

EN TORNO A LA PREGUNTA “¿QUE ES EL HOMBRE?”

Por

WALTER A. TOLABA

La pregunta sobre lo que el hombre sea es tan vieja casi como la Filosofía. Si se limita la cuestión al reino de la naturaleza, la respuesta corre por cuenta de la Antropología, pero si se pregunta por la esencia del hombre, de su puesto en el cosmos y de su destino, entonces debe responder a ella la Antropología Filosófica, antropología de la esencia del hombre, distinta de las otras antropologías (mítica, poética, teológica, científico-natural o evolucionista).

En el centro de esta Antropología Filosófica está hoy el problema del espíritu pero acerca de esta noción hay enfoques diversos que parten, ora del individuo para reparar en su conexión irrenunciable con un *nosotros*, ora parten de la comunidad para rematar en la individualidad de la persona, ora del reconocimiento de elementos comunes al individuo y a la sociedad que se anejan en superestructuras las cuales parecen decisivas en la concepción del Hombre. Pero en estos casos un sistema pone de relieve las imperfecciones del otro acusándolo de dar un concepto parcial y fraccionado de la esencia del espíritu a la vez que contribuye con su enfoque a poner en evidencia puntos de vista nuevos que coadyuvan a formar una imagen algo más precisa del hombre, o bien, a darse cuenta de que una imagen verdadera no puede nunca ser dada ya

que la tarea es utópica desde un comienzo. De todos modos, saber que no se sabe puede considerarse un avance en las ciencias del espíritu.

Max Scheler en su libro "El Puesto del Hombre en el Cosmos" resume sus conceptos más importantes de una "Antropología Filosófica" la que no llegó a publicarse y cuya temática se pregunta al principio por la *esencia* del hombre "en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre..."¹.

El término hombre encierra una *pérfida anfibología* aunque el "ser vivo llamado hombre es incomparablemente más parecido a un chimpancé que el hombre y el chimpancé a un infusorio. Es claro que este segundo concepto del hombre ha de tener un sentido y un origen completamente distintos del primero... Llamaré a este segundo concepto, el concepto esencial del hombre". Luego se impone averiguar "si este segundo concepto, que concede al hombre como tal un puesto singular, incomparable con el puesto que ocupan las demás especies vivas, tiene alguna base legítima".

Scheler atiende a la estructura total del mundo biopsíquico estableciendo una *serie gradual* de las fuerzas y facultades psíquicas.

a) Su grado ínfimo es el *impulso afectivo*, que corresponde a la planta y en donde no se distinguen todavía ni el *sentimiento* ni el *instinto* y que se caracterizan por una 'dirección hacia' y por una 'desviación de' (por ejemplo de la luz) y un placer y un padecer sin objeto. Luego, las plantas son animadas por los componentes más *elementales de lo psíquico*. En el impulso afectivo se halla el empuje general de crecimiento y de reproducción y constituyen lo único que hay en la planta de lo que llamamos vida *instintiva* de los animales. "La planta suministra, por tanto, la prueba más clara de que

¹ Por tratarse de obras y de manuales de uso común, no consignamos en este trabajo las páginas de las citas ni las ediciones de las fuentes.

la vida no es esencialmente *voluntad de poderío*". (Posteriormente Martín Buber observará que en lugar de voluntad de poderío, que convertiría al hombre en genuino, Scheler coloca al *espiritu* siendo ambos casos —el de Nietzsche y el de Scheler— una posible solución al callejón sin salida que representa la determinación de su esencia.

El referido impulso afectivo es además extático: le falta totalmente el anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, anuncio que es propio de la vida animal; le falta esa *reflexio* de un estado de intimidad consciente. La planta tiene expresión (cierta fisiognómica de los estados internos) como el animal y el hombre y no tiene *notificación* como la tienen el animal y el hombre y tampoco está dotada de notificación de signos como lo está el hombre.

Ahora bien, es más difícil y no más fácil, en general, dar en la planta una explicación mecánica de la vida que en el animal, pues cada estímulo modifica el estado *total* de la vida de la planta mucho más que en el animal el que, con la centralización de su sistema nervioso, posee también una mayor *independencia* de sus reacciones parciales y, por ende, se produce cierta semejanza entre el cuerpo animal y la estructura de una máquina.

b) La segunda forma de lo psíquico es para Scheler el *instinto*, cuyas cualidades inherentes enumeramos a continuación correlativamente a las características que no posee: 1) dotado de relación de sentido (es teleoklino). 2) Transcurre con cierto ritmo. 3) Rígido y ligado a situaciones importantes para la vida de la especie. 4) Innato y hereditario; correlativo a determinado *período* de madurez. 5) Independiente del número de ensayos. 6) Más primitivo que la Asociación; el instinto determina el hábito. 7) Su evolución implica disociación.

Y el instinto, por su parte, cuenta con los siguientes caracteres:

1) combinación de reflejos. 2) Autoadiestramiento. 3) Al servicio del individuo. 5) Suma de movimientos parciales. Ade-

más se adscribe al instinto esta sexta condición: el hábito determina al instinto; existe pues un automatismo de la conducta inteligente.

c) De la conducta instintiva procede, para Scheler, como tercera forma de la vida psíquica, la conducta habitual o *memoria asociativa*. Como ya Aristóteles vio, esta conducta falta a las plantas. Es privativa de todo ser vivo cuya conducta se modifica lenta y continuamente de un modo útil a la vida, por tanto de un modo dotado de sentido sobre la base de una conducta interior de la misma índole, de suerte que en la medida en que su conducta nos aparece con sentido en un momento determinado, está en rigurosa dependencia respecto del número de ensayos o de los movimientos llamados de prueba.

d) Surge a esta altura una cuestión *decisiva* para Scheler: "¿Existe más que una diferencia de grado entre el hombre y el animal?" "¿Existe una diferencia *esencial*?"

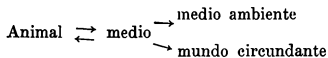
Tal diferencia, enumerada en forma correlativa y resumidamente queda como sigue: para el hombre: 1) *Persona*, centro activo del espíritu. 2) Posee libertad. 3) Objetiva su mundo. 4) Conducta motivada en la siguiente dirección: complejo intuitivo, impulso reprimido, modificación de la objetividad de una cosa. Consecuentemente el hombre queda respecto del mundo:

hombre \rightleftarrows mundo

5) Mundo ilimitado; aprehender ilimitado; *abierto al mundo*. 6) Alejamiento; sustantivación que convierte al medio en mundo. 7) Conciencia de sí; objetiva su constitución fisiológica. 8) Objetiva sus impulsos. 9) Promete; voluntad equivalente a continuidad. 10) Cosifica y sustantiva. 11) En una concepción de espacio único (universal); abstrae, tiene ciencia.

Paralelamente corresponden al animal estos caracteres: 1) Centro anímico como centro funcional de vida. 2) *Elección*: puede postergar impulsos. 3) Estático en su medio. 4) Conducta

motivada por: estado fisiológico determinante y a su vez determinado por la modificación real del medio, o sea, bajo este esquema:



- 5) Medio ajustado a su estructura, aprender limitado. 6) Incrustado, sumido en el mundo. 7) Conciencia: oye, ve pero no sabe qué oye y qué ve (estado similar al orgiástico). 8) Sus impulsos parten de las cosas, no los vive como suyos. 9) No puede prometer; obtiene una cosa distinta de lo que quiere. 10) No cosifica ni sustantiva (ejemplo: araña de Volkelt). 11) Espacio dinámico-fisiognómico (primitivo); carece de espacio universal independiente de los movimientos de traslación. No aísla el espacio vacío de las cosas contenidas en ellas ni tampoco aísla el número de tales cosas.

A esta altura de su análisis, Scheler se pronuncia respecto de las teorías que reservan la inteligencia y la elección al hombre frente al animal y también frente a las teorías evolucionistas que lo conciben como un *homo faber*. "Por lo que a mi toca, no puedo menos de rechazar ambas doctrinas... El nuevo principio que hace del hombre un hombre es ajeno a todo lo que podemos llamar vida... es un principio que se opone a toda vida en general..." que los griegos llamaron razón. Scheler lo llama espíritu y denomina *persona* al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito a diferencia de los centros anímicos.

Concluyendo, la idea fundamental de Scheler es: existe una diferencia esencial entre el hombre y el animal. Hay un nuevo principio que constituye esa esencia, el espíritu; éste es actualidad pura (no objeto) y su acto fundamental es el conocimiento ideatorio de las esencias. La *ideación* es la acción de comprender las *formas esenciales* de la estructura del

universo sobre *cada* ejemplo de la correspondiente región de esencias.

Dice Hessen que Scheler se opone al naturalismo con la noción de espíritu independiente y que este espíritu no se halla en relación de lucha ni enemistad con las restantes fuerzas del ser humano sino de complementación (oposición a la concepción biocéntrica). Además, según Hessen, queda demasiado descuidada la *voluntad*, función esencial del espíritu. Scheler determinaría con excesiva parcialidad al espíritu como contemplador, se desvalorizaría al espíritu por lo que califica a su antropología filosófica como seminaturalismo.

Ludwig Klages, en su obra "Der Geist als Widersacher der Seele", sostiene que se pueden distinguir dos esferas esenciales de la persona humana: por una parte la persona participa en la vida, ella misma es portadora de la vida; por otra parte es portadora de una vida de potencia esencialmente diferente: el *espíritu*.

Su doctrina antropológica se basa en: 1) El espíritu es algo absolutamente *autónomo*; significa un *novum* frente a la vida y al alma. 2) En modo parcial es como intelecto. 3) Como consecuencia de 2, el espíritu se encuentra en estado de lucha contra la vida.

Y en lo concerniente a 2, Scheler le rebate: "Pero lo que Klages llama en todo esto vida sólo es una *inteligencia complicada*... Klages recae pues en la concepción del *homor faber*".

En S. Freud la sexualidad, la libido, explican los actos fallidos. Si nos atenemos a su concepción psicológica, cuyo pansexualismo es considerado unilateral, la esencia del hombre yace en: 1) es un ser *natural e impulsivo*; no esencialmente distinto del animal. 2) de esta esfera impulsiva procede, gracias a la sublimación, todo espíritu y toda cultura. Ahora bien, respecto de estos impulsos, pregunta Scheler a manera de objeción: qué es lo que reprime los impulsos y por qué unas veces se convierte en neurosis y otras veces se sublima en actividad creadora de cultura.

Para R. L. Landsberg, el objeto de la antropología filosófica es la *esencia* y no las características humanas ya que la concibe como la "explicación conceptual de la idea del hombre a partir de la concepción que éste tiene de sí mismo en una fase determinada de su existencia". El objeto de esta ciencia es buscar la esencia "hombre", entendiendo esencia en el sentido de la fenomenología de Husserl.

Para Cassirer "El hombre no puede escapar de su propio logro; no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo..." (Antropología Filosófica).

Se impone pues corregir y ampliar la definición clásica de hombre como animal racional. La razón resulta un término inadecuado por lo que define al hombre como un animal simbólico. Allí está su diferencia específica; y considera todos los modos del conocimiento como las diferentes maneras de simbolizar. El signo y su significación ocupan el centro del objeto de la Antropología Filosófica y dentro de su órbita está el *lenguaje*. El hombre ha descubierto un nuevo camino para estabilizar y propagar sus obras. No puede vivir su vida sin expresarla. La sociedad de los hombres difiere esencialmente de una sociedad animal (abejas, por ejemplo). El lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia representan los elementos y las condiciones constitutivas de esta forma superior de sociedad.

Los símbolos y las formas lingüísticas deben poseer estabilidad y persistencia para resistir la influencia disolvente y destructora del tiempo. Allí tiene también un papel importante la tradición; los mismos motivos fundamentales del arte retornan una y otra vez.

"La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descripta como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia, constitu-

yen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre aescubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal" (idem).

En el libro "El ser y el tiempo", Heidegger se pregunta por el sentido del ser. El preguntar de tal pregunta es un modo de ser de un ente que somos nosotros mismos y que se llama '*da-sein*' (*ser-ahí* o *ser-el-ahí*, existencia). Esta existencia se caracteriza por ser la de uno (*jemeinigkeitt*) y por ser en-el-mundo.

Si bien es cierto que el hombre es el *da-sein*, no puede verse aquí un esbozo de antropología filosófica pero como toma nociones de lo concreto de la vida humana, Buber lo ha analizado a la luz de esa ciencia. Su análisis (en "Qué es el hombre") se ha centrado en el concepto heideggeriano de ser-para-la-muerte que angustia a la existencia la que se refugia en el '*se*' (*das Man*) y concluye que a este respecto el esquema de Heidegger semeja un misterioso juego de ajedrez, que como tal, constituye una maravillosa circunscripción parcial de la vida.

Posteriormente, y por otra parte, al discurrir (en la Introducción a la Metafísica) sobre el fragmento 6 de Parménides, sustenta Heidegger que "la esencia y modalidad del ser humano, sólo se pueden determinar a partir de la esencia del ser". Si al ser entendido como $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, le pertenece el aparecer, al hombre, en tanto ente, tendrá que corresponderle ese aparecer. Puesto que, a su vez, el ser humano constituye un propio ser en medio del ente en su totalidad, la peculiaridad del ser del hombre surgirá de la índole de su correspondencia con el ser, entendido como aparecer imperante. Al seguir la esencia del ser se determina también el ser del hombre.

Se pregunta Heidegger "¿Quién es el hombre?" y explica:

- 1) La determinación de la esencia del hombre *jamás* es respuesta sino, esencialmente, pregunta.
- 2) El preguntar esta pregunta y su decisión son históricas, no de modo general, sino según la esencia de la historia.

- 3) La cuestión acerca de quién sea el hombre, siempre se tiene que plantear en conexión con la cuestión “¿Qué pasa con el ser?”. La pregunta por el hombre no es en modo alguno antropológica, sino histórica y metafísica. Aunque hay libros titulados “¿Qué es el hombre?”, la pregunta sólo está en la letra de las tapas porque ya se posee una respuesta a la cuestión, porque no es preciso preguntar. El hombre, en cuanto histórico, es él mismo la pregunta, por ende cambia la forma “¿Qué es el hombre?” por la de “¿Quién es el hombre?”.

Hasta aquí una exposición fragmentaria tratando de encontrar el *objeto* de la Antropología Filosófica. Pero es que esta ciencia no alcanza aún hoy el pleno saber de su objeto. Ya se enfoque la lente hacia el espíritu o hacia la naturaleza su dominio representa ahora precisamente un conocimiento fragmentario. Con todo, opinamos que su objeto ha sido bien delimitado (aunque la agregación de alguna ciencia nueva sería incuestionable) por Scheler en su obra “La idea del hombre y la historia” cuando dice: “Bajo esta denominación (Antropología Filosófica) entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánica, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórica, espiritual y social y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psico-físico del cuerpo y del alma; así como el problema *noético vital*. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica y señalar al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objetivo “hombre”...

Veamos muy superficialmente las concepciones que se han dado sobre la esencia del hombre. Como dice Cassirer: en las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre.

En lo tocante a Platón, en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema. Sócrates nos ofrece un análisis detallado y prolijo de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas cualidades y definir las: bondad, justicia etc. pero nunca aventura una definición del hombre.

Aristóteles no penetra en esa dimensión peculiar en la que el hombre se conoce a sí mismo como sólo él puede conocerse y, por eso, no se descubre el lugar peculiar que el hombre ocupa en el universo. El hombre es comprendido desde el mundo pero el mundo no es comprendido desde el hombre. No obstante el hombre de Aristóteles no es ya un forastero como el de Platón sino que es también una cosa entre las del mundo.

San Agustín, el campeón de la introspección, se planteó en torno al clásico interrogante la siguiente cuestión: "Qué es el hombre que tú piensas ser?", sentido implícito en *quid ergo sum: Deus meus?, quae naturamea?*. No pregunta por sí solo; la palabra natura busca (a través de su persona) al hombre, a ese hombre que él califica de *grande profundum*, de gran misterio, y en su respuesta apóstrofa a los hombres que admiran las cimas de la smontañas, las olas del mar, etc. pero que se olvidan de sí mismos (Confesiones, 1. X).

Uno de los géometras más grandes y profundos, Pascal, intuyó que no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder y su razón y su voluntad se pervirtieron. La máxima clásica "Conócete a ti mismo" se torna falaz y errónea. El

hombre no puede confiar en si mismo, tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera.

La antropología de Kant nada nos dice del objeto de la Antropología Filosófica, tampoco sus obras antropológicas. A sus tres preguntas: qué puedo saber; qué debo hacer; qué me cabe esperar, agregó otra: ¿Qué es el hombre? No intentó resolverla pero la planteó con tal claridad y urgencia que las generaciones siguientes no la han podido olvidar.

Hegel en su juventud acogió este planteamiento antropológico y, mediante la conexión orgánica de las facultades del alma, trató de llegar a lo que Kant conocía únicamente como idea reguladora y (hacia 1789) lo denominó la unidad del hombre entero. Lo que entonces perseguía ha sido designado, con justicia, metafísica antropológica.

Posteriormente, en la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", la sección que lleva el título de Antropología, comienza con ciertas manifestaciones sobre la esencia y el sentido del espíritu, de donde pasa a proposiciones sobre el alma como substancia; indicaciones acerca de las diferencias que se dan dentro del género humano y de la vida humana, especialmente las diferencias de edad, de sexo, de sueño etc. pero ya no nos es posible relacionar todo esto con un estudio en torno a la realidad y significación de esta vida humana.

El hombre como se concibe en "Voluntad de Poderío" de Nietzsche, es decir, "como un embrión del hombre del porvenir", del hombre genuino, de la genuina especie hombre, constituye un aporte peculiar al interrogante por la esencia del hombre. El *animal* hombre no tuvo hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no contaba con ninguna meta; la pregunta "¿Para qué hay hombre?" no tenía respuesta. Padeía, pero no era el padecimiento mismo su problema sino el hecho de que faltara la respuesta al grito interrogante "¿Para qué padecer?".

