcadores se van a suceder de la mano de Spinoza, Kant y Hegel, entre otros de menor importancia. Para Spinoza, el espacio infinito que aterraba a Pascal ya no asusta, puesto que es Dios. Todo es Dios. Por tanto, la cuestión del hombre ante el infinito (la pregunta de Pascal) se responde diciendo que el hombre es un ser en el que se ama Dios a sí mismo. De tal modo que, como dice Buber, en Spinoza «parece como si la cosmología y la antropología se hubieran reconciliado»¹⁰. Pero, a pesar de ello, el cosmos, sigue diciendo Buber, no ha vuelto a ser morada del hombre como lo fue en los grandes sistemas medievales anteriores. Y ello es así porque el sistema espinosiano es demasiado intelectual, y no sirve para solucionar la inquietante pregunta que el ser humano en su vida concreta se hace por su ser y sentido de la vida.

La filosofía de Kant la entiende también Buber como una respuesta también a la pregunta de Pascal. Si a éste le preocupaba la situación del hombre ante el espacio infinito, Kant entiende que el espacio, y también el tiempo, no son cualidades del mundo, sino formas apriori de la sensibilidad humana. Por tanto, la respuesta de Kant a Pascal se orienta a hacerle ver que lo que se le aparecía al filósofo francés como el misterio del mundo es, en realidad, el misterio del modo como el ser humano capta el mundo y a sí mismo. Por tanto, la pregunta acerca de qué es el hombre hay que responderla desde el interior del mismo ser humano. Desde Kant, la pregunta acerca del ser del hombre es la cuestión a la que remiten las tres cuestiones (¿qué puedo saber?, ¿qué debo

¹⁰ *Ibidem*, p. 36.

hacer?, ¿qué me cabe esperar?) en las que resume todo el saber filosófico, en sus vertientes epistemológica, ética y teológica. La resolución correcta de la cuarta cuestión, la antropológica, será clave para resolver las otras tres. Pero, a pesar de que Kant supo situar el problema antropológico como el centro de la filosofía, su propuesta sobre cómo entendía el mejor modo de resolverla no estuvo a la altura de la pregunta, como veremos más adelante.

El planteamiento filosófico y antropológico hegeliano se desvía un tanto de la orientación que le había dado Kant. De la persona humana concreta se orienta la reflexión filosófica en él hacia la razón del mundo y sus procesos dialécticos. Así, para él, «el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y, con ello, a su consumación»¹¹. De esta forma, la cuestión acerca del hombre se convierte de nuevo en un elemento o capítulo más del desarrollo de la razón. Así, el ser humano vuelve de nuevo a sentirse seguro dentro de un sistema teórico que lo domina y explica todo. La nueva morada en la que el hombre se siente seguro, con Hegel, será el tiempo y la historia, estructurada y explicada a través de un sistema dinámico del que se sabe la estructura y el fin hacia el que apunta y llegará. De este modo, considera Buber que el de Hegel se convierte en el tercer gran sistema filosófico de la historia con el que ensaya a sentirse el ser humano totalmente seguro en el mundo, tras los de Aristóteles y Santo Tomás. Con Hegel, el cosmos ya no es la morada del hombre, sino la historia, como realización del espíritu.

Pero este sistema hegeliano será muy pronto criticado por diferentes pensadores como una cosmovisión inhabitable. Se trataba de un sistema colosal y de magnífica arquitectura, pero demasiado ideal y etéreo. Según M. Buber, servía para pensarlo, pero no para vivir en él de modo seguro. Uno de los continuadores críticos de Hegel será K. Marx. También en su sistema filosófico advierte Buber una desviación del planteamiento antropocéntrico kantiano. Para Marx, al ser humano hay que situarlo en el horizonte de la sociedad. De ahí su definición del hombre como «sus relaciones sociales». El ser humano es un elemento más de una sociedad estructurada desde intereses económicos y dividida en clases sociales. Las fuerzas económicas y las relaciones de producción, como integrantes de la base infraestructural, constituyen el elemento determinante en última instancia de la superestructura cultural, la pieza clave del materialismo histórico y el motor que empuja la historia, orientada por la acción del proletariado. Pero Marx, a pesar de entender que se necesita de la acción humana para cambiar la sociedad

¹¹ *Ibíd.*, p. 43.

y empujar la historia hacia el advenimiento del socialismo, se dejó influir demasiado por el cientifismo de su época, de tal modo que en sus últimos escritos tiende a entender el desarrollo de la historia como fruto de las propias leyes económicas que mueven la sociedad. Ese escoramiento cientifista es el que habría propiciado la interpretación estructuralista del marxismo, realizada por Althusser; además, es el que empuja a Marx a confeccionar una filosofía de la historia tan optimista que apuesta por la caída inevitable del capitalismo, víctima de sus propias contradicciones, y la llegada del socialismo. Aunque esta interpretación sea un tanto sesgada, en el marxismo hay un claro déficit antropológico, por su insistencia en la dimensión social de la realidad humana.

Feuerbach, al igual que Marx, construye su pensamiento en continuidad crítica y superadora de la filosofía de Hegel. La interpretación de la historia como desarrollo del Espíritu Absoluto es sustituida en Feuerbach por el hombre real y concreto. No es el espíritu el sujeto de la historia, sino el ser humano, pero no como individuo, sino como especie. Por tanto, en Feuerbach se tiende también a una superación del escoramiento intelectualista de la filosofía, para centrarlo en el ser humano, que es razón, pero también naturaleza y vitalidad. El hombre se convierte en el centro de la realidad y de la historia, de modo que Dios (y el Espíritu hegeliano, como secularización de Dios) son proyecciones inconscientes de la esencia de lo humano. Por tanto, el centro de la filosofía será ahora la antropología. Pero, señala acertadamente Buber, a pesar de esta vuelta al antropocentrismo kantiano, no hemos avanzado respecto a Kant en la visión problemática de lo humano, en la medida en que el hombre aparece para Feuerbach como alguien que percibe su realidad de forma en absoluto problemática. Eso no quita que la reflexión antropológica feuerbachiana suponga varios elementos de avance respecto a la antropología anterior, como son su antropocentrismo, ya señalado, su comprensión del ser humano como especie y como comunidad, en donde el individuo adquiere su conciencia y diferenciación en relación con los demás componentes de su especie. Esta insistencia en la dimensión interpersonal del ser humano es muy valorada, como es lógico, por Buber, llegando a afirmar que, con este descubrimiento del tú que realiza Feuerbach, se produce una «revolución copernicana» del pensamiento antropológico contemporáneo, como el idealismo desde Descartes descubrió el *yo*¹².

También Nietzsche filosofa en diálogo crítico con Hegel y hace avanzar la comprensión antropológica. El retoma la problematicidad

¹² *Ibidem*, p. 58.

antropológica y le da una nueva profundidad. Define al ser humano como «animal no fijado todavía», definición que continuará y explicitará de forma más científica A. Gehlen. El hombre es, pues, una realidad no acabada del todo, sino algo en devenir. Si lo consideráramos como algo acabado, lo tendríamos que definir como la *suprema equivocación de la naturaleza*, algo así como una *enfermedad del universo*, una realidad sin sentido. Pero no es algo acabado, sino una transición, un ser intermedio, el embrión del hombre por venir: el superhombre. Es la meta hacia la que tiene que apuntar el ser humano actual, siendo él mismo quien construya los valores que van a regir su existencia, ya que *Dios ha muerto*, lo que supone la caída de todas las referencias ontológicas y éticas que habían marcado hasta ese momento su existencia. El sentido de la existencia lo tiene que buscar a partir de ahora de su propia vida, que es *voluntad de poder*. Por tanto, el hombre auténtico será el que viva de esa *voluntad de poder* y, superándose a sí mismo, acierte a crear el hombre nuevo, el superhombre. Así, pues, el futuro está en sus manos, pues no hay instancia superior que le marque el camino. Ha de librarse de su mala conciencia (la moral de esclavos) para darse unas nuevas normas de vida (moral de señores).

A pesar de no estar de acuerdo con muchos aspectos de su concepción antropológica, M. Buber considera que Nietzsche ha dado un fuerte impulso a la reflexión antropológica al convertir la problemática humana, de un modo más profundo que ningún otro pensador anterior, en el centro de la reflexión antropológica. Lo específico de la antropología de Nietzsche estará en ver la problemática del hombre en el hecho de haber surgido evolutivamente del resto de las especies anteriores, pero situándose por encima de ellas. Por tanto, Nietzsche no hace derivar la comprensión del ser humano de su condición de racional o espiritual, sino que «lo hemos vuelto a colocar entre los animales»¹³. La problemática humana procede de que ha surgido del mundo animal, pero, no teniendo instintos que le marquen la pauta de conducta, se convierte en un ser problemático que tiene que inventar su propio camino y construir él mismo su naturaleza. La cuestión ahora consiste en preguntar cómo es posible que un ser como el hombre haya podido surgir del mundo animal. De este modo Nietzsche situó el problema filosófico del hombre en el ámbito de la naturaleza, al igual que Feuerbach, pero profundizando y haciendo consciente lo que de problemática implica esta implantación. A pesar de ello, una carencia de su antropología, en opinión de Buber, está en el olvido o no suficiente atención a la dimensión social del ser humano. Para Nietzsche es evi-

¹³ *Ibidem*, p. 67.

dente que el superhombre, como meta ideal de lo humano, siempre será un solitario autosuficiente, cuando el hombre auténtico siempre será un hombre con los demás, y nada sin los otros.

En resumen, para acertar en la auténtica definición de lo humano, la reflexión filosófica va teniendo consciencia, según nos advierte M. Buber, de que tiene que conjugar tres aspectos de la realidad humana: su condición de *ser racional*, espiritual (es el aspecto en el que se había detenido y centrado en exclusividad la filosofía moderna e ilustrada), su condición de pertenecer a la *naturaleza* (aportación de Feuerbach y Nietzsche, y asimismo de las antropologías científicas que surgen en el s. XIX), y su dimensión *interpersonal* y *social* (aportación de Marx, Feuerbach, y toda la antropología dialógica, entre ellos M. Buber)¹⁴.

1.2. Surgimiento de la Antropología

1.2.1. ANTECEDENTES Y CONTEXTO HISTÓRICO

A través del recorrido de los modos históricos de concebir al ser humano a lo largo de la historia de la filosofía occidental, hemos constatado, de la mano de M. Buber, la sucesión de etapas de autoconciencia tranquila del ser humano sobre sí mismo con otras en las que se percibe problemáticamente. Al mismo tiempo, hemos visto también en qué medida la concepción antropológica adquiere acentuados rasgos antropocéntricos (a partir, sobre todo, de Kant), pero también se amplía el contenido de lo humano al ámbito de lo corpóreo, situando al ser humano entroncado con los animales y con la naturaleza, en general. Esta tendencia se halla presente en la mayoría de los filósofos de la segunda mitad del s. XIX, y es la que dará lugar a la aparición y maduración de las ciencias humanas y de las antropologías científicas, como hemos indicado en capítulos anteriores¹⁵. Pero esta ampliación a lo corpóreo y natural de los contenidos de la Antropología, dio lugar en las antropologías científicas a tendencias reduccionistas que limitaban lo humano a sus contenidos biológicos o culturales, estudiados por las correspondientes ciencias humanas. De tal modo que se tendía a dejar de lado, por innecesario, el estudio del ser humano desde la óptica de la filosofía. Todos estos ingredientes son los que estaban a la base de la reacción que llevó a M. Scheler a percibir la recesidad de configurar una Antropología filosófica de nuevo cuño.

¹⁴ *Ibidem*, p. 70.

¹⁵ Cfr. el cap. 3.º, dedicado al estudio del origen y contenidos de las antropologías científicas: la físico-biológica y la socio-cultural.