LEANDRO SEQUEIROS

¿QUIENES SOMOS NOSOTROS? Antropología filosófica

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

materiales de apoyo para las clases

Leandro Sequeiros

Málaga, 2010

Dedico estas páginas a Carlos Beorlegui, del que tanto he recibido y a Juan Masiá, que abre caminos de libertad

Leandro Sequeiros San Román Antropología filosófica Materiales para el aula Málaga, abril de 2010.

Facultad de Teología de Granada

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

materiales de apoyo para las clases

Profesor: Leandro Sequeiros.

2010

PROGRAMA de contenidos:

PRESENTACIÓN

Tema 0: Introducción a la antropología filosófica.- pág. 19.

Tema 1: La dignidad humana, como hipótesis previa a nuestra reflexión filosófica sobre la condición humana **pág. 41.**

Tema 2. Génesis y desarrollo de las antropologías positivas pág.65.

Tema 3. Hominización: la dimensión biológica de la antropología filosófica **pág. 97.**

Tema 4. Humanización: La dimensión cultural de la antropología filosófica **pág.145.**

Tema 5. Panorámica de las filosofías sobre la condición humana pág.167.

Tema 6. ¿Qué es la condición humana? Reflexión filosófica sobre el serhumano: la antropología filosófica **pág.197.**

Tema 7. La problemática actual de la antropología filosófica. pág.221.

Tema 8. Situación actual y tareas pendientes de la antropología filosófica pág.237.

Tema 9. Algunos temas complementarios.- Intento de síntesis. pág.269.

GUIA DOCENTE DE LA ASIGNATURA

Nombre de la asignatura y código

Nivel (Grado/Posgrado)

Antropología filosófica. F10

Grado

Plan de Estudios en que se

integra

Tipo (Troncal, Opcional)

Licenciatura en estudios Eclesiásticos

Troncal (bianual, años pares)

Año en que se programa

Calendario (cuatrimestre)

2008-2009

segundo cuatrimestre

Créditos teóricos y

prácticos Un ECTS = 25 horas

Créditos expresados como volumen total de trabajo del estudiante (ECTS)

5 + 2.5 ECTS

7.5 ECTS = 187,5 horas

Descriptores

Reflexión filosófica sobre las diversas posturas sobre la condición humana a partir de las antropologías positivas (sociales y biológicas), como preparación para las Antropologías Teológicas.

Objetivos (expresados como resultados de aprendizaje y competencias) Al final de curso, los alumnos deben haber alcanzado un nivel suficiente en estos puntos:

- 1. Un conocimiento reflexivo lo más profundo posible sobre las distintas posturas y escuelas antropológicas que han existido. Estas posturas se refieren tanto a las de las antropologías positivas (tanto biológicas como culturales) como filosóficas.
- 2. Una capacidad crítica para discernir, desde los propios criterios, los elementos más

	positivos de estas antropologías para la elaboración de una síntesis antropológica personal. 3. El desarrollo de la capacidad lectora comprensiva de diversos autores que se presentan como antropólogos o filósofos de la condición humana. 4. Un nivel de madurez humana suficiente que permita ir construyendo una imagen lo más ajustada y racional posible de la Humanidad, tanto la individual como la social.
Prerrequisitos y recomendaciones	Nivel de conocimientos generales de filosofía a nivel de educación secundaria, conocimientos básicos de biología, capacidad de comprensión de textos filosóficos, comprensión de lengua latina a un nivel básico, capacidad de síntesis
Contenidos/descriptores/pa labras clave	Antropología positiva, antropología biológica, antropología física, antropología cultural, antropología social, Filosofía de la condición humana, Kant, Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen.
Bibliografía recomendada	No se recomienda ningún libro como texto de referencia. Por eso se han redactado unos materiales de apoyo. Más información puede encontrarse en la página web de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (shaf): www.shaf.filosofia.net También: www.ugr.es/~pwlae/G00_Enlaces_antropologia
	os.html

a) Libros básicos: son los libros que se han utilizado para preparar las clases:

ARENDT, Hannah (1998). *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 366 pág.

***BEORLEGUI, C. (1999) Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable. Universidad de Deusto, Bilbao, 512 pág.

BUBER, M. (1941¹, 1964⁵) ¿Qué es el hombre? Breviarios Fondo Cultura Económica, México, 153 pág.

CHOZA, J. (1985) Antropologías positivas y Antropología filosófica. CENLIT, Tafalla, 229. de SEBASTIÁN, L. (2000) De la esclavitud a los derechos humanos. Ariel, Barcelona, 187 pág.

KUPER, A. (1996) El primate elegido. Naturaleza humana y diversidad cultural. Edit. Crítica, col. Drakontos, Barcelona, 260 páginas. LAIN ENTRALGO, P. (1996) Idea del Hombre. Círculo de Lectores, Madrid.

LAIN ENTRALGO, P. (1999) Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida. Ediciones Nobel, Madrid, 240 pp.

LORITE, J. (1992) Para conocer la Filosofía del Hombre o el ser inacabado. Edit. Verbo Divino, Estella.

MARÍAS, Julián (1951) *El tema del hombre.* Colección Austral, Espasa Calpe, 269.

MASIÁ, J. (1997) El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de los humano. Universidad de Comillas, Madrid, 383 páginas. SAN MARTÍN, J. (1988) El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia. Anthropos, Barcelona, 207 páginas.

a) Libros básicos: son los libros que se han

utilizado para preparar las clases:

ARENDT, Hannah (1998). *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 366 pág.

***BEORLEGUI, C. (1999) Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable. Universidad de Deusto, Bilbao, 512 pág.

BUBER, M. (1941¹, 1964⁵) ¿Qué es el hombre? Breviarios Fondo Cultura Económica, México, 153 pág.

CHOZA, J. (1985) Antropologías positivas y Antropología filosófica. CENLIT, Tafalla, 229. de SEBASTIÁN, L. (2000) De la esclavitud a los derechos humanos. Ariel, Barcelona, 187 pág.

KUPER, A. (1996) El primate elegido. Naturaleza humana y diversidad cultural. Edit. Crítica, col. Drakontos, Barcelona, 260 páginas. LAIN ENTRALGO, P. (1996) Idea del Hombre. Círculo de Lectores, Madrid.

LAIN ENTRALGO, P. (1999) *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida.* Ediciones Nobel, Madrid, 240 pp.

LORITE, J. (1992) Para conocer la Filosofía del Hombre o el ser inacabado. Edit. Verbo Divino, Estella.

MARÍAS, Julián (1951) *El tema del hombre.* Colección Austral, Espasa Calpe, 269.

MASIÁ, J. (1997) El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de los humano. Universidad de Comillas, Madrid, 383 páginas. SAN MARTÍN, J. (1988) El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia. Anthropos, Barcelona, 207 páginas.

b) Libros para el trabajo de seminario BEORLEGUI, Carlos (1995,²⁰) *Lecturas de Antropología filosófica.* DDB, Bilbao, 278 páginas.

LUCAS, Juan de Sahagún (1976) Antropologías del siglo XX. Sígueme, Salamanca.

LUCAS, Juan de Sahagún (1994) *Nuevas* antropologías del siglo XX. Sígueme, Salamanca.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis (1983) Las Nuevas Antropologías. Un reto a la Teología. Sal Terrae, Santander.

STEVENSON, L. y HABERMAN, D. L. (2001) Diez teorías sobre la Naturaleza humana. Cátedra, Colecc.Teorema, Madrid, 297 pág TRIGG, R. (2001) Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica. Alianza Editorial, Filosofía, H4424, 296 pág.

c) Libros complementarios: para ampliar conocimientos antropológicos, se recomiendan los libros siguientes:

*Antropología biológica

AGUIRRE, E. (2000) Evolución humana: debates actuales y vías abiertas. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias, Madrid, 169 pág.

AGUSTÍ, J.coordin. (2000) Antes de Lucy. El agujero negro de la evolución humana. Tusquets, Metatemas, 286 pág.

ARSUAGA, J.L. y MARTINEZ, I. (1998) *La Especie Elegida*. Temas de Hoy, Madrid.

BERTRANPETIT, J. (1993) Los orígenes del hombre moderno. Libros Investig y Ciencia, Barcelona, 142 páginas.

GARCIA, E. (2001) *Mente y cerebro*. Síntesis, Madrid, 318 páginas.

LAVOCAT, R. (2000). Evolución, origen del hombre y fe cristiana. Universidad de Zaragoza, 117 pág.

LEAKEY, R. Y LEWIN, R. (1997) La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad. Metatemas. Libros para pensar la ciencia. Tusquets, Barcelona, 296 páginas. SEQUEIROS,L. (1992) Raíces de la humanidad:)evolución o creación?. Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, 19, 60 páginas VVAA (1999) Los Orígenes de la Humanidad. Investigación y Ciencia, Temas, n1 19, 96 pág (una excelente recopilación de artículos que tocan los problemas más importantes).

* Antropología cultural

AZCONA,J. (1987) Para comprender la antropología. 1. La Historia. 2. La cultura. Verbo Divino, Estella.

CENCILLO, L. (1973) Antropología cultural y psicológica. Seminario de Antropol., Universidad Complutense. 627

CHOZA, J. (1990) La realización del hombre en la cultura. Rialp. Madrid.

HARRIS,M. (1985⁵) *Introducción a la Antropología general.* Alianza Universidad, Textos, 37, 599 páginas.

HARRIS, M. (1991) *Nuestra especie*. Alianza Universidad, Madrid.

KUPER, A. (1996) El primate elegido. Crítica, Colecc.Drakontos.

MASIA, J. (1998) *Bioética y Antropología*. Univers.de Comillas, Madrid.

PÉREZ TAPIAS, J.A. (1995) Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre. Trotta, Madrid, 310 páginas.

* Antropología filosófica

ALVIRA, R. (1998) La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano. Rialp, 205 pág.

CAMOZZI, R. (1997) *Aproximación al hombre. Síntesis filosófica-antropológica.* Editorial CCS, Madrid, 262 p.

CRESPI, F. (1996) Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social. Alianza Universidad, 856, 144 GEVAERT, J. (1976) El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Sígueme, Salamanca, 360

LAIN ENTRANGO, P (1991) Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano. Espasa Calpe, 299 pág.

LAIN ENTRALGO, P. (1999) Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida. Ediciones Nobel. Madrid. 240 pp.

LLINARES, J.B. y SÁNCHEZ DÜRÁ, N. (edit.). (2001) Filosofía de la Cultura. Actas del IV Congreso Internacional de la Soc. Españ. de Antropol. Filosóf., Valencia, 790 pág.

LUCAS, Juan de Sahagún (1996) Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica. Sígueme, Salamanca.

MARIAS, J. (1996) *Persona.* Alianza Universidad, Madrid.

SAN MARTÍN, J. (1992²) *La antropología. Ciencia humana, ciencia crítica.* Montesinos, Barcelona, 140 páginas.

SCHELER, M. (2000) El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo. Alba Editorial, Barcelona, 203 páginas.

ZUBIRI, X. (1986) *Sobre el Hombre*. Alianza/Soc. Estud. y Public., Madrid.

Método docente

Se considera que la labor del profesor es la de ser "facilitador" de un aprendizaje centrado en los alumnos. La opción psicopedagógica se hace por un aprendizaje significativo y constructivista. Por ello, los 7,5 ECTS que corresponden a esta disciplina se ocuparán en:

- 1. Las **clases** impartidas por el profesor de la asignatura, que -dentro de las posibilidades-serán lo más participativas y creativas posible. Las clases guían a los alumnos sobre los contenidos básicos. Se suministrará al alumnado uno "materiales de apoyo" que no son unos "apuntes", sino un conjunto de elementos para su reflexión personal.
- 2. Los alumnos, como responsables de su propio aprendizaje, tienen el derecho, no sólo de asistir a clase, sino de completar su formación antropológica. Esta se concreta en la consecución de los objetivos antes citados. Para ello se han establecido unas **lecturas** obligatorias y otras opcionales.
- 3. Además de estas lecturas, una parte de los créditos se emplearán en un trabajo de **Seminario**, tal como se expone más abajo.
- 4. Dentro de las limitaciones del curso, los alumnos **debatirán**, a partir de diversos recursos didácticos, sobre diversos problemas filosóficos de tipo antropológico.

TRABAJO DE SEMINARIO:

Una hora de clase a la semana se dedicará a tarea de seminario. Para ello, cada uno de los alumnos deberá preparar (con la bibliografía adecuada) alguno de los temas que se propondrán, lo defenderá en clase ante los compañeros y entregará un trabajo (con el resumen y un comentario personal) al profesor como uno de los elementos de evaluación final.

Actividades y horas de trabajo estimadas	Horas totales: 7.5 ECTS x 25 horas = 187,5 horas Horas presenciales (40%)75 horas Clases magistrales: 45 Seminario 20 Tutoría 13 Evaluación 2 horas Horas de trabajo personal (60%) 112,5 horas
Tipo de evaluación y criterios de calificación	Para la evaluación individual de los alumnos se seguirá un método globalizado y en el proceso. Serán varios los elementos que intervendrán en la evaluación: 1) La exposición y el trabajo escrito del seminario (30%). 2) la madurez y participación en la tarea de seminarios (20%), 3) una prueba escrita que se realizará al final de curso (40%), 4) y otros elementos objetivos y evaluables a juicio del profesor (10%)
ldioma usado en clases y exámenes	Castellano, y se permitirá en su caso a algún alumno expresarse en su lengua.
Enlaces a más información	www.antropologiacartuja.blogspot.com
Nombre del profesor y dirección de contacto para tutorías	Leandro Sequeiros <u>Isequeiros@probesi.org</u> 958 185252

Contenidos conceptuales:

TEMA 0: INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.-

- **0.1-** Antropologías y antropología filosófica.
- 0.2 Breve historia de la Antropología.
- **0.3** La Antropología en el contexto de las Ciencias Humanas y Sociales. De la filosofía del Hombre a la Antropología.
- 0.4- El estatuto epistemológico de la Antropología filosófica.
- 0.5 SINTESIS PERSONAL

TEMA 1: LA *DIGNIDAD HUMANA*, COMO HIPÓTESIS PREVIA A NUESTRA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

- 1.0 Introducción: "Nosotros: urdimbre solidaria y responsable"
- 1.1 Los rasgos filosóficos de la condición humana: una propuesta abierta.
- **1.2** La *dignidad* del ser-humano.
- 1.3 La dignidad como fundamento de los derechos humanos.
- 1.4 La vida digna.
- **1.5** Repasar la historia: la lucha por una vida digna para todos.
- **1.6** Los derechos humanos: una mirada general.
- 1.7- La "persona".
- 1.8 SINTESIS PERSONAL

TEMA 2. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LAS ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS

- 2.0.- Los tres períodos de la historia de las antropologías positivas.
- **2.1**. La etapa preparadigmática clásica.- La etapa del nacimiento de la ciencia positiva.
- **2.2**.- La constitución de la antropología como ciencia positiva durante el siglo XIX: el darwinismo y el método comparativo.
- **2.3**.- Antropologías positivas en el siglo XX.- Las Escuelas históricas.- Las Escuelas sincrónicas.-Etnocentrismo y relativismo cultural.
- **2.4**.- Cientificismo y antropología.- Los conflictos entre las antropologías positivas y la religión.
- 2.5- SINTESIS PERSONAL

TEMA 3. HOMINIZACIÓN: LA DIMENSIÓN BIOLÓGICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

- **3.1** El grupo zoológico humano.-Los primates y su evolución.
- **3.2** Las raíces de la humanidad.- Datos paleontológicos y prehistóricos de la humanidad "moderna".- África, cuna de la humanidad.
- 3.3 Antropogénesis: dinámica biológica.- Evolución humana y ecología.
- **3.4** La Eva africana y el origen de la humanidad moderna.
- **3.5** Teorías y planteamientos sobre el origen de la diversidad: el racismo.
- 3.6 SINTESIS PERSONAL

TEMA 4. HUMANIZACIÓN: LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

- **4.1** La *cultura*, clave de la sociedad humana. Biología y cultura, un debate abierto.
- **4.2** Las primeras huellas de lo humano. Los grandes períodos de la evolución sociocultural.- Los rasgos del comportamiento animal y humano.
- 4.3 El ser humano, animal cultural.-
- 4.4 Origen de la cultura, de la religión y de la ética.
- 4.5 El Homo sapiens ¿culminación de la evolución?
- 4.6 SINTESIS PERSONAL

TEMA 5. PANORÁMICA DE LAS FILOSOFÍAS SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

- **5.1** Los orígenes de la filosofía sobre la condición humana.
- **5.2** La filosofía sobre lo humano en la época ilustrada.
- **5.3** La antropología como ciencia social y de la condición humana.
- **5.4** Desarrollos antropológicos postkantianos: los diversos planteamientos:
 - 1) Hegel, Feuerbach y Marx.
 - 2) Las antropologías vitalistas, historicistas y existencialistas. Planteamientos fenomenológicos
 - 3) Las antropologías positivistas. Reflexión final: ¿tiene sentido hablar de "naturaleza humana"?
- 5.5 SINTESIS PERSONAL

TEMA 6. ¿QUÉ ES LA CONDICIÓN HUMANA? Reflexión filosófica sobre el ser-humano: la antropología filosófica

- **6.1** Surgimiento de la Antropología filosófica.
- **6.2** La Antropología filosófica en Max Scheler.
- **6.3** H. Plessner y la excentricidad humana.
- **6.4** A. Gehlen y el hombre como animal deficiente.
- 6.5. SINTESIS PERSONAL

TEMA 7. LA PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

- 7.0 Perspectiva general.
- **7.1** La crítica a los antropocentrismos: Martin Heidegger.
- 7.2 La crítica a la "esencia" humana: José Ortega y Gasset.
- **7.3** La crítica al individualismo antropológico: la Escuela de Frankfurt.
- 7.4 La crítica a la singularidad humana: el antihumanismo de M.Foucault.
- **7.5** Las nuevas antropologías.
- 7.6 SINTESIS PERSONAL

TEMA 8. SITUACIÓN ACTUAL Y TAREAS PENDIENTES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

- 8.1 Situación actual: el estudio de la condición humana
- **8.2** Tareas pendientes.
- **8.3** SINTESIS PERSONAL

TEMA 9. ALGUNOS PLANTEAMIENTOS COMPLEMENTARIOS

TRABAJO DE SEMINARIO:

LAS NUEVAS ANTROPOLOGÍAS FILOSÓFICAS

- 1. Antropología analítica de C.G.Jung.
- 2. Antropología de Zubiri.
- **3.** El hombre en la disolución de la metafísica: la postmodernidad de G.Vattimo.
- 4. René Girard: sociedad, violencia y cristianismo.
- 5. W. Pannenberg y las implicaciones religiosas de las antropologías.

- 6. Humanismo y antihumanismo.- El existencialismo.
- 7. La antropología filosófica de María Zambrano.
- 8. La idea del hombre en Laín Entralgo.
- 9. La antropología hermenéutica de Paul Ricoeur.
- 10. La filosofía de la subjetividad: Emmanuel Levitas.
- 11. La dialéctica mente cerebro: la visión de los monismos.
- 12. La dialéctica mente cerebro: la visión de los dualismos.
- 13. La dialéctica mente cerebro: la visión de los emergentismos.
- 14. La antropología filosófica de Kart Rahner.
- 15. La antropología de Teilhard de Chardin.
- 16. El reduccionismo biologicista de Jacques Monod y Edgar Morin.
- 17. Las antropologías en el marxismo humanista.
- 18. La realidad personal en Emmanuel Mounier.
- 19. La antropología filosófica de Konrad Lorenz.
- 20. El "homo cibernetico" y la inteligencia artificial.
- 21. La antropología filosófica de W. Pannenberg.
- 22. La antropología de Jung y Freíd.
- 23. La teoantropología de U. Von Baltasar.
- 24.El planteamiento antropobiológico: Desmons Morris, Richard Dawkins, E. O. Wilson, J. Mosterín.
- 25. Otros temas de interés.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA materiales de apoyo a las clases

Los presentes materiales no son unos "apuntes" de *Antropología filosófica*. Pretenden ser una colección de "materiales" de uso escolar para que los alumnos y alumnas que cursan Teología sitúen en el contexto adecuado la visión cristiana del ser humano que se estudiará en *Antropología Teológica*.

Parafraseando al profesor Carlos Beorlegui [del que soy deudor de muchas ideas de su excelente Antropología filosófica (Universidad de Deusto, 1999)]: "me daría por satisfecho si la lectura de estas páginas sirviera para acercarse a descubrir y admirar el misterio sin fondo de la realidad humana, así como para entender que la reflexión antropológica no debiera detenerse en una contemplación narcisista acerca de lo humano, sino en un compromiso incesante por hacer que el mundo en el que vivimos se vaya configurando como un ámbito de humanización, en el que nadie quede excluido, y a nadie le falte lo necesario para construir libremente, en diálogo con sus semejantes, su particular e irrepetible proyecto personal".

ESQUEMA DEL DESARROLLO DE LOS CONTENIDOS:

DIGNIDAD HUMANA

ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS

HOMINIZACIÓN HUMANIZACIÓN

BIOLOGÍA CULTURA

FILOSOFÍAS DE LA CONDICIÓN HUMANA

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA:

PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA ANTROP. FILOSÓF.

Max Scheler H. Plessner A. Gehlen

SITUACIÓN ACTUAL Y TAREAS PENDIENTES EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Tema 0. El marco general de la ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Objetivo de este tema introductorio: se pretende ofrecer una visión general de la problemática filosófica del estudio de la condición humana adaptada a las necesidades de los estudiantes de Teología.

INTRODUCCIÓN

La Teología parte de la convicción creyente de que los humanos¹ han sido "creados a imagen y semejanza de Dios". En esto estriba la afirmación de la *dignidad* del ser-humano. Es más: el Concilio Vaticano II insiste muchas veces en la *dignidad del ser humano* y el deseo de la Iglesia de oir ese clamor.

Estos textos iluminan, desde la fe, nuestro intento: "Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, núm. 1)².

Y este texto se completa con otro: "Para lograr este intento, es

¹ Notemos desde ahora que la palabra "hombre", en castellano, se aplica genéricamente al varón y la mujer. Sin embargo, en el uso normal se va usando cada vez más aplicada al varón. En este sentido, una sociedad más sensible a los problemas de género, suele hablar de "hombre" y "mujer". Por otra parte, la palabra "humanidad" se usa, no solo para describir la totalidad del género humano, sino también para delimitar la *condición humana*, el *ser humano*. la *naturaleza humana*.

² Se invita a los alumnos a releer algunos textos del Vaticano II, en especial de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* para recoger los textos antropológicos de la misma (números 3, 4b, 4d, 5abc....).

deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la mutua relación entre ambas" (Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, n1 4).

Pero ¿puede afirmarse la dignidad humana desde la ciencia y la filosofía? ¿Existe una fundamentación filosofica para justificar la singularidad humana y la dignidad humana más allá del mundo animal? ¿Existe el ser-humano? ¿Cuáles son los elementos de la condición humana?

La respuesta a estas preguntas es muy importante si se quiere establecer un diálogo con la cultura moderna que es una cultura *secular* (no explícitamente religiosa).

Dos posibles puntos de partida de la Antropología filosófica: esencialista o social

La reflexión filosófica sobre la condición humana se puede hacer desde dos puntos de partida, ambos igualmente lícitos:

- a) o bien partir de la **esencia** humana, de la *esencia individual* humana,
- b) o bien partir de la condición **social** de la humanidad y especialmente preguntarse: ¿qué podemos decir sobre la condición humana en un mundo atravesado por el dolor, la pobreza y la injusticia?

Nuestra opción: El punto de partida que se ha elegido aquí para esta reflexión será el segundo de ellos. Por eso es necesaria una toma de contacto con la globalidad de nuestro planeta: En el mes de octubre de 1999 la humanidad llegó a los 6 mil millones de seres humanos y vamos camino de los 7 mil millones.

Sólo queda una especie biológica humana: el *Homo sapiens sapiens*. Ocupa todos los hábitats del planeta. Es *monotípica* (una sola especie biológica) pero *polimórfica* (con una gran variedad morfológica y cultural).

Se suele evitar el uso de la palaba *razas humanas* porque no existe fundamento biológico para ello. De igual modo, preferimos incluso

no hablar de *etnias*, a no ser que nos refiramos con ello a los elementos culturales. Biológicamente hay una sola Tierra y una sola Humanidad, pero existen varios mundos culturales en ella. La humanidad es *multicultural*.

ANEXO: LA CONDICIÓN HUMANA EN LA GAUDIUM ET SPES DEL VATICANO II PRIMERA PARTE: LA IGLESIA Y LA VOCACIÓN DEL HOMBRE nn. 11-45

Capítulo I: La Dignidad de la persona humana nn.12-22 El hombre, imagen de Dios

12. Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos.

Pero, ¿qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo. Diversas e incluso contradictorias. Exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia. La Iglesia siente profundamente estas dificultades, y, aleccionada por la Revelación divina, puede darles la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre.

La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. ¿Qué es el hombre para que tú te acuerdes de él? ¿O el hijo del hombre para que te cuides de él? Apenas lo has hecho inferior a los ángeles al coronarlo de gloria y esplendor. Tú lo pusiste sobre la obra de tus manos. Todo fue puesto por ti debajo de sus pies (*Ps* 8, 5-7).

Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (*Gen* I,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás.

Dios, pues, nos dice también la Biblia, *miró cuanto había hecho, y lo juzgó muy bueno (Gen* 1,31).

Constitución del hombre

14. (...) No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores, sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad.

UN MUNDO DESIGUAL: ¿cómo se manifiesta la humanidad? El **Informe sobre el Desarrollo Humano**, 1994 del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) al hacer un balance de la situación mundial durante los últimos 50 años (1945-1995) nos dice: "Lo que se percibe es un impresionante panorama de adelantos humanos sin precedentes y también de padecimientos humanos inenarrables.

un innegable progreso de la humanidad en varios frentes, a la vez que percibimos un retroceso de la humanidad en varios otros, de una pasmosa propagación de la prosperidad a nivel mundial.

junto a una deprimente expansión a escala mundial de la pobreza".

El Informe sobre el Desarrollo Humano, 1997 se centró en una paradoja: *la pobreza ya NO es inevitable y sin embargo sigue siendo generalizada*. Según el mismo, el progreso logrado en la reducción de la pobreza en el siglo XX ha sido notable: en los últimos 50 años la pobreza se ha reducido más que en los 500 años anteriores. A fines del siglo XX, entre 3.000 y 4.000 millones de habitantes del mundo habrán experimentado una mejora sustancial de su nivel de vida, y entre 4.000 y 5.000 millones tendrán acceso a la educación y atención a la salud básica.

Y este informe presenta unas "claves" para entender qué ha pasado: Avanzando a una velocidad extraordinaria pero sin mapa ni brújula, la globalización ha ayudado a reducir la pobreza en algunas economías más fuertes: China, la India, y algunos tigres asiáticos. Pero también ha producido perdedores entre los países y dentro de ellos. A medida que han aumentado el comercio y la inversión exterior, el mundo en desarrollo ha presenciado una diferencia en aumento entre ganadores y perdedores. Mientras tanto, muchos países industrializados han visto aumentar el desempleo a niveles desconocidos desde los años 30, y la desigualdad de ingreso ha llegado a niveles que no se conocían desde el siglo pasado³.

¿Qué es el ser- humano en el contexto de la historia mundial a comienzos del siglo XXI? El siglo XX ha sido un siglo terrible y prodigioso⁴. Terrible por la crueldad de la violencia de unos humanos contra otros y prodigioso en el avance del desarrrollo científico. Presidiendo esta reflexión filosófica sobre la condición humana (y prescindiendo aquí de reflexiones teológicas) reseñamos una de las cumbres de la formulación consensuada de la humanidad en el siglo XX: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". (Artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1948). Volveremos sobre ello en la página 20)

0.1 Antropologías y antropología filosófica. ¿Qué es la ANTROPOLOGÍA?

El término *Antropología* (ánthropos- lógos) se usa para designar las diversas ciencias relacionadas con la condición humana. Son "las ciencias del hombre". Con frecuencia se refiere solo a la

-

³ NNUU. Informe sobre el Desarrollo Humano, 1997. Edición española.

⁴ Es muy recomendable la lectura de Luis de SEBASTIÁN (2000) *De la esclavitud a los derechos humanos*. Ariel, Barcelona. Estos aspectos se complementan con las clases de Moral de la persona. Ver: F. J. ALARCOS (2005) *Bioética Global, Justicia y Teología Moral*. Universidad Comillas, 396 pág.

antropología física (orígenes históricos, "razas", palentología humana, etnología...). También se usa para la antropología cultural (estudio de las culturas, de sus estructuras y desarrollo)

Otros diferencian entre *antropologías positivas* (las que deducen sus conclusiones de estudios empíricos, como la física y la cultural) y *antropologías filosóficas* (las que deducen sus conclusiones de la reflexión intelectual a partir de premisas o postulados.

El concepto de "Antropología" lo usa por vez primera Aristóteles y otros escritores griegos. La palabra Antropología no aparece hasta el siglo XVI en un libro del humanista protestante O. Casmann publicado en 1596 y titulado Psychologia Anthropologica⁵, definiéndola como "la ciencia de la doble naturaleza corporal y espiritual del hombre".

Posteriormente lo usan ampliamente (pero en sentidos muy diversos) Kant, Feurbach, Dilthey, Max Scheler y otros. Pero es a partir del siglo XVIII cuando la palabra "Antropología" se la apropian las ciencias naturales refiriéndose a la antropología física (que surge en el ambiente de Alemania) y cultural (que se desarrolla sobre todo en el mundo anglosajón y francés).

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA Y ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Los cristianos hablamos de dignidad humana, de amor, de sacrificio, de esperanza, de entrega a los demás, de justicia, de valores como atributos humanos. Pero ¿es ese un lenguaje coloreado por la fe? ¿Son conceptos filosóficos o cristianos? ¿Existe un consensoentre los filósofos sobre lo que es la condición humana desde el punto de vista filosófico? ¿Existe UNA antropología filosófica como patrimonio de la humanidad?

¿Se puede hablar de "lo humano" prescindiendo de la fe? En un mundo en el que se afirma la autonomía de lo humano, ¿tiene cabida una palabra cristiana sobre la condición humana?

En el curriculum de Teología, se encuentra la Antropología

24

_

Ver DIEGO GRACIA (1971) Notas para una historia de la Antropología. Asclepio,(1971), 211-248.

Teológica. Si por ella se entiende el "estudio del ser humano en los avatares de la realización histórica de su vocación" se sobreentiende que se ha hecho una reflexión desde la filosofía. Si los tratados de antropología teológica (que unifican los antiguos tratados *De Deo creante et elevante, De gratia, De virtutibus, de novissimis*, como hace Ruiz de la Peña⁷) se refieren a las relaciones entre la *persona y la gracia* (descripción que tiende a sustituir a la antigua de *naturaleza y gracia*) es necesario ahondar en la definición de lo que es el sujeto humano (la *persona*).

Antropología filosófica	Antropología teológica
la condición humana: los rasgos diferenciales de "lo humano, del ser- humano"	la creaturidad: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios

Los seres humanos se constituyen social e históricamente. Estamos en proceso. No hemos sido "creados" (filosóficamente hablando) de acuerdo con un patrón preestablecido. Otra cosa es la lectura teológica. Algunos hablan de "naturaleza humana". ¿Es la única posibilidad?

¿LA CONDICIÓN humana o LA NATURALEZA humana; la esencia humana, el ser-humano?

En los libros clásicos de *Antropología filosófica* domina, con frecuencia, una concepción platónica (*esencialista*) del ser- humano, según la cual existe una *physis*,una *esencia*, una *naturaleza humana* (situada en el mundo de las ideas) de la que participan los seres humanos. Esto le vino muy bien a la Teología escolástica porque vió ahí

J.L.Ruiz de la Peña. El don de Dios. Antropología teológica especial. Santander, 1991.

-

⁶ L.Ladaria. Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial. Madrid, 1993, pág. XV.

la mano creadora de Dios, autor de esa "naturaleza" humana diferente a la animal.

Pero con la introducción de las ideas evolucionistas, este esquema se viene abajo. El ser humano procede a partir de los primates y se ha ido "construyendo" históricamente. ¿Se puede seguir hablando filosóficamente de "naturaleza" humana?

Definiciones: son muchas las definiciones de lo que es el "ser" humano o la "naturaleza humana" o la "condición humana":

El ser humano es una imagen de Dios (Antiguo Testamento) El ser humano es una parte de la naturaleza (Presocráticos) El ser humano como animal racional (Aristóteles) El ser humano como Homo sapiens (los zoólogos) El ser humano es un pensamiento (Descartes) El ser humano es una caña pensante (Pascal) El ser humano es un animal corrompido (Rousseau) El ser humano es un lobo para el hombre (Hobbes) El ser humano es el ser que se puede querer (Schiller) El ser humano es el ser capaz de autodeterminación moral (Immanuel Kant) El ser humano es un momento de la evolución de la Idea (Heael) El ser humano es el ser al que la naturaleza ha abandonado a su libertad (Herder)

El ser humano es el ser superior a sí mismo v al mundo (Max Scheler) El ser humano es el animal que se engaña a sí mismo (Ernst) El ser humano es un animal simbolizante (Cassirer) El ser humano es un animal espiritual (Lavelle) El ser humano es un animal que fabrica utensilios (Franklin) El ser humano es un animal enfermo (Miguel de Unamuno) El ser humano es un animal inteligente (Eugenio d'Ors) El ser humano es el pastor del ser (Heidegger) El ser humano es un ser que tiene la idea de la muerte (Lacroix) El ser humano es deseo de ser Dios (Sartre) El ser humano es un animal de proyectos (Carlos París) El ser humano es un animal interrogante (Karl Rahner) El ser humano como animal

El ser humano es una cuerda entre el animal y el superhombre (Nietzsche) El ser humano es el animal que puede prometer (Nietzsche) El ser humano es el animal	vulnerable (J.Masiá) El ser humano como animal paradójico (Lorite) El ser humano como <i>Homo faber</i> El ser humano como <i>Homo ridens</i>
El ser humano es el animal que puede decir no (Max	
Scheler)	

Sobre algunas de ellas volveremos en el seminario.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: EL SENTIDO DE LA PREGUNTA SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

Masiá (1997)⁸ parte de la afirmación de que la filosofía es el arte (técne) de pensar. Desde este punto de vista, la *Antropología* es **saber** -"logos"- sobre el ser **humano** ("anthropos").

Pero ese logos puede entenderse de modos muy diferentes: como un conocimiento, como una teoría, como un hablar sobre el ser humano, o simplemente, como una pregunta acerca de él. Masiá se inclina por esto último.

La antropología filosófica es una reflexión lo más global y radical posible sobre la significación de lo humano⁹.

Desde muy antiguo, el hombre se ha preguntado por él mismo. Se suelen considerar tres puntos de vista que han configurado el estudio de la condición humana:

_

⁸ J.Masiá (1997) El animal vulnerable. UPC.

⁹ Se recomienda en estos puntos la lectura de un libro "clásico": Martin BUBER (1942, la primera edición en hebreo; 1948, primera en inglés; 1949, primera en castellano) ¿Qué es el hombre? Fondo de Cultura Económica, México.

Filosofía del Hombre (o mejor, la filosofía de la condición humana)	es una reflexión estrictamente filosófica sobre los elementos de la condición (o para otros, naturaleza) humana.
Antropología científica o positiva	es el estudio "científico" o "positivo" del ser humano, su cultura, los orígenes de la sociedad y la evolución humana.
Antropología filosófica	es la reflexión filosófica (basada en datos positivos) sobre la posición de la humanidad en el mundo (Max Scheler), la condición histórica y cambiante de la condición humana.

Bajo el título general de "Antropología filosófica", en esta asignatura -como de hecho hace Masiá- recogemos, tanto la reflexión sobre la condición humana (Filosofía del hombre), como la reflexión sobre el lugar del hombre en el cosmos (Antropología filosófica).

a) La filosofía del Hombre (o mejor, la filosofía de la condición humana) es la reflexión de lo humano acerca de sí mismo. La humanidad se interroga sobre el cosmos, su entorno y sobre sí mismo. Todas las culturas han tenido su propia concepción del hombre, aunque sea de forma implícita "cripto-antropología"). Es lo que Kant y Buber se preguntan: ¿qué es el hombre? El hombre aparece siempre como problemático, *inacabado* (Lorite) y *vulnerable* (Masiá). ¿Qué es lo que consituye al ser humano en cuanto tal? ¿Qué es lo que forma parte de la naturaleza humana? Lo veremos más en detalle en el tema 5.

- b) Las Antropologías científicas o positivas: con el auge de las ciencias empíricas se insiste en el conocimiento de la humanidad como ser peculiar en este mundo. Se indagan sobre todo, en la problemática de las relaciones entre el determinismo biológico y lo que significa los cultural. También si existen valores y culturas más evolucionadas que otras, si existe un paradigma de humanidad independientemente de las variables culturales... El intento de un estudio científico y positivo de la condición humana surge en el siglo XVIII y la palabra "antropología" se usa de forma restringida para las ciencias empíricas y positivas. Lo veremos más en detalle en los temas 2-3-4.
- c) La Antropología filosófica: Esta es la opción epistemológica sobre la materia. Se interpeta aquí en el sentido de Max Scheler (fallecido en 1928), como una reflexión filosófica sobre la naturaleza humana a la luz de las antropologías positivas, tanto la antropología biológica o física, como la antropología cultural.

La expresión **Antropología filosófica**, en sentido estricto, surge en un ambiente alemán de la primera mitad del siglo XX¹⁰. La pregunta más radical es si existe realmente algo que se pueda llamar *humano*. Y también se pregunta si existe una *naturaleza o esencia* humana (algo que pertenece intrínsecamente a lo humano, creado o increado) o más bien se trata de un *condición*, *un carácter adquirido*. Lo veremos en detalle en los temas 5-6.

Dos precisiones conceptuales:

a) ¿Nacemos humanos o nos vamos haciendo humanos?

Los antropólogos hoy diferencian dos conceptos claramente: **Hominización** y **Humanización**. La **hominización** (de *Homo*) es el conjunto de procesos *biológicos* que dan lugar a la emergencia del grupo zoológico humano. Es el proceso (estudiado por sus fósiles, o por la zoología, o por la anatomía comparada o por la bioquímica, entre otros) que lleva desde los orígenes primates primitivos, al inicio de la era Terciaria, hace unos 64 millones de años) hasta los *Hominidos* (primates bípedos, solamente africanos, hace unos 4-6 millones de años).

_

¹⁰ Hay un buen resumen de los autores en Juan de S. Lucas (1976) *Antropologías del Siglo XX*. Sígueme.

La **humanización** (de *humano*) es un concepto más complejo. Se refiere a los procesos *culturales y filosóficos* que interpretan la emergencia del *ser-humano*, tanto desde el punto de vista *filogenético* (a partir de la historia evolutiva) como *ontogenético* (desde el embrión hasta el adulto)

"¿Cómo nos hicimos humanos?" preguntan muchos programas de televisión. Es decir, ¿cómo y cuándo conseguimos evolutivamente el estatuto de ser-humano? ¿Era humano el *Homo ergaster*? ¿Son sólo humanos los homínidos (del grupo *Homo*) modernos (como el *H. sapiens*)? ¿Es *humano* un niño? ¿es humano un embrión? ¿es humano un <u>salvaje</u> africano o americano? ¿Eran humanos los indios? ¿Es humano un subnormal? Aqui hay problemas éticos muy importantes que afectan hay a problemas, como el del aborto, la eutanasia, el racismo, la eugenesia, la clonación, la dominación imperialista, la guerra, la pena de muerte, etc. ¿Tienen igual dignidad todos los seres humanos, todos los *Homo sapiens* en cualquier estado de desarrollo, o de capacidad psíquica?¿Qué se puede decir a esto <u>desde</u> la filosofía?

b) Antropología y género

La sociedad contemporánea pone cada vez más de manifiesto que la reflexión sobre la realidad, y por ello sobre la condición humana no puede prescindir de la consideración del *género*. Muchos siglos de dominación del varón ha hecho normal hablar de "el hombre" aplicado a los demás. Apenas se tenía en cuenta que existen dos géneros en los mamíferos y en los humanos: *macho y hembra*, *hombre* (o *varón*) y *mujer*.

El pensamiento instintivo hace que los elementos del hombrevarón se apliquen por extensión a la mujer. Ello hace que el pensamiento filosófico (y sobre todo antropológico) sea asimétrico y por ello mutilado y sesgado. Desgraciadamente, las mujeres han sido relegadas del mundo de la filosofía (salvo María Zambrano o Edith Stein, son muy pocas las mujeres filósofas). La pregunta es: ¿es que las mujeres no han pensado filosóficamente? ¿o no se las ha dejado expresarse? ¿o unas concepciones varoniles de la filosofía no les han dejado sitio?¹¹ ¿o -

Desgraciadamente, en la Filosofía moderna no sólo apenas hay mujeres filósofas, sino que además, los filósofos más notables (Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche...) eran profundamente misóginos (ver Alicia H. PULEO, coord. (1996) La Filosofía

como tal vez algunos piensen- la mujer no sirve para la filosofía? ¿Es imposible una reflexión filosófica de la condición humana que tenga en cuenta al género? La problemática está abierta al debate.

0.2 Breve historia de la Antropología¹².

Recordemos que aquí nos estamos refiriendo a la Antropología en un sentido muy general.

¿Cómo surge históricamente el interés por una reflexión sobre el ser humano? Recorreremos brevemente la historia del pensamiento humano sobre la condición humana. Aunque la filosofía griega y medieval habló del ser humano, no elaboraron sistemáticamente una doctrina organizada sobre ello.

La antropología filosófica, en un sentido moderno, se puede decir que se inicia con la escuela de Max Scheler¹³. Pero la preocupación por la "condición humana" aparece mucho antes en la historia del pensamiento.

Son varios los autores que se han dedicado a historiar las etapas de la autocomprensión humana (volveremos sobre ellas en el tema 5).

Diego Gracia¹⁴ ordena esta historia en CUATRO grandes etapas o momentos constituyentes:

- 1) El primero es el de las **culturas primitivas**, en las que simplemente se percibe la realidad a lo que llamamos "ser humano", sin ulteriores precisiones.
- 2) El segundo, la época griega y romana, está constituido por la oposición del concepto de persona en un contexto formalmente social y iurídico.
- 3) El tercero, la época de la cultura cristiana, medieval, gira alrededor de la novedad semántica y conceptual de tres términos latinos: suppositum, substantia y existentia.

contemporánea desde una persectiva no androcéntrica. MEC, Madrid, 159 pág.)

¹² San Martín, J. (1992) Antropología. Edit. Montesinos.

C. BEORLEGUI (1999) Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable. Univers. de Deusto, 512 páginas (sobre todo pág.317-422)

¹⁴ D. GRACIA (1971) Notas para una historia de la Antropología. Asclepio, 1971, 211-248. Desde otra vertiente, la solidaridad, es interesante L.DE SEBASTIÁN (2000) De la esclavitud a los derechos humanos. La formación del pensamiento solidario. Ariel, Barcelona, 187 pág.

4) La cuarta etapa arranca en el siglo XVI con el **Renacimiento**. Emergen los intentos de constituirse las antropologías científicas (que no llegan a madurar hasta el siglo XIX). Esta es la **etapa de la constitución de la antropología**.

De los que se han dedicado a esta cuarta etapa, destaca un autor clásico como es Martin **Buber**. Este organiza esta historia en función de los momentos de problematicidad de la comprensión del ser humano, entrelazados con otros momentos en los que lo humano se percibe de forma tranquila. Básicamente se refiere a **Kant, Hegel y Marx, Feuerbach y Nietzsche, Heidegger y Max Scheler.**

La reflexión sobre la condición humana desde el Renacimiento

Nos referiremos a lo que acontece a partir de la cuarta etapa (**Renacimiento**). Se puede afirmar que hasta el Renacimiento no hay un pensamiento socialmente organizado sobre la condición humana. Lo sistematizamos en 7 momentos:

1. El Renacimiento y la Revolución Científica

Hay una desacralización de lo humano. Los humanistas consideran al ser humano como el responsable de su historia y de su vida. Tiene racionalidad y autonomía moral. Lo humano aparece como una *realidad* (un hecho) y como un *desideratum* (un valor). Esto define una actitud antropológica para el nacimiento de la antropología. En el Renacimiento se descubre al Otro en cuanto Otro, la dignidad y excelencia del ser humano (sin referencias religiosas). El Otro vale por sí mismo.

2 El impacto de la conquista americana

La Conquista de América servirá como revulsivo para una reflexión más amplia de la condición humana: ¿son humanos esos habitantes? El hombre blanco, ¿es superior a los demás? ¿qué derechos tiene sobre los que no son como él?

Ya en el siglo XVI están los conceptos, cargados de sentido

moral, de **civilizados** (europeos), **bárbaros** (degenerados) **y salvajes** (los primitivos).

3 La ideología colonial: el esclavismo.

Esta surge en las colonias francesas con las poblaciones africanas sometidas a esclavitud en América. El avance hacia la civilización exige someter a la esclavitud a los salvajes para civilizarlos. Se afianza la idea de que el salvajismo es anterior (en el tiempo) a la civilización. "Los salvajes son nuestros **primitivos**, son lo que éramos antes".

Este esquema opone los salvajes primitivos a los civilizados. La barbarie es un estado intermedio más avanzado en los salvajes puros y por ello son un peligro mayor para la civilización. Los bárbaros son los que tienen una actuación cruel con sus vecinos (con carácter moral).

4 Hacia la pérdida del carácter moral en el espacio epistémico antropológico en el s. XVII

Poco a poco desaparece el carácter filosófico y moral que alentaba el espacio epistémico antropológico. Poco a poco, la antropología se irá constituyendo como disciplina al margen de todo planteamiento filosófico e incluso moral. Tal vez sea **Descartes** quien más influye en este giro filosófico, al avanzar más que Galileo en la concepción de la *naturaleza mecánica* de la que se ha retirado todo significado humano.

El *cogito* de **Descartes** no tiene contacto con el mundo. Por ello no permite pensar en ciencias humanas. El cogito está desligado de los valores, desligado de la **cultura**. Con Descartes, lo humano es solo el conocimiento de otras razas (como elemento del saber) pero sin categorías filosóficas ni morales. El mundo cartesiano llega, como mucho, a una descripción de la psicología del hombre europeo y al estudio del cuerpo humano.

5 Siglo XVIII: Juan Jacobo Rousseau: diseño de la estructura científico-moral de la antropología.

Rousseau distingue entre "el estudio *del hombre* (es decir, el enfoque antropológico) y el estudio *de los hombres* (es decir, el enfoque

histórico)". "Para estudiar a los hombres hay que mirar *cerca* de uno mismo; pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar *a lo lejos* (*Discurso sobre el origen de la desigualdad, 1755*).

Diferencia entre el enfoque histórico (estudio concreto de los hombres) del enfoque *antropológico*: el estudio "del hombre", de la naturaleza humana. Pero desconfía de las pretendidas antropologías de su tiempo, que no eran otra cosa que un estudio del hombre europeo. El discurso de la igualdad se presenta como el discurso del *hombre salvaje*, del hombre en estado de naturaleza pura, "tal como ha debido salir de los marcos de la naturaleza". No se trata del estudio del buen salvaje, (como decía de las Casas), porque también los hay malos, sino del salvaje natural.

6 La pregunta sobre el ser-humano de Inmanuel Kant

Cuando de habla de **Antropología** en el sentido moderno, la referencia obligada es Inmanuel Kant [ver el excelente trabajo de Jesús Conill en http://www.liceus.com/cgi-bin/ac/pu/6003.asp]

- 1. Por el año 1760 comenzó Kant unas clases de antropología relacionadas con la geografía y psicología. Se apunta al origen monogenista del hombre (todos provenimos de la misma pareja) y se plantea el origen de las razas.
- 2. En 1798, Kant publica sus lecciones de *Antropología* que serán reeditadas en Lepzig en 1831 con el nombre de *Saber del Hombre o Antropología filosófica*. Para Kant, *La pregunta "qué y cómo es el mundo" adopta en Kant la forma de "cómo es posible la ciencia física". *La pregunta "qué es el bien" y "cómo es posible la moral" y el interrogante acerca de Dios se torna en el interrogante acerca de "lo que al hombre le cabe esperar".
- 3. Para Kant las tres preguntas clave de toda la filosofía son: ¿qué puedo conocer? (Lógica o teoría del conocimiento) ¿qué tengo que hacer? (la verdadera Antropología en relación con la ética) ¿qué me cabe esperar? (metafísica trascendental). Estas tres preguntas se resumen en una cuarta: ¿qué es el hombre? Es la pregunta radical, la antropológica.
- 4. En la *Crítica de la Razón Pura* (1781) se habla tres veces de antropología y se refiere al estado natural del hombre. Kant habla de

esta antropología como el estudio de lo que la *naturaleza ha hecho de los hombres*.Lo característico y específico de la obra kantiana no es verter al hombre en la ciencia, sino verter la realidad en la ciencia y la ciencia en el hombre.

5. Kant habla de una doble metafísica: la *metafísica de la naturaleza* y la *metafísica de las costumbres*. La primera tiene una base empírica (con base racional). La segunda es la *etica*, (lo que el hombre puede hacer y decidir sobre sí mismo), también llamada por Kant *antropología pragmática* (si es la parte empírica) y *moral* (si es la parte racional).

Para Kant, la antropología no es (como para Rousseau) la descripción de costumbres y culturas (Geografía), sino el estudio de los rasgos específicos de la especie humana (la Antropología pragmática)

7 El nacimiento de la antropología como ciencia de los primitivos (sobre todo, desde el siglo XIX)

La clave de los antiguos es diferenciar entre *salvajes*, *bárbaros y civilizados*. *Salvajes* son los no cultivados, los que viven en zonas naturales. Los *bárbaros* son degeneración de los salvajes o de los civilizados. Los *civilizados* son los occidentales, los que tienen una educación e instrucción. Se considera un paso más avanzado de la *humanización*.

Poco a poco se convierte en esquema clasificatorio, descriptivo y básico para la *comparación* entre los pueblos. Aquí hay dos posturas: la *tradicional*, que piensa que la humanidad, debido al pecado, ha ido degenerando y degradándose. Y la postura *progresista*, según la cual ha sido la cultura humana la que nos ha ido degradando y habría que volver al buen salvaje.

Por los años 1850 se publican ensayos con pretensión de antropología científica, llamada *Etnología, Antropología cultural*, y después en Inglaterra, *Antropología social*. Pero hay que buscar hacia atrás los patrones básicos, el tronco originario común. Desaparecen las componentes éticas y filosóficas de la Antropología. Los antropólogos hacen estudios de etnología comparada: de culturas primitivas (**Tylor**), del matrimonio primitivo (**McLennan**), o de la sociedad primitiva (**Morgan**). Son historias del progreso y desarrollo de la humanidad. Con

el evolucionismo se pone en marcha un programa de investigación dotada de una orientación metodológica fundamental. Tras estos jalones, en los siglos XIX y XX se ha desarrollado mucho más ampliamente el pensamiento sobre la condición humana. Pero esto se verá en otro lugar.

0.3 La Antropología filosófica en el contexto de las Ciencias Humanas y Sociales: de la filosofía del Hombre a la Antropología filosófica

¿Cómo delimitar el campo de la Antropología filosófica como saber autónomo dentro de las Ciencias Humanas y Sociales? Esto hace que volvamos a la pregunta de ¿qué tipo de saber es y tiene que ser la Antropología?

No será hasta la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX cuando comience a tomar cuerpo como saber estructurado. Primero se usó para designar los estudios científicos acerca de los seres humanos desde las ciencias de la naturaleza (*Antropología físico-biológica*). Muy poco después aparece la *Antropología cultural* o *social*.

Pero estas, las *Antropologías científicas*, han intentado desbancar a la filosofía de este ámbito considerándose las únicas posibles y burlándose de las especulaciones infundadas de los "filósofos". ¿Es legítima una reflexión filosófica sobre la condición humana? ¿Qué tipo de *saber* es la *Antropología filosófica*? ¿Es, debe ser, un saber científico o filosófico o una mezcla de ambos? Esta es la pregunta que ya en el siglo XX (1928) se hará **Max Scheler**, auténtico "fundador" de la *Antropología filosófica*¹⁵

Diversidad de saberes que hacen referencia a la condición humana

Hay un amplio abanico de ciencias con referencia humana. Varias de ellas con la pretensión de ser el único y verdadero saber acerca de la condición humana. ¿Dónde situar a la *Antropología filosófica*?

En el siglo XIX la antropología se configura como historia comparada de las culturas. Pero ¿es esto suficiente? ¿qué criterios hay

_

¹⁵ MAX SCHELER (1928, 2000) *El puesto del hombre en el cosmos*. Alba Editorial, Barcelona, 29-129.

para separar la antropología de otras Ciencias Sociales, como la historia, la sociología y la psicología? ¿Tiene la antropología un estatuto epistemológico propio?

La llamada *antropología científica* (antropología física, biológica, cultural, económica, psicológica, etc) se pregunta por lo *humano* y pretende responder desde una parcela metodológica.

Así, la *psicología* es una ciencia humana que pretende estudiar un aspecto humano: la psique o comportamiento humano. La *biología* estudia los rasgos paleontológicos, genéticos, etológicos, fisiológicos del ser humano. Ya se verá cómo la *Sociobiología* pretende saber todo sobre los humanos a partir de la biología.

Sin embargo, la *Antropología filosófica* se pregunta por *el* hombre (la especificidad, la esencia, la condición), no por su historia. No es un conocimiento empírico. Las ciencias no pueden enfrentarse más que con humanos concretos, pero nunca pueden hacer objeto de sus reflexiones *al ser humano* como realidad global y esencial¹⁶.

El estatuto epistemológico de la Antropología filosófica

En estos tiempos de conflictos de saberes, es necesario justificar filosóficamente la legitimidad de los cuerpos organizados de conocimientos. Tal sucede con una disciplina tan actual como la Antropología filosófica. Es clásico el debate entre Heidegger y Scheler sobre la existencia de una Antropología filosófica.

La **Antropología filosófica** es una disciplina conflictiva y problemática. De ahí la necesidad de preguntarse por su fundamentación y su razón de ser. ¿Qué tipo de disciplina es la Antropología filosófica? ¿Cuál es su objetivo y su metodología? ¿Qué elementos la constituyen como disciplina del saber?

1. La Antropología filosófica ha de superar definitivamente su adscripción a la filosofía del hombre, que es muchas veces, una mera especulación sin tener en cuenta las aportaciones de las ciencias naturales y sociales.

¹⁶ GUSTAVO BUENO (1978) En torno al concepto de "ciencias humanas". La distinción entre metodologías alfa-operativas y beta-operativas. *El Basilisco*, Oviedo, 2, 12-46.

- 2. <u>Superación del dualismo</u>: Esto supone una mayor valoración de lo corporal como integrante de lo humano, superando las posiciones dualistas.
- 3. <u>Relaciones biología-cultura</u>: Frente a la exclusivización de la biología hay que integrar otras visiones de las ciencias humanas: psicología, historia, sociología. El hombre es biología pero también cultura.
- 4. <u>Determinismo social</u>: La dimensión social es un ingrediente consustancia de la realidad humana. En esto hay que aceptar e integrar las críticas de la Escuela de Frankfurt. Son las estrcuturas sociales las que configuran (tal vez es demasiado fuerte la palabra "determinan" del materialismo histórico) la estructura humana individual y social. Hay una dialéctica entre el individuo y la sociedad, entre lo individual y lo colectivo.
- 5. <u>Posturas filosóficas y existenciales previas:</u> Hay que considerar también que todo saber está situado en el todo del sistema social. Todo conocimiento se apoya en intereses. No hay ciencias "puras" y asépticas. Todas están atravesadas de ideologías. La sociología del conocimiento es un elemento crítico para cualquier antropología. Hay una idea previa de lo que es el ser humano, en cualquier intento de Antropología.
- 6. El método antropológico: La fenomenología y la hermenéutica: la Antropología filosófica moderna se apoya epistemológicamente en una tarea *crítica* sólo realizable en una perspectiva *fenomenológica*, como testigos que somos de la vida humana en nuestra carne, y también desde la perspectiva *herméutica*.

FENOMENOLOGÍA: está unida a Edmund HUSSERL (Moravia, 1859-1938). Enseñó filosofía en Halle, Gottinga y Friburgo. Primero se interó por las matemáticas y luego por la filosofía. Creador del método **fenomenológico**. La fenomenología, ciencia de los fenómenos (no en sentido kantiano, sino entendiendo por éstos lo dado a la conciencia, sin presuponer nada tras el fenómeno). El objeto de la fenomenología es describir las esencias (*eidos*) dadas a la conciencia en la intuición eidética, rechazando toda explicación causal de los fenómenos. *Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928).

HERMENÉUTICA: significa "interpretación". Hoy se aplica a la interpretación de los símbolos (los elementos significativos mediante los que se expresa la vida humana). Hans Georg Gadamer (1900-marzo de 2002) continúa el camino de la hermenéutica ontológica u ontológico-histórica inaugurada por Heidegger. Pero insiste en el "acontecer lingüístico de la tradición". Hermenéutica es para él el examen de las condiciones en que tiene lugar la comprensión. En diálogo con Heidegger y Gadamer, Ricoeur ha desarrollado la "fenomenología orientada lingüísticamente". Pero los tres insisten en su dimensión ontológica. Sin embargo, E.Betti insiste en su dimensión metodológica. Luego, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (escuela de Frankfurt) insisten en el carácter dialéctico de la hermenéutica, para elaborar una crítica de las ideologías que ocultan la realidad.

Tema 1: LA DIGNIDAD HUMANA, COMO HIPÓTESIS PREVIA A NUESTRA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

Las Antropologías tienen un único objeto material: el ser humano. Una correcta Antropología filosófica tiene que orientarse en la línea de dilucidar lo <u>específico</u> y <u>esencial</u> de lo humano, la condición humana, desde el punto de vista filosófico, pero mediado por los saberes científicos, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales.

Su empeño esencial se dirigirá sobre todo a preguntarse si es posible dar con esa estructura esencial de lo humano que unifique, ordene y fundamente al resto de los saberes antropológicos.

Sin embargo, como veremos a lo largo del curso, la reflexión filosófica sobre la condición humana, sobre el ser-humano, no ha llegado a conclusiones universales aceptadas por todos. Incluso se cuestiona la legitimidad de una Antropología filosófica. Incluso, hay filósofos que niegan la especificidad del ser humano. El más radical es **Michel Foucault** que proclama *la muerte del hombre* (como correlato de la Teología de la *muerte de Dios*)

En esta asignatura partimos de una determinada visión del mundo: en los inicios del siglo XXI, lo que aparece es un mundo desigual e injusto. Un mundo en el que hay una brecha muy honda entre humanos que tienen todo lo que necesitan (una minoría, los del Primer Mundo) y una inmensa mayoría de víctimas, que no tienen casi nada (los del Tercero y Cuarto mundos). Lo que domina es el dolor, la injusticia, la violencia, el hambre, la muerte de los inocentes. Desde este marco

histórico pretendo hacer mi reflexión sobre la condición humana. No se trata de humanos ideales, filosóficos, de diseño. Se trata de humanos concretos, vivos, sufrientes. Y esa reflexión no se deduce de la fe cristiana sino de un cuestionamiento ético basado en una sensibilidad humanitaria.

Este planteamiento justifica una hipótesis de trabajo inicial (que tiene mucho de gratuita aunque sea racional y razonable): que existe la singularidad humana, que es justificable una Antropología filosófica y que lo que caracteriza al ser-humano, a la condición humana es su dianidad.

Y esto lo afirmamos aquí prescindiendo lo más posible de las opciones religiosas de cada cual. Nuestro planteamiento aquí pretende ser filosófico. Y en esto sequimos las ideas del ya citado profesor Carlos Beorlegui¹⁷, de la Universidad de Deusto.

1.0 INTRODUCCIÓN: "Nosotros: urdimbre solidaria y responsable" El subtítulo del libro de Carlos Beorlegui pretende mostrar las

"claves" desde las que aqui se comprende al ser humano:

a) los adjetivos **solidaria** y **responsable** hacen referencia a la condición moral/ ética del ser humano. Pero este ingrediente no se entiende aqui como un rasgo accidental y secundario, sino básico y fundamental, en la línea de Emmanuel Lévinas 18. Esto implica la afirmación de que el nivel de "sentido" no se halla en el ámbito ontológico (decir el ser, la dimensión cognoscitiva/ epistemológica), sino en el ámbito ético (la responsabilidad por los otros). (Sobre Levinas trataremos más extensamente el el tema 8)

Con ello queremos señalar que lo que caracteriza más radicalmente al ser humano no es su capacidad de pensar, de abrirse a las preguntas de sentido ("animal rationale") sino a la pregunta y a la responsabilidad por el otro ("¿qué ha sido de mi hermano?"). El sentido

¹⁷ Carlos BEORLEGUI (1999) Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable. Ediciones Universidad de Deusto.

E. Levinas. Totalidad e infinito. Salamanca, Sígueme, 1976; El humanismo del otro hombre. México, siglo XXI, 1974; De otro modo que ser, o más allá de las esencias. Salamanca, Sígueme, 1987; De Dios que viene a la idea. Madrid, Caparrós, 1995.

ético es previo, más básico y fundamental que el ontológico.

b) Decimos que el ser humano constituye y es una *urdimbre* (estructura, trama, red, entrelazado, cañamazo, esquema, sistema, receptáculo....). El ser humano se nos aparece como una red de relaciones interhumanas. Esta es una red de relaciones, interacciones, diálogo, encuentro.

En este sentido, acudimos a las propuestas de la Escuela de Frankfurt (en el cap. 6)

Entendemos a "ser" humano como una realidad que se va constituyendo al calor y como consecuencia de una correlación ininterrumpida y no fija ni determinada entre el polo subjetivo (que llamamos el "yo"), el entorno natural y el entorno interpersonal (o social) en permanente interinfluencia, y sin que existan leyes fijas que marquen la pauta de tales complicidades.

c) Decimos también *nosotros*, porque la realidad humana solo se concibe en esa situación dialógica con el otro (los otros). La alteridad. En eso está la antropología de **Pedro Laín Entralgo**¹⁹ completa muchos aspectos desarrollados por Ortega y Gasset y Plessner (ver cap. 6)

1.1 Los rasgos filosóficos de la condición humana: una propuesta abierta

Es muy difícil (por no decir imposible) presentar una propuesta racional y filosófica asumida por todos en torno a la condición humana. En este sentido defendemos que no existe UNA antropología filosófica, sino MUCHAS. La mayor parte de los temas referentes al ser-humano están abiertos al debate.

Abríamos estos materiales con este texto: ¿qué es el serhumano en el contexto de la historia mundial a comienzos del siglo XXI? El siglo XX ha sido un siglo terrible y prodigioso²⁰. Terrible por la

²⁰ Es muy recomendable la lectura de Luis de SEBASTIÁN (2000) De la esclavitud a los derechos humanos. Ariel. Barcelona.

¹⁹ Laín Entralgo, P. ¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida. Edic.Nobel, Oviedo, 1999, 240 pág. Y también: Teoría y realidad del otro (1961), El cuerpo humano. Teoría Actual (1989), Cuerpo y Alma (1991), Idea del hombre (1996).

crueldad de la violencia de unos humanos contra otros y prodigioso en el avance del desarrrollo científico. Presidiendo esta reflexión filosófica sobre la condición humana (y dejando de lado las reflexiones teológicas) reseñamos una de las cumbres de la formulación consensuada de la humanidad en el siglo XX:

"Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". (Artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1948).

Los conceptos que aparecen como atributos humanos en esta breve declaración son: **libertad**, **igualdad**, **racionalidad**, **conciencia y solidaridad**. Tal vez sean estos cinco algunos de los atributos del serhumano.

Pero todos ellos se fundamentan en un concepto implícito: el de **la dignidad del ser humano**.

1.2 La dignidad del ser-humano²¹

1. Dice el primer considerando del preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (10 diciembre de 1948): "Considerando que el reconocimiento de la inherente dignidad y de derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz del mundo"....

2. La *dignidad* es el concepto clave donde radican los derechos humanos²². Pero el concepto filosófico de *dignidad* ha ido cambiando

_

²¹ En este texto se usa con frecuencia la expresión **ser-humano** (con guión) para significar la condición humana.

²² X. ETCHEBERRIA (1998) "Lo humano irreductible" de los Derechos Humanos. Cuadernos Bakeak. 28. T.MELENDO (1999) Las dimensiones de la persona. Bibl-Palabra, 19-34. Es muy recomendable: J. J. TAMAYO ACOSTA (2005) Diez palabras sobre los Derechos Humanos. Edit. Verbo Divino

con el tiempo. Es un concepto histórico (como todos): su significado está determinado por las relaciones sociales en cada época.

a) Hasta la época moderna, la dignidad (así, la dignidad episcopal) se aplicaba a las acciones y, por extensión, a sus autores. De manera que una acción era digna si era valiosa o estimada por sí misma. Y por tanto, la persona que la llevaba a cabo era una persona digna. (En los colegios de jesuitas se hacía la "proclamación de dignidades": se premiaba a aquellos que se habían distinguido por sus buenas notas o su buena conducta).

En este pensamiento, la *dignidad* estaba más relacionada con los *deberes* que con los *derechos*. Así, una acción justa o digna es la que se hace de acuerdo con la ley. Se suponía un códido externo que se tiene el deber de cumplir; respecto al cual se mide la *diginidad* de los actos.

b) El cambio en el sentido de la palabra *dignidad* está unido al cambio de sentido de la palabra *derecho* (*ius*). Es una reflexión desde la filosofía del derecho.

El cambio se sentido de *ius* se anuncia ya en el neoescolasticismo de **Francisco Suárez** (1597), para el que el significado estricto y propio del mismo es: "*una clase de poder moral (de facultad) que cada ser humano tiene o sobre su propia propiedad o con respecto a lo que le es debido"*.

Ya no se trata de entender por *derecho* lo que <u>debemos</u> (la obligación), sino lo que <u>podemos</u> legítimamente (los derechos) y lo que nos es debido.

3. LEY Y DERECHO: **Thomas Hobbes** (1642) rematará esta orientación (con radicalización excesiva) al separar *lex* y *ius* (ley y derecho) y considerarlos antitéticos: "la ley es un vículo, una obligación; el derecho es una libertad".

Desde este momento, el *derecho* (o mejor en plural, *los derechos*) es algo que una persona *tiene* y que consiste básicamente en un <u>poder o libertad</u>. En palabras de **Grocio** (1625), "*es una capacidad de la persona que le capacita para tener o hacer algo justamente*", capacidad que, por esta razón, los demás le deben reconocer.

4. ¿HAY DERECHOS NATURALES? Sentado esto, los modernos, como el mismo **Hobbes** o **Locke**, se hacen una pregunta básica: ¿qué derechos tenemos los humanos por el mismo hecho de haber nacido humanos? ¿qué derechos nos corresponden "por naturaleza", cuáles son nuestros <u>derechos naturales</u>?

John Locke (Ensayo sobre el entendimiento humano, 1690) se responde: "La razón, que es la ley de la naturaleza, enseña a toda la humanidad que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones"

Expresadas en el marco del individualismo liberal y en el contexto de las teorías del contrato social (con sus potencialidades y sus limitaciones) aparecen así las primeras formulaciones de derechos humanos en el sentido moderno.

5. DERECHOS COLECTIVOS Y LIBERTAD INDIVIDUAL.

Surge, con todo, una cuestión importante: ¿pueden los humanos, por ejemplo, con vistas a obtener la paz, usar su libertad para enajenar derechos -incluido el de la propia libertad -, entregándolos a un soberano absoluto que les garantice la seguridad buscada? **Hobbes** responderá que es lo más conveniente, que es lo que pide la ley natural. **Locke** en cambio, entenderá que no, porque va en contra de la autoconservación.

Pero es **Rousseau** (*El contrato Social*, 1762) el que da la respuesta decisiva para clarificar el sentido que van a tener los derechos: no se puede hacer tal enajenación porque "*renunciar a nuestra libertad es renunciar a nuestra cualidad de hombres*". Es decir: los <u>derechos humanos naturales</u> son *inalienables*.

6. LA CODIFICACIÓN DE LOS DERECHOS.

Es así como son recogidos estos derechos en las Declaraciones de las Revoluciones Norteamericana (1776) y francesa (1789). Dice esta última: "Los derechos humanos son naturales, inalienables²³ y sagrados.

_

²³ Inalienable: nadie lo puede enajenar.... Nadie me lo puede quitar.

Los hombres nacen libres e iguales en derechos. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión".

Con ello, la transformación de la palabra <u>derecho</u>, desdibujando y subordinando las referencias al deber, alcanza su sentido moderno pleno.

La *inalienabilidad* de los derechos, la condición "sagrada" de los mismos, apunta ya al nuevo significado de *dignidad*, afirmada ahora como característica básica del sujeto que los posee.

7. KANT Y LA DIGNIDAD HUMANA:

Quien va a formular con claridad este nuevo significado, precisamente entre las dos declaraciones antedichas, es **Inmanuel Kant** (*Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, 1785). Kant distingue entre lo que <u>tiene un precio</u> y lo que tiene <u>dignidad</u>. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por otro equivalente. En cambio, lo que se encuentra por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, lo que no tiene un valor relativo sino un valor interno, aquello cuya existencia en sí misma posee un <u>valor absoluto</u>, aquello que existe como fín en sí mismo y no solo como medio, eso tiene *dignidad*. Esta es la condición humana.

El cambio respecto a la primera concepción es importante: ahora la *dignidad* es algo que se posee por el mero hecho de ser humano; y por ello, no se necesita <u>merecer</u> y que no se <u>pierde</u> por lo que pueda hacer.

Si debido a circunstancias límite se permite el recorte de los derechos de algunos humanos (como ocurre en el sistema penal) es para <u>proteger</u> los derechos de todos, y deberá hacerse con el mínimo de coacción, en un marco de seguridad jurídica que exprese los derechos humanos en esa situación y sin perder nunca de vista que los acusados de delitos siguen siendo sujetos de dignidad.

8. Por último, al referirse a los seres racionales como tales, esta dignidad es propia de los humanos, pero sólo los humanos (los animales, la naturaleza, no pueden ser sujetos de derechos (contra la opinión de **Peter Singer**²⁴). Son en todo caso, objeto de nuestros

_

²⁴ Peter Singer, un pensador original pero marginal, ha escrito mucho sobre los *derechos*

deberes por la relación que tienen con nosotros²⁵.

La Declaración Universal del 48 acoge esta noción de dignidad. En el preámbulo y en el Articulo 1: "Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana..."

Resumen de lo dicho:

- **1.** Los humanos, por el mero hecho de ser humanos, somos sujetos de dignidad.
- 2. Por ser sujetos de dignidad somos sujetos de derechos, que deben ser vistos sobre todo como poderes que tenemos.
- 3. Este sentido de la *dignidad* es decisivo porque fundamenta la *igualdad* de cada una de las personas humanas y la universalidad de los derechos.
- 4. El marco occidental de su formulación ha insistido muuy fuertemente en su versión individualista y en los derechos como deberes. En diálogo intercultural, desde otras sensibilidades, se criticará con razón esta polarización, exigiendo que no se olvide la dimensión comunitaria y la referencia a los deberes para con la comunidad.

1.3 La dignidad como fundamento de los Derechos Humanos

Los filósofos se preguntan: los Derechos Humanos (cuya Declaración solemne se hizo por parte de las Naciones Unidas en 1948), ¿son simplemente un <u>pacto</u> de caballeros para salvaguardar el orden mundial? o más bien: ¿son los Derechos Humanos <u>inherentes</u> al ser humano y por tanto deducidos de su propia <u>naturaleza</u>? ¿o bien son construcciones racionales fruto de la conciencia de su necesidad, resultado de la evolución social y de la práctica política?

de los animales. Propició que en la III Reunión Internacional sobre los Derechos de los Animales (Londres, 21-23 de septiembre de 1977) se adoptase la *Declaración de los Derechos del Animal* sometida a la consideración de las Naciones Unidas. Considera que los animales tienen derechos (aunque no lo justifica) y acusa de "genocida" a la humanidad por matar animales.

²⁵ Más datos en: X. ETCHEBERRIA (1994) *La ética ante la crisis ecológica*. Cuadernos Bakeak, 5.

Sobre esto último hay acuerdo: los Derechos Humanos cambian, evolucionan, se desarrollan y adaptan a nuevas situaciones. Así, los DDHH de la tercera generación (derecho al desarrollo y al medio ambiente) no se concebían hace medio siglo...

Pero ¿como armonizarlos con una antropología filosófica que pone en tela de juicio la existencia de una <u>naturaleza</u> humana, de una esencia humana y resalta el valor histórico de la construcción cultural?

Aún así, hemos defendido en esta asignatura que, aunque no exista definida una <u>naturaleza</u> fija e increada del ser humano, sí existe desde el inicio del pensamiento occidental (hace 2.500 años) una razonable convicción de que hay "algo común" a toda la humanidad, unos valores que nos diferencian de los animales.

Es lo que el Secretario General de la ONU, en su *Dircurso* inaugural de la Conferencia de Viena (de 1993) llamó *lo humano* irreductible y que definió como "la quintaesencia de los valores en virtud de los cuales afirmamos juntos que somos una sola comunidad humana".

Este humano irreductible cabría identificarlo con el concepto de **dignidad** tan comprometido con las ideas de libertad, igualdad y solidaridad humanas.

1.4 La vida digna

Pero en estos años crece la conciencia de que de nada sirve el reconocimiento formal de los derechos humanos si no existe una garantía, una exigencia de que sean derechos *reales* para todos.

La noción de *dignidad intrínseca* del ser humano resulta decisiva para entender y fundamentar los derechos. Pero, poco a poco, espoleado en buena medida por la crítica marxista que veía excesivamente individualista y personalista la expresión de la *dignidad* humana, empezó a usarse la expresión *vida digna*. Es la realización de las potencialidades básicas de la vida humana, a la que tienen derecho los seres con dignidad. Son los derechos humanos mínimos, los derechos individuales; económicos, sociales y culturales; y los derechos al desarrollo y los ambientales (primera, segunda y tercera generación).

De este modo, la *dignidad* vuelve a ser algo que se conquista (por el mero hecho de nacer, no todos tienen una *vida digna*). Pero como derecho, no como deber: es algo que se exige. Todos podemos exigir a

la sociedad o al Estado -aunque también debamos poner por nuestra parte - condiciones para hacer posible una *vida digna*.

Esto lo expresan los Pactos del 66: "Reconociendo que no puede realizarse la idea del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como sus derechos civiles y políticos...".

Donde explícitamente se recoge este nuevo sentido de dignidad es en la Proclamación de Teherán (1968) que concluye exhortando "a todos los pueblos y gobiernos a ofrecer a todos los seres humanos una vida libre y digna que les permita alcanzar un estado de bienestar físico, mental, social y espiritual".

Perspectiva intercultural: Pero ¿cómo se entienden estas cosas en las diferentes culturas? ¿Qué es la vida digna para la cultura coránica? ¿Y para la China?

Cuando se plantea la versión de *dignidad* como *vida digna* en la perspectiva intercultural, caben importantes variaciones porque cada cultura proporciona modelos diferentes de *vida realizada*. Es decir: concretar qué es una vida digna depende en buena medida del horizonte cultural en el que se sitúa la pregunta. Pero esto debe ser matizado con **tres** observaciones:

- 1) Todos tenemos derecho a una *vida digna* aunque luego sea definida de diversos modos.
- 2) La diversidad cultural no debe hacer olvidar que hay necesidades humanas básicas que, aunque tengan coloraciones culturales particulares, deben ser cubiertas en todos los casos, sin excusas que remitan a la particularidad para dejar de cubrirlas.
- 3) El diálogo intercultural en el que se confrontan los diversos modelos de *vida digna*, de vida realizada, puede ser enriquecedor para todos, puede desvelar alienaciones existentes, puede contribuir a purificar en la línea de la *humanización* los modelos propuestos.

La Teología centroamericana (sobre todo la de Jon Sobrino) han acentuado mucho este aspecto hablando siempre de los empobrecidos como las *víctimas* de un modelo de desarrollo, frente a la concideración de que los pobres son los *efectos colaterales* (y por tanto, inevitables) de la filosofía neoliberal.

1.5 Repasar la historia: la lucha por una vida digna para todos

El reconocimiento de la *dignidad del ser-humano* y la necesidad de luchas por una *vida digna* para todos no ha sido fácil. En un reciente libro, Luis de Sebastián²⁶ recorre la historia humana desde la aceptación de la desigualdad natural de los humanos hasta la conquista de la igualdad a través de la recuperación de la dignidad y la vida digna. Se puede decir que hay cinco etapas en la evolución de la lucha por una *vida digna* tutelada por los Derechos Humanos:

1. La ciudadanía universal

Ya en la *polis* clásica griega, los **sofistas** se enfrentaron a la *solidaridad "democrática"* ateniense y a la elitista filosofía de Platón. Este reconocía los derechos políticos exclusivamente para una minoría de personas: los varones ilustres mayores de edad, libres y atenienses.

Los sofistas afirmaron el valor del individuo libre y señalaron como artificiales todas las diferencias sociales que marcaba la ley. De esta manera, prepararon el terreno para que, con la decadencia de las ciudades-estado y la expansión de las ideas del imperio helenista, y más tarde en el romano, aparecieran nuevas escuelas filosóficas que subrayarían la igualdad de las personas y la universalidad de la condición humana.

Estas escuelas fueron la **epicúrea**, la **estoica** y la **primitiva cristiana**. De ellas destaca la estoica por su idea del cosmopolitismo que **Cicerón** introdujo en la jurisprudencia romana.

Con el nacimiento del cristianismo y en especial con la predicación de **Pablo de Tarso** (todos los hombres son iguales ante Dios), el humanismo y el cosmopolitismo cristiano se difunde por occidente. Pero también, en la medida que se sentía depositario de la verdadera religión, llevaba dentro el germen de la exclusividad y de la discriminación hacia otras creencias.

Es curioso que la reivindicación de la libertad religiosa, tras las guerras de religión del siglo XVII, sería el elemento crucial en la formulación de las primeras declaraciones de derechos.

²⁶ Se recomienda la lectura de L. DE SEBASTIÁN (2000) *De la esclavitud a los derechos humanos*. Ariel, Barcelona, 187 pág.

2. El derecho natural

El pensamiento cristiano que defiende la igualdad de todos los seres humanos en su nacimiento condujo directamente al **iusnaturalismo** medieval. El **derecho natural** aparece así como "ese fondo común de las leyes que parece eterno", "esa normatividad esencial, profunda, que se confunde con la racionalidad propia de la especie humana".

El **derecho natural** es ese conjunto de valores o ideales que está por encima de las leyes positivas, ordinarias, y que actúan como referencia para toda norma y como criterio de gobierno para los poderes públicos.

La versión eclesiástica del **derecho natural** estuvo representada por **Tomás de Aquino** y la escuela **escolástica**, mientras la versión laica fue obra del **humanismo** renacentista.

Con el Renacimiento y la Edad Moderna el derecho natural comienza ser tratado de una forma autónoma, con independencia de la teología y el derecho positivo; tiende a convertirse en derecho público y empieza a insistir más en los derechos que en los deberes.

Al mismo tiempo se manifiesta cada vez más revolucionario como se puso bien de manifiesto con las guerras de religión * al proclamar la tolerancia y *reclamar la resistencia a la opresión *y la libertad de conciencia como derechos naturales.

Estas reivindicaciones venían a poner en entredicho al propio sistema político del Antiguo Régimen en tanto contradecían nada menos que la cuestión de la <u>soberanía</u>, pues las exigencias de libertad y derechos individuales se hacían porque eran consustanciales a la <u>persona humana</u> y no dependían, por tanto, de la gracia del rey (soberano).

Así pues, las leyes naturales entran en colisión con las leyes del Estado. De esta situación derivará la rebelión que conducirá al movimiento revolucionario en Norteamérica (1776) y en Francia (1789).

3. El Contrato Social

La crisis en el *iusnaturalismo* (la convicción de que no hay derechos naturales) llevó a intentar fundamentar la convivencia y la

moral en otras bases filosóficas. Para **Hobbes** y **Rousseau** (que no creen en la bondad humana) deben ser unos **pactos** unos **contratos** (el *Contrato Social*).

En este marco de las guerras de religión y respondiendo a las ideas iusnaturalistas, nacería la teoría del *contrato social*. Es decir,

- 1) la idea de que la necesidad de un <u>pacto</u> entre los hombres para reorganizarse en convivencia pacífica fue el **origen del Estado**.
- 2) De esta manera es la propia sociedad la que delega en el Estado para que defienda los derechos individuales de los sujetos, derechos que son anteriores al Estado.
- 3) El Estado (y por tanto, la Monarquía) no es un hecho natural, sino una invención artificial para utilidad del individuo.

Esta línea individualista y racionalista de la Historia, iniciada con la Reforma protestante habría de culminar en la **Ilustración** en el siglo XVIII. Es cuando se escriben tratados sobre la <u>tolerancia</u> (**Locke, Voltaire**), contra la <u>herejía</u> (**Thomasius**), e incluso en favor de la abolición de la <u>pena de muerte</u> (**Beccaria**).

4. La época de las declaraciones de derechos

Las revoluciones liberales, iniciadas a uno y otro lado del Atlántico al socaire de estas ideas ilustradas, se encargarán de fijar las libertades fundamentales en forma de **declaraciones de derechos.**

El discurso de los derechos humanos tiene precedentes tan antiguos como la *Carta Magna* inglesa de 1215 y otros muchos más cercanos como la *Petition of Righs* de 1689, documentos que venían a consagrar el proceso del parlamentarismo inglés, una experiencia en el campo de las libertades única en la Europa del Antiguo Régimen.

Con las **declaraciones americana** (1776) y **francesa** (1789) de finales del siglo XVIII se abrió el proceso de institucionalización de los derechos humanos que son la base del constitucionalismo actual, y por tanto, de la <u>democracia</u>.

El valor de las declaraciones de derechos radica en su doble finalidad: "facilitar la expresión y actuación autónomas de los individuos y de la sociedad civil frente al Estado (e incluso contra el Estado), que es la finalidad instrumental o pragmática (...) y establecer una utopía normativa que no solo opere como polo de atracción de las relaciones sociales, sino que también dramatice la distancia entre la realidad y la

norma, entre la vida cotidiana y el horizonte valorativo, y tal es la finalidad simbólica o ritual" (H. Valencia Villa).

5. Etapa final: la de la codificación de las libertades fundamentales en las constituciones nacionales laicas y en los tratados internacionales de los siglos XIX y XX

Una declaración de derechos no es sino una manifestación de lo que debe seguir un buen orden social. Marca los márgenes y normas sobre los que construir una comunidad política (los derechos actúan así como virtudes de un proyecto político).

Sin embargo, la proclamación de unos derechos no significa que tenga una aplicación efectiva inmediata. Basta con recordar lo que costó abolir la esclavitud en los dos países pioneros en materia de derechos humanos y de constitucionalismo.

Los derechos humanos empiezan a ser efectivos cuando el poder legislativo dicta leyes en las que se regula el ejercicio de dichos deberes y los jueces garantizan su cumplimiento. Por eso es necesario que las declaraciones de derechos dejen de ser guías morales para convertirse en derecho positivo puro y duro.

En tanto sucede esto, cumplen el papel de denunciar las contradicciones entre "el orden proclamado como deseable y las injusticias de la realidad social", tal como dice Xavier Arbós. Este autor, aún alertando sobre el largo camino que queda por recorrer, reconoce un importante avance en la codificación de los derechos por parte de la comunidad internacional y en la constiución de organismos defensores de los derechos, y más aún resalta la gran atención que de forma creciente la opinión pública está prestando a los problemas que afectan a la dignidad de las personas y a sus derechos. Por eso, Xavier Arbós se anima a decir que: "Los derechos humanos ya empiezan a ser derechos y, con suerte, llegará el día en que su justificación y garantía sean algo tan rutinario como las del derecho de propiedad".

1.6 Los Derechos Humanos: una mirada general

Al iniciar la disciplina de Antropología no podemos olvidar la codificación más importante del consento internacional sobre la *dignidad*

humana: la **Declaración Universal de los Derechos Humanos**, proclamada por la ONU el 10 de diciembre de 1948²⁷.

La **Declaración** consta de un Preámbulo (con siete "Considerando", una especie de postulados previos) y 30 artículos muy breves en que la Asamblea General de la ONU proclama ese "ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse...". Hay derechos personales (igualdad, vida, no esclavitud, libertad, no tortura, seguridad), derechos políticos (asilo político, residencia, reunión, opinión, voto, casarse, participar en la vida ciudadana, nacionalidad...), derechos jurídicos (protección, juicio imparcial, presunción de inocencia...) y derechos económicos, sociales, religiosos y culturales (trabajo, salario, sindicación, cultura, educación, libertad religiosa, descanso...).

Se puede decir que hay *tres generaciones* de Derechos Humanos:

- a) los de la *Declaración* de 1798 (la Revolución Francesa) que tienen como eje la *libertad*. b) Los derechos del siglo XX, que estàn en la *Declaración de 1948*;
- c) y los nuevos derechos, o *Derechos de la Tercera Generación*, que tienen un carácter social supranacional (a la paz, al desarrollo, al medio ambiente). Además se han aprobado documentos de derechos sectoriales: Derechos del Niño, por ejemplo.

Pero desde 1948 hasta hoy, las NNUU y los movimientos sociales han intentado desarrollarlos en dos líneas:

- a) trabajar pon unas garantías más efectivas de los derechos reconocidos. Así se llega a los Pactos Internacionales de 1966.
- b) buscar respuestas para nuevas aspiraciones de la humanidad, nacidas de la mundialización creciente y de las exigencias de justicia y de paz a escala planetaria. Culmina en los Derechos de la *Tercera Generación*²⁸ (derecho al *desarrollo*, derecho al *medio ambiente*, derecho a la *paz*).

²⁸ Sobre los derechos de Tercera Generación: G. GONZÁLEZ R.ARNÁIZ coord. (1999) Derechos Humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica. Tecnos, Madrid.

.

²⁷ Se recomienda aquí la lectura y reflexión de: I.CAMACHO (1994) *Derechos Humanos: una historia abierta.* Discurso Inaugural 1994-1995 Facultad de Teología de Granada. Otras lecturas "asequibles": C. GARCIA (1999) *Los Derechos Humanos en la situación actual del mundo.* PPC, Madrid. V. THEOTONIO y F. PRIETO (direct.) (1995) *Los Derechos Humanos. Una reflexión interdisciplinar.* Publicaciones ETEA, Córdoba.

Los derechos de la *Tercera Generación*, de los que se comienza a hablar por los años 1970, surgen en el marco de emancipación de los pueblos dominados y colonizados. Son derechos que desbordan, con frecuencia, el ámbito estrecho de las naciones y estados. Los documentos más interesantes son: *Declaración sobre el derecho al desarrollo* (NNUU, 4 diciembre 1986); Documentos de la *Cumbre de Río* (1992) sobre desarrollo y medio ambiente; *Declaración sobre las Sociedades para Vivir en Paz* (1978); *Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz* (1984). Son también muy interesantes los documentos de las Cumbres internacionales desde 1992:

1993: Cumbre de los Derechos Humanos. Celebrada en Viena en 1993; Cumbre sobre la Población. El Cairo, 1994; Cumbre sobre el Desarrollo Social. Copenhague, 1995; Cumbre sobre la Mujer. Pekín, 1995. Cumbre sobre los asentamientos humanos. Estambul, 1996; Cumbre Río +5 (la Cumbre de Río, cinco años después). Nueva York, 1997; Cumbre sobre el Cambio Climático. Kioto, 1997; Cumbre sobre la esclavitud, Durban, Sudafrica, septiembre de 2001. Cumbre sobre el Cambio Climático. Copenhague, 2009 [buscar en Internet las "cumbres" posteriores]

1.7 La "persona"

En la vida cotidiana suelen usarse términos como "dignidad de la persona humana", "dignidad humana" o "dignidad personal". Se suelen encontrar juntas "dignidad" y "persona"²⁹.

Debajo de estas reflexiones hay un concepto filosófico importante y también debatido hoy: el concepto de **persona**. Incluso ha dado lugar a una corriente filosófica que tuvo mucha fuerza: el **personalismo**, inspirada en las ideas del filósofo **Emmanuel Mounier**.

La Antropología Teológica suele referirse a las relaciones entre la persona, el mundo y Dios. En escritos teológicos o documentos eclesiásticos, redactados con preocupación moral por la defensa de la vida, se confunden términos como "vida", "vida humana", "individuo", "individuo humano" o "persona".

_

²⁹ Algunos autores (y no les falta razón) opinan que la expresión "persona humana" es redundante, ya que de todos los seres vivos, los humanos son los únicos a las que se le puede atribuir el término "persona".

La noción de "persona" no es biológica sino filosófica. La noción de "vida" en sentido biológico tiene una referencia precisa: "la vida orgánica". La noción de "individuo" se usa científicamente para referirse a aquello que, si se fracciona o se fusiona con otro, deja de ser lo que es. Filosóficamente, se defino al "in-dividuo" como "indivisum in se et divisum a quolibet alio".

Sin embargo, en Antropología filosófica suele evitarse (por muchos autores no creyentes) el término "persona". ¿Tiene sentido hablar de "persona"?

- 1. El término *persona* tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega *prósopon*, es decir, el significado de la "máscara" que se usaba en el teatro grigo por los personajes. *Persona* es "el personaje". Y por eso, los "personajes" de la obra teatral son "*dramatis personae*".
- 2. A veces se hace derivar **per-sona** del verbo *persono* (infinitivo, *personare*), "sonar a través de algo" -de un orificio, de una concavidad "hacer resonar la voz", como lo hacía resonar el actor a través de la máscara. El actor "enmascarado" es, así, alguien "personado", *personatus*.

 3. Estos sentidos no son los únicos. Así, "persona" se usó en sentido jurídico como "*sujeto legal*". Algunos autores consideran que este modo "legal" de entender la persona fue luego usado en la filosofía del hombre y en la antropología teológica.

Buscar en la Biblioteca y en Internet bibliografía sobre la "persona"

Evolución del concepto de "persona"

1. Se ha discitudo si los griegos tuvieron o no una idea de la persona en cuanto "personalidad humana" (sujeto legal de derechos). La posición que se adopta al respecto suele ser negativa. Pero aunque es cierto que los griegos (especialmente los clásicos) no elaboraron la noción de persona en el mismo sentido que los autores cristianos, se puede presumir que algunos tuvieron algo así como una intuición del hecho del hombre como personalidad que trasciende su ser "parte del cosmos" o "miembro de la ciudad-Estado". Tal podría ser el caso de Sócrates.

Además, aunque es cierto que el centro de la meditación de los filósofos "helenísticos" -estoicos, neoplatónicos, epicúreos, etc - fue el

"mundo", o el "ser", en muchos casos tal reflexión estaba dirigida por una antropología filosófica en la que el hombre disfrutaba de una cierta "personalidad".

2. La noción de "persona" dentro del pensamiento cristiano fue elaborada, al menos en los comienzos, en términos teológicos, a menudo por analogía con términos o conceptos antropológicos. En esa elaboración colaboraron los teólogos que precisaron los dogmas tal como fueron establecidos en el Concilio de Nicea de 325.

En este caso, el lenguaje usado fue el griego. Y una de las cuestiones principales debatidas fue la cuestión de la relación entre "naturaleza" (el en sí) y "persona" (lo que aparece) en Cristo. Contra los que atribuían a Cristo una sola "naturaleza" y también contra los que negaban la "naturaleza humana" de Cristo, se estableció que Cristo tiene una doble naturaleza (la divina y la humana), pero tiene una sola persona, la cual es única e indivisible.

La idea de "persona" podía, así, religar en Cristo lo humano y lo divino, a la vez que distinguir entre ellos.

Ahora bien: el término griego usado para *persona* no fue en muchos casos *prósopon*, sino *hypóstasis*. Esta palabra (diferente de *ousia*) tiene una connotación de "sustrato", "supuesto", "fundamento"... En otros casos se usó el término de *prósopon* o "máscara", que sugiere un elemento <u>"sobrepuesto"</u> a la pura y simple individualidad. En cierto modo, se podría decir que la idea de "<u>sobreponer</u>" es más propia que la de "sotoponer" implicada en la hipóstasis.

3. Uno de los primeros autores que desarrolla la noción de "persona" fue **San Agustín**. En el *De Trinitate* se refiere a las tres personas divinas (las cuales no podían ser consideradas como simples sustancias (impersonales) en el sentido "clásico" del término "sustancia").

Para ello, **Agustín** se basó no en Platón, Plotino o Porfirio, sino en Aristóteles.

La noción aristotélica que Agustín elaboró a este respecto fue la de *relación, pros-ti*. Pero junto a las *Categorías*, Agustín tuvo en cuenta la *Ética a Nicómaco*, especialmente los pasajes en que alude a las relaciones entre seres humanos (por ejemplo, entre amigos).

El asunto no habría ido muy lejos si Agustín no hubiera llenado sus conceptos con la sustancia de la <u>experiencia</u>. Sobre todo, alude a la <u>experiencia</u> personal. Una experiencia que incide en la propia personalidad. La idea de *persona* en Agustín pierde su relativa "exterioridad" para enfocarse hacia la "intimidad".

La idea de *relación* le sirve a Agustín para subrayar el ser relativo a sí mismo de cada Persona divina, por lo cual hay efectivamente tres Personas y no una sola.

La idea de *intimidad* (o si se quiere, la experiencia y la intuición de la intimidad) le sirvió para hacer de esta relación consigo mismo no una relación abstracta, sino una "concreta" y "real".

Así, se podía usar para las "Tres personas de la Sma Trinidad" y para los humanos.

4. Uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de "persona" es **Boecio**. Para éste, persona viene de personare (resonar, hacer eco, retumbar, sonar con fuerza). Es la traducción del prosopon griego, la máscara con megáfono de los autores para hacerse oir. Pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado último de "persona" en el lenguaje filosófico y teológico.

En su *Liber duabus naturis et una persona in Christo*, Boecio proporciona una definición de "persona" que sirve de base a casi todos los medievales: "*Persona est naturae rationalis individua substantia*" (sustancia individual de naturaleza racional).

La *persona* (siendo aquí una versión de *hypóstasis*) es una sustancia que existe por derecho propio, *sui iuris*, y es perfectamente "incomunicable". El ser de una persona es un ser *suyo*, de modo que, para hablar en términos actuales, diríamos que la nota distintiva de la persona es la propiedad.

5. Los escolásticos elaboran la definición de "persona" a partir de la formulación de Boecio. **San Anselmo** (*Monologion*, 78) acepta la definición de Boecio pero señala que hay un contraste entre "persona" y "sustancia". Dice Anselmo que "se habla sólo de <u>persona</u> con respecto a una naturaleza racional individual, y de la <u>sustancia</u> con respecto a los individuos, la mayor parte de los cuales subsisten en la pluralidad".

6. **Santo Tomás de Aquino** trató la noción de "persona" en varios lugares de sus obras. Tomás recuerda la definición de Boecio. Llama *persona* a todo individuo que posee una propiedad diferenciadora que no es otra que su *dignidad*. Manifiesta que mientras la individualidad se encuentra propiamente hablando en la sustancia que se individualiza por sí misma, los accidentes no son individualizados por una sustancia. Por eso, las sustancias individuales reciben un nombre especial: el de *hipóstasis o sustancias primeras*.

Ahora bien: como los individuos se encuentran de manera todavía más especial en las sustancias racionales que poseen el dominio de sus propios actos y la facultad de actuar por sí mismas, los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras sustancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre de "persona".

7. La concepción que podemos llamar "tradicional" de la persona se basa primariamente en conceptos metafísicos (o metafísicos y teológicos). Los autores modernos no han eliminado ni mucho menos los elementos metafísicos de su concepción de la persona.

Así, **Leibniz** dice que "la palabra <u>persona</u> conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones" (*Nouveaux Essais*, II, xxvii, 9).

Otros autores modernos han usado en su tratamiento de la noción de *persona*, además de elementos metafísicos, otros psicológicos y con frecuencia éticos.

Ello ha llevado a diferenciar entre **individuo** y **persona**:

individuo	Persona
El término individuo se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo o alguien es individuo cuando no es otro individuo. El individuo (si es humano) es una entidad psico-física. El individuo está determinado por su ser.	El término persona se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y, además, con elementos procedentes de sí misma. La persona es una entidad fundada en una entidad psicofísica, pero no reductible enteramente a ella. La persona es libre y aun consiste en ser tal.

8. La contraposición entre lo "determinado" y lo "libre" (como contraposición entre individuo y persona) fue elaborada por los autores que insisten en la importancia de lo *ético* en la construcción de la persona. Así ocurrió, por ejemplo, con **Inmanuel Kant**. Este define la persona -o la personalidad- como "la libertad e independencia frente al mecanismo de la Naturaleza entera, consideradas a la vez como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón" (*Crítica del Juicio*, 155). Es decir, la autonomía humana frente a la necesidad (determinismo) de la Naturaleza.

Los humanos se han dado a sí mismos leyes morales (de conducta) por contraposición a las leyes naturales (que están dadas). Estas leyes morales no son arbitrarias, sino que brotan de la racionalidad humana. El mundo moral es un mundo de personas. La moral tiene un fundamento racional y su ejercicio es propio de las personas.

9. En algunos casos, los elementos éticos que Kant subrayó en la noción de persona se hicieron de nuevo "metafísicos", o si se quiere, "ético-metafísicos". Tal sucede con **Fichte**, para quien el *Yo* es persona. Y esto no sólo porque sea el centro de actividades racionales, sino también por ser un "centro metafísico" que se constituye a sí mismo "poniéndose a sí mismo".

- 10. En todo caso, el <u>concepto de persona</u> ha ido experimentando cambios al menos en dos aspectos:
- a) en lo que toca a su <u>estructura</u>: se ha tendido a abandonar la concepción "substancialista" de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos.
- b) En lo que toca a sus <u>actividades</u>: se ha tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solo así es posible evitar los peligros del impersonalismo.

La definición de **Max Scheler** es al respecto explícita: "La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa, que en sí antecede a todas las diferencias esenciales de actos..... El ser de la persona fundamenta todos los actos esencialmente diversos" (Ética, II, 1942, 175).

La *persona* no es, según Max Scheler, un "ser natural". Tampoco un espiritu cósmico. Si la *persona* es *también* individuo, hay que agregar que es individuo de carácter *espiritual*.

Esta definición (difundida sobre todo por las filosofías del espíritu y la ética de los valores) destaca en la realidad de la persona un aspecto que considera fundamental: su *trascendencia*. Si la *persona* no se trascendiera, quedaría siempre encerrada en la individualidad psicofísica. Trascenderse es no regirse por los límites de la propia subjetividad.

Así, cuando el individuo psicofísico realiza ciertos actos (tales como el reconocimiento de una verdad objetiva, la obediencia a una ley moral, el sacrificio por amor a otra persona, etc) puede decirse de él que es una persona.

Aquello hacia lo que la persona "trasciende" puede ser diverso: Dios, los valores, una comunidad, la especie humana, el "absoluto"... Los filósofos oscilan entre la "trascendencia" y la "apertura", entre la "autenticidad" y el "ser sí mismo".

11. Como doctrina filosófica, el **personalismo** sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa, a lo impersonal. Quien más ha desarrollado estas ideas es **Emmanuel Mounier**.

EMMANUEL MOUNIER (1905-1950) nacido en Grenoble, agregado de filosofía en 1928. Muy impresionado por la personalidad de Charles Péguy. Elaboró su síntesis de personalismo cristiano y enemigo del conservadurismo reaccionario francés. En 1932 fundó la revista *Sprit*. Obras: *Revolución personalista y comunitaria*, 1934 (españ., 1975); ¿Qué es el personalismo?, 1947 (españ., 1956)

Mounier defiende que el cristianismo es una doctrina de renovación de las almas, pero no por ello excluye que deba ser fermento para una renovación de la sociedad. De ahí su interés crítico por el marxismo. Mounier siempre defiende la dignidad de la persona y la libertad por encima de los sistemas y las ideologías. Por ello ha tenido influjo en movimientos católicos progresistas (a veces, anarcosindicalistas) en lo político pero muy fieles a Roma³⁰.

Las ideas básicas de la filosofía del **personalismo** se pueden sintetizar en en siete puntos:

- 1) El personalismo apuesta por el **realismo filosófico** y tiene una visión del mundo de tipo ontológica (el ser en sí) y metafísica (las realidades metaempíricas).
- 2) Para el personalismo, el ser-humano tiene capacidad para conocer la **verdad** que, al mismo tiempo, lo trasciende.
- 3) Para el personalismo, el ser-humano tiene **razón** (la racionalidad) y es **libre** (la capacidad para elegir entre valores contrapuestos).
 - 4) La **persona** es una realidad sustancial.
 - 5) Para el personalismo, existe una naturaleza humana
- 6) En los seres humanos hay una dimensión **ética** (tienen criterios para elegir entre el bien y el mal)
- 7) En los seres humanos hay una dimensión **religiosa**Estas características de la antropología filosófica personalista
 son hoy muy discutidas y discutibles, como se verá en otro lugar.

_

Emmanuel Mounier.

³⁰ En España, el personalismo está muy localizado en el Instituto Emmanuel Mounier (Melilla 10, 81D, Madrid) y en la figura del profesor de filosofía (y prolífico escritor) Carlos Díaz. Publican, entre otras, una colección divulgativa denominada *Clásicos del Personalismo*, otra de *Cuadernos de formación* y están editando las obras completas de

12. El personalismo de Jean Lacroix³¹

JEAN LACROIX (1900- 1986) A los 27 años consigue la "agregación" en filosofía en la Sorbona (París). En 1928 conoce a **E. Mounier** en París y se inicia una fecunda colaboración. Enseña filosofía en Secundaria hasta 1937. En 1932 inicia con Mounier la *Fundación de Sprit*. Durante 35 años publica la columna de filosofía en *Le Monde*. En 1981 aparece su último libro: *El personalismo: fuentes, fundamentos, actualidad*. En 1986 fallece en Lyon.

El personalismo de Lacroix se basa en la convicción del "valor incomparable de la persona humana". La persona y la humanidad son algo recíproco. La "certeza ontológica de que el hombre es algo posible, esa fe primaria, es lo que llamamos personalismo" (*El personalismo como antiideología*, 71-75). La persona es un bien absoluto en el sentido de que no es un objeto, sino un sujeto, una libertad que existe por sí misma".

La libertad de cada uno existe sólo para la libertad de todos. Tal es el significado de la palabra.

Su personalismo está impregnado de su creencia en Dios: "Conocer a Dios es conocerle en relación con la persona y con la propia humanidad: llegamos a lo universal en lo universalmente humano"

13. **El personalismo alemán** Para algunos autores, el **personalismo** tiene sus raíces en la filosofía de **Edmund Husserl** (1859-1938) continuada en el llamado *Círculo de Gottingen* (con Alexander Koyré, Edith Stein y R. Ingarten).

Discípulo de Husserl es **Max Scheler** (1874-1828) y de éste **D. von Hildebrand** (1889-1977). De Scheler descienden los *Filósofos del diálogo*, como **Ebner** (1882-1931)(filosofía de la palabra). Y en Ebner se inspiran: **Martin Buber** (1878-1965), **F. Rosenweig** (1886-1929) y **Emmanuel Lévinas** (1906-1995).

[Buscar en la Biblioteca y en Internet más información sobre el personalismo alemán]

_

³¹ http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/id/3917900.html

Tema 2. GÉNESIS Y DESARROLLO DE LAS ANTROPOLOGÍAS POSITIVAS

Objetivo: este segundo tema pretende aportar una visión muy general del desarrollo de las llamadas *antropologías positivas*, lo que suele llamarse la *antropología científica*, libre de especulaciones extracientíficas. Es la línea actual de la antropología en el mundo universitario, y que por lo general no valora la posibilidad de una reflexión filosófica.

Lecturas recomendadas: en la Biblioteca de la Facultad hay una gran cantidad de libros de Antropología positiva. Uno de los más clàsicos es: MARVIN HARRIS (muchas ediciones) *Introducción a la Antropología general.* Alianza Universidad. CHOZA, Jacinto (1985) *Antropologías Positivas y Antropología filosófica.* CENLIT, Estella, páginas 7-83. También hay elementos en Adam KUPER (1996) *El primate elegido*, páginas 179-204. Se recomienda aquí la lectura de: M.A. PUIG SAMPER (1994) *Darwinismo y antropología en el siglo XIX.* Historia de la Ciencia AKAL, n1 49, pág.1-54.

Introducción:

La prehistoria y la historia de la antropología se puede elaborar acudiendo a las explicaciones e interpretaciones que los humanos han dado de sus instituciones y costumbres, de los factores que integran su sistema sociocultural. Así se define la *antropología como el estudio de*

los sistemas socioculturales en su constitución y en su dinámica. Estos sistemas socio-culturales son la familia, la nación, las clases, el ejercicio del poder, la religión...

2.0 Los tres períodos de la historia de las antropologías positivas

Se suelen diferenciar tres períodos en la historia de las antropologías positivas:

- 1) el primero y más dilatado se suele considerar el que va desde el nacimiento del método científico en Grecia en el siglo V aC hasta el siglo XVI, momento en que la ciencia emerge con Galileo como emancipada de la filosofía.
- 2) El segundo período comprende los siglos XVI, XVII y XVIII, en los cuales nace la ciencia positiva, aplicada primero al ámbito de la naturaleza (Bacon, Newton) y después a los fenómenos sociales: es el período del nacimiento de las ciencias sociales en la llustración (Immanuel Kant). Pero estamos aún en unos períodos preparadigmáticos.
- 3) El tercer período es el de la constitución de estas disciplinas como ciencias en el siglo XIX, al socaire de la teoría de la Evolución (Charles Darwin, Herbert Spencer, Augusto Comte) y su desarrollo hasta el momento presente (Sociobiología, Antropologías culturales...). La naturaleza humana es algo que "se va haciendo", que no está hecha del todo para siempre.

2.1 La etapa preparadigmática clásica

Es la época anterior a la construcción de un paradigma (en el sentido kuhniano³²) propio de la Antropología positiva.

- 1. Las primeras aportaciones de carácter científico antropológico, en el plano socio-cultural, se deben a **Herodoto**.
- 2. Para la mente griega siempre está clara la diferencia entre *griego* y *bárbaro*. Pero no es tan nítida entre *hombre* y *no hombre*.
- 3. Pero Aristóteles sitúa al hombre dentro de la escala zoológica y

66

³² Para el análisis histórico de las crisis de las Antropologías se puede acudir a los paradigmas de Kuhn (T.S.KUHN (1991) La estructuras de las Revoluciones científicas. Fondo de Cultura Económica, México).

señala lo que tiene en común con los animales y lo que lo diferencia de ellos. Para **Aristóteles** el hombre es "animal racional", pero la racionalidad no se manifiesta en su "ser natural" en los niños y en los bárbaros, sino en el griego adulto, siendo la *educación* el proceso por el cual la razón alcanza la madurez que le corresponde *por esencia*.

- 4. El mundo medieval desarrolló la clasificación de los seres vivos, jerarquizándolos según grados de perfección (el árbol de Porfirio). La mejor concepción jerarquizada está en *De coelesti Hierarchia*, del **Pseudo-Dionisio**, de final del siglo V.
- 5. Pero también en la edad Media se hacen <u>jerarquías ontológicas</u> de forma que hay una jerarquía sin discontinuidades (gradual). El principio de Leibniz "natura non facit saltus" que luego recoge Darwin, estaba ya en **Alberto Magno**.
- 6. Esto explica muy bien las dudas de los conquistadores americanos que no saben si lo que han encontrado son humanos o no. Ello explica la Bula de 1537 de Paulo III por la que declara a los salvajes americanos como hombres con alma inmortal.
- 7. Según los autores, el inicio de las ciencias sociales hay que buscarlo en **Maquiavelo** (1516) quien formula la existencia de una regularidad en el proceso histórico de los sistemas socio-culturales.

La antropología en la etapa del nacimiento de la ciencia positiva

- 1 La unidad del género humano y la igualdad de todos los hombres tal y como había sido formulada por el cristianismo continuó vigente durante los siglos XVI y XVII. Pero al final del siglo XVII dicha tesis empieza a resquebrajarse.
- 2 **Karl Linneo**: *Systema Naturae* (1735) considera al Homo como un género dividido en dos especies, según un criterio en parte físico y en parte sociocultural.

Linneo clasifica al *Homo* en dos especies: *Homo sapiens*, variable según la educación y situación, comprende, entre otros, el Americano, el Asiático, el Europeo, el Africano, el Salvaje.... Y *Homo monstruosus*, es variable según el clima, y comprende, entre otros, los Patagones, los Hotentotes, los Indios americanos, los chinos, los indios canadienses...

3 El nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XVIII llega por la conjunción de una serie ideas, algunas provenientes de períodos anteriores y otras formuladas por los **ilustrados**.

Hay tres factores que intervienen: el método científico positivo, la extensión geográfica y la extensión histórica de la humanidad.

- 4 Junto a estos rasgos generales hay aportaciones singulares de autores, *tesis y escuelas* socio-históricas que se incorporan a la antropología socio-cultural tal como se conoce en nuestros días:
- 4.1) La tesis de que todas las razas son absolutamente iguales y de que es la <u>educación</u> (<u>enculturación</u>) lo que diferencia unos grupos humanos de otros. Esta es la escuela de **Boas** y otros norteamericanos. Originalmente propuesta por **Turgot** en 1750 en su *Plan de dos discursos sobre la historia universal*.
- 4.2) La tesis de que el poder de la <u>educación (enculturación)</u> es suficiente para producir la transición del mono al hombre. Esto caracteriza a algunas escuelas materialistas de antropología hoy. Fue sugerida por **Rousseau** en 1775 con su *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, y sostenida hasta extremos ridículos por James Burnett, lord Monboddo, en 1774, en *del origen y el progreso del lenguaje*.
- 4.3) La tesis de **Giambattista Vico** (1668-1744) que es el primero que postula que la transición desde el estado de naturaleza o de salvajismo primitivo al estado de civilización se debe a <u>factores extraconscientes y extrarracionales</u> que determinan: a la vez, el nacimiento de las primeras <u>instituciones sociales</u> (matrimonio, sepultura y culto religioso) y el surgimiento del <u>lenguaje</u>. Vico es precursor, de algún modo, del estructuralismo.
- 4.4) La tesis del <u>espíritu de las leyes</u> de **Montesquieu** de 1748, como primer intento sistemático de explicar el origen y evolución de las sociedades desde el punto de vista de los <u>condicionamientos</u> <u>geográficos</u>. La geografía condiciona el modo de vida y el modo de procurarse los recursos alimenticios (pastoreo, caza, agricultura) y esto produce las primeras organizaciones sociales.
- 4.5) Las tesis etnográficas del jesuita **Lafitau** autor de *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* de 1724. En ellas se elaboran las categorías etnográficas para describir sistemas socioculturales. Entre ellas están:

religión, gobierno político, matrimonio y educación, ocupación de los hombres, ocupación de las mujeres, guerra, comercio, muerte, sepultura y duelo, enfermedad y medicina, lenguaje...

2.2 La constitución de la antropología como ciencia positiva durante el siglo XIX: darwinismo y el método comparativo

Durante el siglo XIX se constituye un *paradigma* en el que la realidad no está hecha del todo ni prefijada según un diseño divino sino que ésta va emergiendo de acuerdo con las constricciones que a su desarrollo le producen las condiciones ambientales (físicas, biológicas, sociales, etc...).

El impacto de las ideas de Darwin fue muy grande. Pero con la crisis del darwinismo hay otras explicaciones más consistentes, como el *método comparativo*.

2.2.1 El darwinismo en la antropología en el siglo XIX

Se considera que la síntesis darwiniana está en las obras *Sobre* el Origen de las especies por la Selección Natural (1859) y La descendencia del Hombre y la selección sexual (1871) de **C.R. Darwin**.

Pero hay elementos previos en otros trabajos: algunos elementos que están en **Thomas R.Malthus** (1766-1834), *Un ensayo sobre la población* de 1798³³ y la *Filosofía Zoológica* de **Juan Bautista Lamarck**.

R.T. MALTHUS (1798) *Primer Ensayo sobre la Población.* Con un prólogo de J.Maynard Keynes. Alianza Editorial, Madrid,15, 1970³, 318 páginas. Ver: SEQUEIROS, L. (1998) El "Primer Ensayo sobre la Población" de Thomas R.Malthus (1798) dos siglos más tarde: ¿hay un retorno al malthusianismo? *Proyección*, Granada 190, 187-200.

CHARLES ROBERT DARWIN (1809-1886)

1809, 12 febrero: Charles Robert Darwin nace en Shrewsbury. 1828-1831 (con 18-21 años): Estudios Eclesiásticos en el Christ College de Cambridge. 1831-1836 (entre los 22 y 27 años) Viaje de Ch.Darwin alrededor del mundo. 1836-1859: La época de creatividad científica- Sus cartas y el Viaje de un Naturalista alrededor del mundo (1839) son sus obras más interesantes para valorar el viaje.

1838: Secretario de la Sociedad Geológica de Inglaterra. Lectura del libro de Malthus (1766-1834). **1859:** Publicación (el 23 de noviembre) de *"The Origin of Species by mean of Natural Selection"* Desde **1860 a 1882: controversias sobre las ideas de Darwin**. 1871: *"La descendencia del Hombre y la Selección Sexual"*. 1882: 19 de abril: muera Charles R. Darwin en Down. Tenía 73 años. El 26 de abril entierro solemne en Westminster, es enterrado junto a Newton entre polémicas.

La visión de la condición humana en Darwin

Las ideas de Darwin sobre la condición humana están sustancialmente en dos de sus obras: La descendencia del hombre y la selección sexual (1871) y La expresión de las emociones en el hombre y en los animales (1872)

En el *Origen de las especies por la selección natural* (1859) Darwin orilló delicadamente el espinoso asunto de las raíces de la humanidad. Solo le dedica una frase: "Se hará la luz sobre el origen del hombre y su historia".

Él paradigma evolutivo aplicado a las raices de la humanidad dió lugar a enconadas controversias en todo el mundo ante algo que parecía escandaloso, denigrante a la dignidad humana y contradictorio con las enseñanzas bíblicas y de las iglesias cristianas. Pero los argumentos evolucionistas eran muy débiles. Apenas existían indicios de ese "missing link" (el eslabón perdido) que demostrase el parentesco evolutivo entre hombres y monos.

En los cuadernos de Darwin se expresa cómo estaba convencido de que todos los instintos, incluyendo los instintos sociales que honramos con el término de moralidad, han sido creados por evolución. Trataba de reconducir la moral a una rama de la biología. Al hablar de "evolución" los biólogos y los paleontólogos quieren decir que, con el paso del tiempo, el cambio de las frecuencias génicas de las poblaciones produce nuevas especies a lo largo de generaciones. Charles Darwin denominó a este fenómeno "descendencia con modificación", un proceso lento que suele actuar a lo largo de millones de años.

Texto de Darwin: leer y discutir este texto:"El hombre, como cualquier otro animal, ha llegado, sin duda alguna, a su condición elevada actual mediante la lucha por la existencia, consiguiente a su rápida multiplicación; y si ha de avanzar aún más, puede temerse que deberá seguir sujeto a una lucha rigurosa. De otra manera, caería en la indolencia, y los mejor dotados no alcanzarían mayoress triunfos en la lucha por la existencia que los más desprovistos (...). Debería haber una amplia competencia para todos los hombres, y los más capaces no deberían hallar trabas en las leyes ni en las costumbres para alcanzar mayor éxito y criar el mayor número de descendientes" (De *La Descendencia del Hombre*, 1871).

El concepto clave de la teoría darwinista de la evolución humana es el de **selección sexual**.

- a) Los humanos, al igual que los demás seres vivos, están sujetos a las leyes inflexibles de la naturaleza y por ello, el cambio orgánico irreversible está guiado por la lucha por la existencia y la selección natural con la supervivencia de los más aptos.
- b) La humanidad (aunque entonces no lo podía documentar con fósiles) apareció en un momento histórico por un proceso *de cambio orgánico* sin concurso de otros elementos (Dios no aparece por ninguna parte)
- c) Los humanos no son otra cosa que primates más *evolucionados*. La selección natural ha ido conduciendo a la humanidad desde el estado de primate, hasta el de *salvaje*, y llegar al *civilizado* como estadio superior de la evolución.

- d) Los comportamientos humanos (o culturales) son el resultado de un proceso biológico. Por evolución nacieron las instituciones culturales (familia, lenguaje, los valores, incluso lo que se llama religión).
- e) En el contexto de Darwin hay siempre la conciencia de que hay culturas más evolucionadas que otras, más aptas para sobrevivir (como es la de los *civilizados*). Por ello, suelen ser *etnocentristas* (como veremos)

El libro sobre *La Expresión de las emociones...* (1872) iba a ser solamente un capítulo de *El origen del hombre* (1871). Este libro es el germen de la moderna **etología** (ciencia del comportamiento animal y humano).

Las ideas de Darwin, por su oposición a las ideas bíblicas, al carácter eminentemente *materialista*, la negación de la *creación divina y la providencia*, la negación de un principio espiritual en el hombre (el alma) fueron condenadas por las iglesias, tanto católicas como protestantes. En España, las ideas del darwinismo llegaron a través de sus implicaciones sociales y religiosas dando lugar a una gran polémica.

2.2.2 Nuevos horizontes de la antropología positiva: el método comparativo

Las ideas darwinistas tienen momentos de crisis al inicio del siglo XX. La Selección Natural no parece poder explicar muchos fenómenos relacionados con la cultura humana. Surgen otros métodos procedentes de las ciencias sociales. El más extendido es el *método comparativo*³⁴.

- 1) El <u>método comparativo en antropología</u> prestó y presta buenos servicios: el principio de que "las formas socioculturales de los primitivos contemporáneos pueden servir como guía para la comprensión de otras formas más antiguas" sigue siendo válido.
- 2) La aplicación de este método, en concurrencia con los principios evolucionistas de que "el proceso del sistema sociocultural es unidireccional y pasa siempre por las mismas fases" llevó a asociar determinados restos arqueológicos con una determinada organización social.

³⁴ Choza (1985) op.cit., pp.28-37; Kuper (1996) op.cit., pp.63-107.

- 3) Sin embargo, este principio tiene fisuras: la correlación entre tecnología y organización social no es biunívoca; además, los procesos no son siempre unidireccionales, de lo simple a lo complejo.
- 4) Tanto **Morgan** como **Tylor** no fueron evolucionistas rígidos: aplicaban el evolucionismo con flexibilidad y cautela. Incluso hay en ellos reservas hacia la tesis del evolucionismo unidireccional y adelantaron principios del *difusionismo* del siglo XX.

El método comparativo en auge: la Antropología positiva desde mediados del siglo XIX

El desarrollo inicial del método comparativo es fundamentalmente <u>especulativo</u>. Quienes lo realizan no son naturalistas de campo sino juristas que elaboran modelos teóricos. Su ponen que el estado ideal del ser humano es el de los *civilizados*, los occidentales y sobre todo los ingleses cultos, ricos y varones. Lo que les interesa es saber si los "primitivos" (con respecto a los civilizados) son humanos o no (si tienen derechos en sentido jurídico). Es la época de oro del colonialismo británico. Dos hipótesis guían sus trabajos:

- a) Hay un proceso unidireccional e irreversible de sistemas culturales desde los primitivos a los civilizados.
- b) El estudio de los primitivos contemporáneos puede arrojar mucha luz sobre la condición humana. Ellos son los estadios residuales de la evolución cultural de la humanidad.

En algunos de ellos están presentes las ideas del *difusionismo*: las pautas culturales surgen por selección natural en algún punto geográfico y luego se van *difundiendo* por contacto cultural hacia otras áreas. Incluso hay *fusión* de culturas en algunas ocasiones.

Autores más fundamentales:

1. El primer esquema del proceso que va desde los humanos más primitivos hasta la civilización, fue elaborado por el jurista J.J. Bachofen (1815-1887) en 1861. Para este autor, la situación inicial era de promiscuidad sexual. Luego se pasa al matriarcado y posteriormente al patriarcado.

- 2. En 1865, **John McLennan**, también jurista, construye una secuencia histórica en la que se intenta justificar las instituciones que la etnografía daba como *universales*: el totemismo, la exogamia, la prohibición del incesto. En el proceso de evolución de las culturas se va pasando del totemismo a la civilización.
- 3. Al igual que Bachofen y McLennan, Lewis H. Morgan (1818-1881) también fue jurista. Estaba apasionado por las sociedades indias y por las ideas de Darwin. Cree descubrir los códigos que rigen en los primitivos la sexualidad y el matrimonio. Considera la familia como un logro de la selección natural útil para la supervencia social y económica.

Morgan postula la <u>unidad psíquica de la humanidad</u>, una especie de inconsciente colectivo que abarca a todos los humanos. Para él, la humanidad es una cuestión de *cultura* más que de *biología*.Y la cultura está sujeta a la selección natural. Su sistema se parece al de sus contemporáneos, en que era evolucionista y se oponía a la teoría de la *degeneración* aplicada a los salvajes. Por eso, los apaches pueden aprender e integrarse en la sociedad civilizada.

La obra de Morgan fue adoptada y popularizada por **Marx y Engels**, que la consideraron como paradigma de la interpretación materialista de la historia. La tesis darwinista- evolucionista referida a las formas socioculturales (darwinismo social) fue formulada con nitidez por **Lewis Morgan** en 1877 en su obra *Ancient Society* (*La sociedad primitiva*).

4. Pocos años antes, en 1871, **Edward Burnett Tylor** (1832-1917), en su obra *Cultura Primitiva*, sostenía también que "las instituciones humanas están estratificadas y actúan a través de la vida salvaie, bárbara y civilizada".

Tylor (que además era amigo de Darwin), con 23 años emigra a América. En Cuba le surge el interés por la <u>etnología</u>, por el estudio de los sistemas culturales. Luego va a México donde excava y ruinas y descubre que hay instituciones indias que sobreviven.

Su obra *Primitive Culture* (1871, el mismo que la obra de Darwin sobre el Origen del Hombre) ha quedado como una de las clásicas de la antropología. Sigue el esquema de Comte de la evolución progresiva desde el mito a la religión y luego a la ciencia. Se suele considerar como lo más destacado de Tylor su estudio de las secuencias evolutivas de la *religión* a partir del *animismo* que lleva al monoteísmo..

Las ideas de Tylor fueron difundidas por su discípulo **Frazer**, que opina que "la religión está precedida por la magia, y aparece como una consecuencia de la decadencia de ésta". "La magia es una ciencia prematura".

5. Sin embargo, en esta época hay también una fuerte corriente anti-evolucionista entre los que destacan antropólogos del área alemana como **Adolf Bastian**. Este viajó por Australia, Nueva Zelanda, Perú y México. En *El hombre en la Historia* (1860),

Bastian mantiene tesis antievolucionistas. No cree en la selección natural de las culturas sino en la **difusión no selectiva** de los sistemas culturales. Anticipa lo que luego será el **difusionismo**.

2.3 Antropologías positivas del siglo XX: las Escuelas históricas.las Escuelas sincrónicas.

En el siglo XX las **antropologías positivas** no encuentra el el darwinismo respuesta a muchas preguntas. Hay una crisis del paradigma.

Con ello, aparece una multiplicidad de escuelas³⁵ antropológicas (con pretensión de constituirse en paradigma alternativo). Estas nuevas escuelas antropológicas pueden agruparse en torno a dos bloques:

_

³⁵ Choza (1985) op.cit. pp.38-81 (es un buen resumen). Cfr. también Kuper (1995).

Escuelas históricas: se centran en el estudio de sociedades particulares (estudios de evolución histórica, diacrónica, de las sociedades). Van siguiendo el hilo evolutivo de cada sociedad particular. En ellas se incluyen: 1) la escuela del particularismo de Franz Boas y sus discípulos; 2) la escuela histórico-cultural alemana, 3) el "hiperdifusionismo" británico; 4) la escuela "cultura y personalidad", que surge de la escuela de Boas.

Escuelas sincrónicas: dedican su atención al estudio de las sociedades desde el punto de vista sincrónico (antropología comparada). Su método consiste en comparar diversas sociedades entre sí, sus analogías y sus diferencias, con independencia del momento histórico. En ellas se incluyen:

1) la escuela socológica francesa, con Durkheim, Levy-Bruhl y Mauss; 2) el funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown, y 3) el estructuralismo francés.

Para completar el cuadro habría que incluir las escuelas de:

- 1) La **antropología simbólica** (centrada en el estudio de los sistemas de conceptualización de las sociedades a través de los lenguajes) y
- 2) La escuela de la **antropología ecologista** centrada en el estudio de la función determinante de los factores económicos y ecológicos sobre las demás formas culturales.

A) Las escuelas históricas (de los enfoques diacrónicos) de la Antropología en el siglo XX

En estas escuelas están presentes con frecuencia algunos de los elementos del método darwinista de adquisición de pautas culturales por selección natural.

1) La escuela del <u>particularismo</u> de <u>Franz Boas</u>: el ámbito norteamericano está presidido por Boas y su escuela: Kroeber, Lowie, Sapir, Margaret Mead, Ashley Montagu, Ruth Benedict...

- 1. **Franz Boas** (1858-1942): Boas era geógrafo, primero en Berlín y luego en EEUU. En su formación intelectual influye mucho el pensamiento de Kant, el positivismo de Erns Mach, la psicofísica de Fechner, el historicismo de Dilthey y la escuela Neokantiana (en especial, Rickert y Windelband). Boas es un teórico que todo lo explica desde la biología. Para él los humanos individuales heredan elementos que se expresan en contacto con el medio natural y social.
- 2. Alfred Kroeber (1876-1960), es el último defensor del difusionismo. Mantiene todos los principios de Boas y desarrolla una teoría sobre la dinámica autónoma de las culturas, negando que el individuo tuviera la menor relevancia en dicha dinámica. Kroeber construye su teoría en sentido contrario del individualismo de los discípulos de Boas. La definición de la antropología de Kroeber (1963) como "la ciencia de los grupos humanos, de su conducta y de sus productos" es lo suficientemente precisa como para dar una idea de su objeto y lo suficientemente amplia para que sea compartida por muchos antropólogos.

Kroeber, posteriormente, delimita esta definición señalando que la antropología estudia al hombre como elemento de un grupo, por contraposición a la fisiología y a la psicología que lo estudian como individuo aislado.

Desde este punto de vista, el objeto de la Antropología es la interrelación entre lo que es biológico y lo que es socio-histórico en el ser humano.

Definida la antropología como esta relación, cabe ahora la diferenciación entre la *antropología física* (que es una rama muy especializada de la biología y la paleontología) y la *antropología socio-cultural* (que Kroeber considera como una generalización a partir de la historia, la sociología y la economía). Nosotros diríamos que es *interdisciplinar*.

Según **Kroeber**, "sociedad" y "social" alude a la interrelación de individuos, mientras que "cultura" designa la masa de lo aprendido y transmitido por el hombre (saberes, normas, procedimientos, valores...) en virtud del lenguaje y de su capacidad para simbolizar y abstraer.

El objeto de la Antropología es la **cultura**, porque ella es (según **Kroeber**) lo que hace que el comportamiento humano sea diferente del del animal. La **cultura** es, por tanto, un fenómeno específico, no orgánico ni biológico, y ni siquiera psicológico.

Escribe **Kroeber** (1963): "Una nueva complicación surge por el hecho de que las sociedades humanas son algo más que meras asociaciones innatas o instintivas de las abejas, pues están culturalmente configuradas y modeladas. En efecto, las formas que adopta la sociedad humana -naciones, tribus, sectas, grupos de culto, clases, clanes, castas, etc. - son el resultado de diversas influencias culturales como formas particulares de economía, tecnología, ideología, arte, costumbres y moral en diferentes tiempos y lugares".

3. Dentro de la escuela de Boas, **Robert Lowie** significa una reaparición de los principios evolucionistas, tal vez por su fidelidad a Mach. Lowie es un *etnocentrista*: trata de reducir la infinita diversidad de regímenes de parentesco y de matrimonio a variantes de la familia monógama europea.

Primitive society (1920) es la gran aportación de Lowie, y en ella no rechaza el evolucionismo como tal, sino la secuencia de aparición de las diversas instituciones tal como había establecido la antropología evolucionista del siglo XIX.

Lo más característico de Lowie (al igual que en Kroeber) es la noción de *"área cultural"*: una cultura se va modificando a partir de un área de referencia.

2. <u>La escuela histórico-cultural alemana y el hiperdifusionismo británico</u> aceptan estos principios del intercambio y difusión de pautas culturales. Las ideas del *método comparativo* están muy presentes relegando al darwinismo. Por otra parte, son conscientes de que no todo lo que es el ser humano se puede reducir a *biología*. Hay elementos que trascienden lo biológico y que no se explican por selección natural.

La escuela histórico-cultural alemana parte de la hipótesis del difusionismo: al principio había un pluralismo de culturas originarias e independientes en diversos puntos de Asia central y que se extienden en relación mutua.

Al extenderse, unas <u>sustituyen</u> a otras, o las <u>desplaza</u>n, o <u>conviven</u> simultáneamente, y hay casos de <u>fusión</u> cultural para constituir una sola. Se trata de seguir a lo largo del tiempo, la emergecia y evolución de las pautas culturales y su mezcla con otras culturas.

Según las hipótesis de la escuela histórico-cultural, las culturas contemporáneas han resultado de la dinámica de esas relaciones. Por ello, el progreso cultural depende también de ellas, de manera que las "culturas estancadas" son las que por voluntad propia o por causas fortuitas han quedado al margen de la dinámica en cuestión.

Incluso, dominan las tendencias *hiperdifusionistas*, localizadas en Gran Bretaña, como la de **William James Perry**, que defiende que todas las culturas se originaron en Egipto, desde donde se difunden al resto del mundo.

3. <u>Las escuelas de cultura y personalidad</u>, tienen por objeto el conocimiento de las pautas culturales básicas de las culturas. Para llegar a ellas acuden a *culturas primitivas* (las no contaminadas por la civilización) para indagar en ellas lo que pertenece a la "esencia" humana. Se preguntan: ¿existen unas pautas de conducta que se puedan considerar inherentes a la naturaleza humana?

Estas escuelas tienen dos etapas:

A) en la primera, el punto de arranque son los estudios de **Ruth Benedict** (1887-1948) a instancia de Boas y que se expresan en *Patrones de la cultura* (1934). Benedict estudia pautas de comportamiento sobre matrimonio, comercio, fiestas, guerra, etc de los *zuñi* de Nuevo México y de otros pueblos de Nueva Guinea y Vancouver. Sus ideas sobre el *relativismo cultural* las estudiamos más adelante.

La mayor parte de los antropólogos socioculturales insisten en que el objeto propio de su estudio no son los pueblos primitivos como tales sino la búsqueda en los pueblos primitivos de las parcelas no modificadas culturalmente de la naturaleza (el ser natural, la esencia) de la humanidad.

Suscriben la tesis de **Ruth Benedict** (1959) de que "la norma distintiva de la antropología entre las ciencias sociales es que ella incluye el estudio de otras sociedades además de la propia". Siendo así, se puede establecer bien la diferencia entre la *arqueología* (la ciencia de lo que es antiguo), la *etnografía* (descripción de las "razas" (sic)) y la

etnología (la ciencia de las razas) respecto de la antropología (que es el estudio de los grupos humanos en cualquier tiempo y lugar a través de su conducta y sus productos culturales)

En la misma línea de Benedict se sitúan los trabajos de Margaret Mead³⁶ (1901-??), para la que la naturaleza humana no es rígida y es susceptible de una gran multiplicidad de pautas culturales y morales. Lo biológico, por tanto, tiene poca importancia para establecer pautas; todo es cultural. Es la representante de la escuela culturalista americana.

- B) La segunda etapa de las relaciones entre cultura y personalidad viene caracterizada por la recepción de Freud en la antropología cultural. Freud es darwinista, pero sus seguidores se separan de el. Indagar en las raíces biológicas del comportamiento humano, regido por la pulsiones va a ser el hilo conductor de esta escuela. Posteriormente, reducirían las raíces biológicas a puras estructuras que se expresan en el lenguaje (es el estructuralismo).
- B) Las escuelas de Antropología comparada en el siglo XX (los enfoques sincrónicos): dedican su atención al estudio de las sociedades desde el punto de vista sincrónico (antropología comparada). Su método consiste en comparar diversas sociedades entre sí, sus analogías y sus diferencias, con independencia del momento histórico. No prejuzgan cuál de las culturas es superior. Se oponen a una visión etnocentrista.

Se tratan aquí los enfoques de la antropología que comparan situaciones coincidentes en el tiempo. Es antropología comparada de las culturas. No hay perspectiva histórica (solo el aquí y ahora).

Escuelas:

1) la escuela sociológica francesa, con Durkheim, Levy-Bruhl y Mauss; 2) el funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown, y 3) el estructuralismo francés de Levi- Strauss.

³⁶ De Margaret Mead hay en la biblioteca: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Edit. Lain, 1975; Cultura y compromiso. Granica edit., 1977.

1.- Se suele afirmar que arrancan de **Emile Durkheim**. Nacido el mismo año que Boas, Durkheim (1858-1917) no desdeña los principios evolucionistas ni el estudio de las formas socioculturales. Pero insiste en que la mejor comprensión de una cultura se obtiene en el estudio de su *función* en el contexto de otras formas culturales.

El más relevante de los antropólogos franceses es **Marcel Mauss** (1872-1950) era sobrino y discípulo de Durkheim. Su influjo en Francia es similar al de Boas en USA. En la obra de Mauss se encuentran nitidamente perfilados los conceptos de integración social, la correlación entre sistemas socioculturales y comportamientos individuales (conexión entre psicología y antropología sociocultural), y las nociones de función y análisis funcional (que utilizarán profusamente Malinowski y Radcliffe-Brown). Influenciado por la filosofía neokantiana, cree que los hechos sociales constituyen un orden natural en el que se pueden estudiar las "leyes".

2.- Bronislaw Malinowski (1884-1942): se autodenominó irónicamente el papa del funcionalismo. Pasó largos años con los aborígenes de Australia y en las Islas Trobriand (Nueva Guinea británica, en el Pacífico) (1915-1916 y 1917-1918). Ataca los errores del etnocentrismo. Recomienda la observación participante. Pero se le acusa de etnocentrista. Su obra va desde 1922 hasta 1944. Desde LosArgonautas del Pacífico occidental hasta la póstuma Una teoría científica sobre la Cultura y otros ensayos intenta llegar a otras culturas sin ningún prejuicio occidental. Es el primero que estudia la sexualidad en las sociedades primitivas.

El *análisis funcional* de Malinowski se propone explicar cada acción humana o cada acontecimiento antropológico desde el punto de vista de la *función* que desempeña en el sistema total de la cultura.

La teoría funcionalista se apoya en la idea de *necesidad*: los seres humanos tienen necesidades que quieren satisfacer. Así aparecen las instituciones como formas funcionales de satisfacción.

3.- Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) introduce el método estructural en el estudio del parentesco. Es un teórico de la etnología. Profesor en Oxford. Si Lévi-Strauss ha intentado que la lingüística sea la disciplina modelo de las ciencias humanas, Radcl-Brown propone que

sea la **biología**. Intenta indagar el origen de la familia en unas tribus de aborígenes australianos recolectores y cazadores. Se le acusa de *etnocentrista*. Distingue tres aspectos en el sistema sociocultural:

- a) el sistema de adaptación al medio físico; b) el sistema social propiamente dicho;
- c) el sistema cultural. Estos tres son metodológicamente aislables y centra su atención en el social.
- 4.- El estructuralismo de los años 60: **Claude Lèvi-Strauss** (1908-2009). El punto de partida privilegiado para la construcción de una antropología científica lo encuentra Lèvi-Strauss en la *lingüística estructural*.

Unifica en sus teorías el psicoanálisis (para el estudio del individuo) y el marxismo (para el estudio de la economía y la historia). Toda la obra de Lévi-Strauss es una búsqueda del sentido de los conjuntos, un estudio de los signos de la vida social (la **semiología**). Para él el estudio de los mitos y las prácticas rituales son fundamentales para entender las culturas.

La problemática de fondo: el *Etnocentrismo y el Relativismo cultural*

Los planteamientos de las antropologías positivas están muy ligados con el problema del llamado *etnocentrismo* del Siglo XIX. Más aún: es la superación del etnocentrismo es lo que llevó a la formulación del *relativismo cultural* a **Ruth Benedict** (1887-1948), **Marett** y **Herskovits**.

Para entender en su justa dimensión lo que ha sido el avance de las *antropologías positivas* es necesario acudir al desarrollo de estos conceptos. El *etnocentrismo* (la concepción de que la propia cultura, los propios sistemas de valores deben ser el punto de referencia para las demás culturas) está muy arraigado en nuestra mente. Es más: en nuestro entorno europeo ha existido y existe la convicción de que *nuestra* cultura es la más elaborada, la más "civilizada". Y la tentación de querer imponerla a los demás es muy fuerte. Es la llamada "*supremacía espiritual de Occidente*".

Otra ideología etnocentrista, que estuvo muy de moda, y además apoyada en evidencias pseudo-científicas, es el evolucionismo cultural. Supone que la civilización occidental es el culmen de un proceso de evolución cultural que va desde los salvajes a los civilizados. Dando a la palabra salvaje un sentido despectivo.

1. El *Etnocentrismo* postula la existencia de una "cultura" de referencia (por lo general, la occidental de los "civilizados"), y por ello de "una" Antropología y "una" naturaleza humana. Muchos de los antropólogos culturales medían a las otras culturas con sus propios patrones de referencia. Eran "etnocéntricos" y aún más, "eurocéntricos". La cultura occidental (la de los "civilizados") se consideraba la más avanzada y por ello el patrón respecto a la que medir la de los "primitivos" y los "salvajes".

Muchos antropólogos se han acercado a las culturas actuales diferentes con un afán de encontrar en ellas los vestigios perdidos de la evolución cultural. Se fijan en lo externo y anecdótico. Y suele haber un intento de *civilizarlos*. De ahí conceptos tan ambiguos como *países subdesarrollados* (con respectos a nosotros) o *en vías de desarrollo* (como si nuestro modelo de desarrollo humano fuera el paradigma de perfección). El *etnocentrismo* tiene sus derivaciones doctrinarias que han llevado al racismo y al evolucionismo cultural.

2. Los estudios de antropología de campo pusieron de manifiesto lo que se ha dado en llamar el *relativismo cultural*. Para **Ruth Benedict** (con claros influjos de Nietzsche) el potencial humano (la *naturaleza* humana) no se desarrolla más que de manera parcial en el seno de cada cultura concreta, que selecciona y fomenta sólo una de entre todo el abanico de posibilidades con el fin de crear un estilo de vida coherente.

Para esta postura, es imposible encontrar un eje de referencia que señale los rasgos únicos y universales de la naturaleza humana. Tal vez, el personaje más conocido es **Margaret Mead** en la primera mitad del siglo XX estudiando los roles sexuales en Nueva Guinea (Océano Pacífico).

Esa era la dificultad del trabajo de campo de los antropólogos y el punto de arranque de la afirmación del *relativismo cultural*.

El punto de arranque es su imposibilidad de mirar el mundo *ex novo* dado que incluso la filosofía, toma sus conceptos de verdad y falsedad de una tradición cultural concreta. Para los antropólogos, los grandes planteamientos filosóficos se hacen desde las categorías culturales de occidente suponiéndolas universales. Parte de la inconmensurabilidad de las culturas, de la incapacidad para poder encontrar una "tipo" respecto a la cual se midan las otras. "Todas están alejadas de todas", como en el universo no hay un centro.

La situación hoy de la antropología positiva: la superación del relativismo cultural.

El *relativismo cultural* considera que todas las sociedades y culturas son tan válidas como las nuestras. Desde el punto de vista de la Teoría del Conocimiento, es la postura según la cual no hay ninguna afirmación sobre la realidad que pueda realizarse con carácter universal. Y por ello las culturas y las convicciones de las personas no se deben forzar, minusvalorar, destruir o modificar...

En el fondo de todo esto está hoy el debate de los límites de tolerancia en una sociedad *multicultural*. ¿Cómo enjuiciar comportamientos culturales, como la ablación del clítoris de culturas africanas? Los estudiosos afirman que los límites están en la salvaguarda de los Derechos humanos...

1. En el relativismo cultural de **Ruth Benedict** hay indicios para poder superar el relativismo. Escribe: "el estudio de las sociedades primitivas es importante porque nos ayuda a distinguir lo específico de culturas locales y lo que es universal (sic) de todo el género humano".

Parece que Ruth Benedict reconoce un "algo" permanente en la condición humana que hace posible que se pueda reconocer algo *irreductible*. Gracias a ello ha podido haber un consenso respecto a los Derechos Humanos.

2. En realidad, el *relativismo cultural* no tenía por objeto la descalificación de la noción de naturaleza humana. Uno de sus afanes (desde Franz Boas) fue combatir el determinismo biológico- racial. Para ellos, no había ninguna predeterminación biológica hacia un tipo de cultura más que a otra, pues desde el punto de vista biológico, lo propio del hombre es la **plasticidad**.

En resumen: estas son algunas de las preguntas "filosóficas" a la antropología: ¿existen algunos rasgos "universales" de la humanidad? ¿qué cosas pertenecen a la "naturaleza" humana y cuáles son meramente "culturales"? ¿Es la humanidad europea el "paradigma" de la humanidad? ¿Cuáles son los rasgos del verdadero "humanismo"? ¿Hay diferencias basadas en la biología entre lo "humano" y "no humano"?

Uno de los modos de como se ha afrontado el *relativismo cultural* es este: reconocer que todas las culturas pretenden buscar valores absolutos. En este sentido, pues, todas las culturas deben ser respetadas por las otras. Otro modo de afrontar el relativismo cultural es aceptar éste como una manera de superar la particularidad de cualquier cultura dada³⁷.

Hoy se habla mucho de la *multiculturalidad*. Las consideraciones sobre multuculturalidad no pretenden caer ni en el <u>relativismo cultural</u> (el <u>todo vale</u> y por ello no hay posibilidad de acuerdos culturales al negar unos valores universales y aceptables por todos) ni en el <u>etnocentrismo</u> (obligar a otros que sean como la cultura de referencia o hegemónica).

Y dentro de ella, de la **integración** (sobre todo cuando se habla de los inmigrantes o de las minorías étnicas, como los gitanos). ¿Qué se entiende por integración? ¿es lo mismo que asimilación?

¿Qué límites de tolerancia tiene la integración? ¿Qué respeto a otras culturas?

¿Hay que respetar costumbres que nos parecen contrarias a lo humano, como la consideración de la mujer entre los musulmanes y los gitanos, o llevar el *shador* o a ablación del clítoris?

³⁷ Esta es la solución de **Edward T.Hall** (*Beyond culture*, Más allá de la cultura, 1976)

2.4 Los conflictos entre las antropologías positivas la religión

En 1874 se publicó en Inglaterra un libro polémico en el que se resaltaban de forma polémica y sin solución los conflictos entre el **conocimiento que da la ciencia y las Religiones.** Se trata del libro de **John William Draper** titulado *Historia de los conflictos entre la Ciencia y la Religión*.

En España tuvo una amplia difusión como una herramienta de transmisión de las ideas materialistas. La primera edición española es de 1885, con un prólogo del almeriense de Alhama, Nicolás Salmerón, filósofo y político "revolucionario".

Draper no solo se refiere a los casos de la Iglesia católica sino también a casos del Islam e incluso del antiguo Egipto para demostrar esta tesis: que las ideas religiosas han estado siempre en contra del progreso y del bienestar de la humanidad y han sido usadas para el control ideológico y político del pueblo. Por tanto, entre el conocimiento científico y la fe religiosa no puede haber componenda alguna. Se excluyen como el agua y el aceite. Un científico tiene que ser necesariamente ateo.

Draper profundiza en los conflictos de Galileo y Darwin en los campos de la física y de la biología. El 22 de junio de 1633, Galileo Galilei, es sometido por la Inquisición al segundo proceso por el que es obligado a abjurar de sus ideas sobre el Universo por ser contrarias a las de la Sagrada Escritura. El llamado "caso Galileo" es uno de los conflictos más conocidos y dio lugar a la obra *Galileo Galilei* de Bertold Brech y luego a la película *Galileo* de Liliana Cavani.

Siempre se ha esgrimido como uno de los casos de enfrentamiento y de incomprensión entre la Ciencia y la Religión. Pero no es el único caso. Draper estudia el caso de Charles Darwin en la segunda mitad del siglo XIX y los enfrentamientos de las ideas darvinistas con la Iglesia, que incluso han saltado en agosto de 2005 a las páginas de los periódicos. Más modernamente tenemos el casi del paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin en los años 40-50 del siglo XX.

Sin embargo, grandes "filósofos de la naturaleza" (los antiguos científicos, como Copérnico, Kepler, Francis Bacon, Galileo, Descartes, Pascal, Leibniz, Newton), fueron grandes creyentes.

El profesor Antonio Fernández Rañada³⁸, concluye que los científicos ante la cuestión de Dios "toman posturas muy diversas y personales, más positivas en general de las que admiten las opiniones culturales en boga". Incluso la Revista *Muy interesante* (abril de 2000) se pregunta en la portada: "Ciencia y religión, ¿nacidas para entenderse? ¿Es posible un diálogo entre la fe y la ciencia?" En una encuesta publicada en *Nature* en 1997, se muestra que en EEUU, el 39,3 % de los científicos encuestados creen en Dios, no cree el 45,3% y el 14,5 % duda. Creen en la inmortalidad el 38 %, y no cree en ella el 46,9 %.

LA RELACIÓN FE-CIENCIA

¿Cuáles son los grandes temas de conflicto hoy entre Ciencia y Religión? Este asunto es objeto de un proyecto actual que llevan a cabo el Observatorio Vaticano y el Center for Theology and Natural Sciences (CTNS) de Berkeley. En 1987 tuvieron un Congreso Internacional con ocasión de los *Principia* de Newton. El proyecto que llevan a cabo ha dado lugar a cinco volúmenes de 400 páginas cada uno: *Cosmología cuántica y leyes de la naturaleza* (1993), *Caos y complejidad* (1995), *Biología evolutiva y molecular* (1995), *Neurociencia y la persona* (1999), *Mecánica cuántica* (2001).

LOS INTENTOS ACTUALES DE ACERCAMIENTO ENTRE CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y RELIGIONES

En estos últimos años se ha generado, sobre todo en ambientes protestantes liberales norteamericanos, un intento serio de acercamiento entre conocimiento científico y experiencias religiosas. Puede encontrarse mucha información en la página web de la Cátedra Ciencia-Tecnología-Religión de la Universidad Comillas

(<u>www.upcomillas.es/catedras/ctr</u>) y en la página web del Instituto Metanexus para la Ciencia y la Religión (<u>www.metanexus.net</u>). Dentro de éste, uno de los autores más clarificadores es lan G. Barbour³⁹. Éste

-

³⁸ A.Fernández Rañada (1994) Los científicos y Dios. Oviedo; L. SEQUEIROS (2010) EAL Diseño chapucero. Darwin, la biología y Dios. Ediciones Khaf, Madrid.
39 Ian G. BARBOUR (2004). El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje? Sal Terrae, Santander, 263. Estos temas los trata más ampliamente en: I. G. BARBOUR, Religión y Ciencia. Editorial Trotta, Madrid, 2004, 566 pág y en I. G.. BARBOUR (1971) Problemas sobre religión y ciencia. Sal

sistematiza en cuatro las posturas históricas que han relacionado la fe cristiana y la ciencia:

- 1. Conflicto: la postura que ahonda en el conflicto (y por tanto, en la imposibilidad de un diálogo) se dio sobre todo en el siglo XIX bajo la influencia del libro de J. W. Draper, Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia. Esta lucha abierta, se alimentó, por un lado, de una postura de grosero materialismo científico, y por otro lado, de un literalismo bíblico fundamentalista que hacía imposible cualquier tipo de encuentro.
- 2. Independencia: otra de las posturas ente fe cristiana y ciencia es la de la independencia, tal como ha defendido modernamente Stephen Jay Gould^{40.} Según ella, son dos magisterios diferentes, con metodologías diferentes y objetivos diferentes y por ello nunca se pueden encontrar. Muchos cristianos evangélicos y cristianos conservadores propugnan esta postura. Ciencia y religión no se encuentran y tan científica es la ciencia de la evolución como la ciencia de la creación.
- 3. Diálogo: la postura del diálogo supone unas relaciones constructivas entre ciencia y religión que deben superar los conflictos o la independencia. Se sitúa gradualmente hacia una mayor postura de integración, como veremos. El diálogo presupone la aceptación por ambas partes los límites del conocimiento científico y del conocimiento teológico, y explora las semejanzas entre los métodos de la ciencia y de la religión y analiza los conceptos puente que permiten unas relaciones transdiciplinares.
- 4. Integración: como culmen de este proceso de diálogo está la emergencia de formulaciones nuevas que constituyen lo que se denomina interdisciplinariedad, un intento de reelaboración conceptual y metodológico que permite aceptar la complementariedad de saberes dentro de un

Terrae.

⁴⁰ STEPHEN JAY GOULD (1999; español, 2000) Ciencia versus religión. Un falso conflicto. Crítica, colecc. Drakontos, 230 pág.

universo de límites difusos pero que acepta la legítima autonomía de cada disciplina. No se trata tanto de lanzar puentes cuanto de construcción tolerante y plural de interpretaciones del mundo siempre provisionales y éticamente elaboradas. En el pasado, fue la llamada *Teología Natural* la que estableció constructos teológicos asentados desde los datos de las ciencias empíricas. Más modernamente está el intento denominado *Teología de la Naturaleza*, según la cual los conceptos teológicos se reelaboran dentro de los macroparadigmas elaborados por las ciencias, de modo que sean comprensibles a los humanos de nuestra época. Que duda cabe, que el Vaticano II en la Gaudium et Spes hizo notables esfuerzos de relectura teológica de la realidad social y natural.

NECESIDAD DE UN ENCUENTRO

Para muchos filósofos, científicos e incluso pertenecientes a religiones, NO hay posibilidad de acuerdo, diálogo ni encuentro entre el conocimiento científico y la religión o la teología. Como mucho, se puede llegar a un pacto de no agresión.

Algunos lo justifican diciendo que el método auténtico del conocimiento es el de la racionalidad científica, el método hipotético deductivo. Y que la religión pertenece al campo de las convicciones no demostrables.

El Vaticano II reconoce (*Gaudium et Spes*, 30) que la ciencia es plenamente autónoma y que el conocimiento científico goza de la autonomía de la razón y que, por tanto, la teología no es ni siquiera criterio negativo para las afirmaciones científicas.

Pero supuesta esta autonomía se impone un esfuerzo de diálogo y de integración. Juan Pablo II enunció de modo claro cuál debe ser el punto de partida para el diálogo (o lo que Barbour llama integración entre ciencia y religión).

"La ciencia puede purificar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atrae a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas partes puedan florecer"

Estas palabras de Juan Pablo II pertenecen al Mensaje enviado al P. George Coyne, director del Observatorio Vaticano, en 1987, con ocasión de la celebración del tercer centenario de la publicación de los *Principia Matematica Philosophiae Naturalis* de Isaac Newton.

Algunas lecturas recomendadas

a) Para empezar (de menor a mayor dificultad):

Agustín UDÍAS (1993) Conflictos y diálogo entre ciencia y religión. *Cuadernos Aquí y Ahora*, Sal Terrae, nº 25, 39 pág.

Agustín UDÍAS (2001) El universo, la ciencia y Dios. PPC, Colección Cruce, 5, 129 pág.

Claude ALLÈGRE (1997) Dios frente a la ciencia. Península, 191 pág.

b) Para avanzar:

ÉDOUARD BONÉ (2000) ¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética, Ciencia y Fe. . Presencia Teológica, Sal Terrae, 197 pág.

JAVIER MUGUERZA Y JUAN A. ESTRADA (2000) Ciencia y creencia: un debate en la frontera. XXIII Foro sobre el Hecho Religioso. Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, 48/49, 61 pág.

AAVV (2002) Fe en Dios y Ciencia Actual. Actas de las III Jornadas de Teología, Santiago de Compostela. 284 pág.

JOHN POLKINGHORNE (2000) Ciencia y Teología. Una introducción. Presencia Teológica, Sal Terrae, 198 pág.

I. G. BARBOUR (1971) Problemas sobre religión y ciencia. Sal Terrae. lan G. BARBOUR (2004). El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje? Sal Terrae, Santander, 263. I. G. BARBOUR, Religión y Ciencia. Editorial Trotta, Madrid, 2004, 566 pág.

N. BUNSCHERER (1969). *Ciencias Naturales y fe cristiana*. Ediciones Paulinas, Madrid. JAVIER MOSCOSO (2000). *Materialismo y religión*. Ediciones del Serbal. 187 pág.

MARK RICHARDSON Y W. J. WILDMAN, edit. (1996). Religion and Science. History, Method and Dialogue. Routledge, New York.

MANUEL GARCÍA DONCEL (2003) *El Diálogo Teología-Ciencias Hoy.* Cuadernos del Instituto de Teología Fundamental, San Cugat del Vallés, 96 pág.

c) Libros "clásicos" sobre esta problemática:

John W. DRAPER (1885, reed.1987) *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia.* Alta Fulla-Mundo Científico, [1-39] Pesentación de Diego Núñez. I-LXXXV, prólogo del autor, 1- 385 facsímil.

William Cecil DAMPIER (1986, la primera edición es de 1912). Historia de las ciencias y sus relaciones con la filosofía y la religión. Tecnos, 570 pág.

CIENCIA, RELIGIÓN Y ANTROPOLOGÍA

Si se recorre la historia de las Antropologías positivas y filosóficas se encuentran planteamientos que suponen un reto para la visión cristiana tradicional del ser humano. A finales del siglo XIX, las ideas de Darwin supusieron un duro argumento contra el argumento de la creación bíblica y la teoría del "diseño o designio divino" de la creación 41.

En estos meses han surgido en la prensa opiniones encontradas sobre los mismos problemas. Los paleoantropólogos no ponen en duda que los seres humanos son el resultado de un largo proceso de evolución biológica que se hunde en los primates. Por la genética molecular sabemos que compartimos con los gorilas y chimpancés el 99% del ADN.

Nuevas disciplinas científicas plantean importantes retos a las creencias tradicionales sobre la condición humana: la *sociobiología* (el estudio del origen evolutivo del comportamiento social) intenta fundamentar sólo en la biología el comportamiento humano y la moral.

La genética conductual (el estudio del papel de los genes en la conducta de los humanos) es tomada por algunos autores como una prueba de que estamos "determinados" por los genes y que la libertad es imposible. Las llamadas neurociencias (el estudio de la estructura y actividad neuronal del cerebro) han llevado a algunos científicos a afirmar que los fenómenos "mentales" son simplemente resultado de actividad físico-química de las neuronas.

La *cibernética* (el estudio de cómo se procesa la información en los ordenadores) ha dado pie a considerar al ser humano como una máquina compleja en la que el cerebro organiza la información.

LOS CONFLICTOS

Son tres los grandes retos de algunas ciencias a las concepciones religiosas de la condición humana. Estos retos se suponen sin posibilidad de acuerdo, de modo que se postulan como excluyentes:

 El materialismo reduccionista: defiende la tesis de que todos los aspectos de la conducta humana pueden ser, en principio, explicados recurriendo a las leyes que gobiernan

_

⁴¹ I. G. BARBOUR (2004) El encuentro entre ciencia y religión. Sal Térrea,173-214.

el comportamiento de la materia. Un autor ya clásico es Francis Crick, co-descubridor de la estructura del ADN. En La búsqueda científica del alma (1994) combina los datos de las neurociencias con una filosofía explícitamente materialista. Para él, solo somos un conjunto de neuronas, objetos materiales. Lo que se ha dado en llamar "alma" no es más que una palabra. Otro autor es el biólogo evolucionista Daniel Dennett. En La Conciencia explicada: una teoría interdisciplinar (1991, castellano 1995) intenta mostrar que sólo el materialismo explica los fenómenos mentales.

- 2) <u>La Sociobiología</u>: postula que la llamada "moral humana" se ha construido por selección natural y va encaminada a la supervivencia de los genes. Edward O. Wilson (*Sociobiología: la nueva síntesis*, 1976, castell. 1980) desafía al pensamiento religioso tradicional. Para él, tanto la religión como la ética terminarán siendo explicadas y reemplazadas por el conocimiento biológico.
- 3) La genética conductual niega la posibilidad de la libertad humana al estar determinados por los genes. Frente a los defensores de la libertad humana, intentan mostrar a partir de estudios de casos (como es el de los gemelos) como hay un determinismo genético. Aquí se implican una serie de problemas de bioética como son los de ingeniería genética, los de la elección del sexo del hijo, o de la del hijo con buenos genes. Y en el caso más extremo, la problemática de la clonación humana. Muchas veces se plantean estos problemas como alternativa a la visión cristiana del ser humano.

INDEPENDENCIA

Si se considera que las afirmaciones "científicas" y las afirmaciones "religiosas" sobre la condición humana son independientes, no habrá conflicto. En el dualismo clásico cuerpo-alma, ésta se supone inmaterial y no accesible a la investigación científica. Desde el punto de vista científico, algunos (W. Penfield *El misterio de la mente*, 1877; John Eccles y Karl Popper *El yo y su cerebro*, 1993) hablan del dualismo *mente-cerebro*.

Para otros autores, el cuerpo y el alma son términos correspondientes a dos tipos diferentes de discurso que cumplen funciones dispares y dan perspectivas independientes y complementarias sobre la condición humana. Así, Keit Ward (*Defending the Soul*, 1992) defiende que cuerpo y alma son dos formas distintas de discurso. Los científicos hablan de "cuerpo" y los religiosos de "alma". Son dos perspectivas complementarias pero independientes.

Otra postura es la de los que piensan que, aunque no son rebatidos por la ciencia, los conceptos de pecado y redención no parecen tener ninguna relación con la ciencia. Los psicólogos pueden hablar de *culpa y liberación* como conceptos empíricos que se mantienen independientes y no niegan la legitimidad del lenguaje religioso.

DIÁLOGO

Los teólogos y los científicos han criticado el dualismo cuerpoalma y han elaborado independientemente (y también tras el diálogo) algunas alternativas, más allá del conflicto y de la independencia. Hay tres temas de diálogo entre disciplinas: las neurociencias, la antropología y el yo social, la comparación entre el ordenador y el cerebro (las teorías del procesamiento de la información).

- 1) <u>Las neurociencias y el yo</u> corporeizado: Algunos teólogos intentan recuperar la visión bíblica del YO como actividad unificada de pensamiento, sentimiento, volición y acción. Algunos psicólogos y teóricos de la ciencia elaboran modelos similares en los que es el ser humano como un todo el que conoce y se relaciona. Aquí hay un autor clave: Antonio Damasio (*El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, 1994, cast. 2003) Aquí hay un campo de diálogo fecundo
- 2) <u>La Antropología y el yo social</u>: la biblia insiste en el ser social del hombre. Hoy hay teologías basadas en el carácter solidario y responsable del ser humano (H. R. Niebuhr, *The responsible Self*, 1963). Por otra parte, antropólogos y psicólogos insisten en el carácter social del ser humano, la capacidad simbólica... Aquí hay un campo de diálogo fecundo.

3) El ordenador y el cerebro: Hoy se habla de las teorías del procesamiento de la información y de la inteligencia artificial. La capacidad de decisiones libres por parte de las máquinas puede ser un campo interdisciplinar de interés para el diálogo.

INTEGRACIÓN

Los partidarios de la integración, acuden de modo más sistemática a las ciencias y se muestran dispuestos a realizar una profunda reconstrucción teológica. De algunam manera, hacen Teología de la Ciencia. Aquí presentamos tres ejemplos de integración: las visiones teológicas de la persona como organismo biológico a la vez que yo responsable; los análisis filosóficos de la mente y el cerebro como dos aspectos de un mismo proceso; y la comprensión de la personalidad en la filosofía del proceso.

- 1) Organismo biológico y yo responsable: hay teólogos, como Philip Hefner, que afirman que los seres humanos somos cocreadores creados en un proceso de creación continua. Somos creaturas de la naturaleza y de la cultura, condicionados por los genes y por la historia. Como cocreadores, buscamos nuevos caminos. Hoy hay un campo de encuentro desde la evolución para entender los teólogos y los científicos nuestra raiz biológica y nuestra diferencia responsable. Es la tarea de muchas antropologías filosóficas.
- 2) Mente y cerebro: dos aspectos de un único proceso: como veremos en otro lugar, los esfuerzos por entender de forma emergentista los procesos naturales (dentro del paradigma sistémico) clarifica y presenta un espacio de encuentro entre ciencia y religión.
- 3) <u>La filosofía del proceso</u>: el filósofo Whitehead y sus seguidores (y en parte Teilhard de Chardin) sostienen que los componentes básicos de la realidad no son dos clases de sustancias perdurables (mente y materia, cuerpo y espíritu) sino una sola clase de acontecimientos con dos aspectos o fases. Mientras que las sustancias son estáticas, fijas, y no varían según el contexto, los acontecimientos ("events") están constituidos por sus relaciones y sus

contextos en el espacio y en el tiempo. En la realidad hay niveles jerárquicos de complejidad. En el curso del desarrollo histórico van apareciendo niveles de complejidad que de alguna manera ya estaban contenidos en las etapas anteriores. Algunos han querido ver aquí un preformacionismo biológico.

RESUMEN

Tanto la teología como la ciencia favorecen en la actualidad una visión de la persona como unidad psicosomática multiestratificada que es el organismo biológico y yo responsable al mismo tiempo. La vida humana tiene algunos niveles en común con toda la materia, con los seres vivos, con los animales. Pero hay niveles exclusivamente humanos.

La capacidad moral humana, enraizada en la biología, se separa de ella al adquirir la condición racional y la capacidad de elegir en función de unos valores. Los humanos trascendemos la mera instintividad biológica y somos capaces de emerger libres a valores diferentes. Somos más que biología.

Nuestra conducta se haya constreñida por los genes (no totalmente determinada). El yo no debe ser concebido como una entidad separada y autónoma, sino como la persona en la actividad unificada de pensar, sentir y amar. El cerebro es procesador de información no solo intelectual sino también afectiva y volitiva. Pero es más que eso: tenemos la posibilidad de ver globalmente y de ser solidarios y responsables del otro.

Tema 3. *HOMINIZACIÓN*: LA DIMENSIÓN BIOLÓGICA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Objetivo: la reflexión filosófica sobre la condición humana supone la asimilación de los datos de las ciencias de la naturaleza hoy sobre las raíces de la humanidad. Aunque mantengamos una actitud crítica hacia muchos aspectos del darwinismo ortodoxo. No se puede prescindir de los datos de las ciencias positivas, sobre todo de las ciencias de la vida. Los hallazgos de Orce, Atapuerca y sobre todo de África plantean preguntas filosóficas. Tal vez la más radical es: supuesto que la ciencia acepta la interpretación evolutiva de la vida en el planeta, ¿cómo, cuándo y por qué llegamos a ser humanos?

Los estudiantes encontrarán aquí muchos "datos". No se trata de memorizarlos. En este tema no se trata de eso sino de tener algunos elementos que servirán para una reflexión sobre lo dicho.

3.1 El grupo zoológico humano

Esta formulación la hemos tomado de Pierre Teilhard de Chardin, y expresa muy bien lo que queremos decir. Los científicos (antropólogos, paleoantropólogos, geneticistas, prehistoriadores, biólogos evolutivos, etc) parten de la hipótesis de que los humanos no han existido desde siempre. Han aparecido por un proceso evolutivo hace no muchos millones de años (hace muy poco tiempo en comparación con la historia de la Tierra y de la Vida). Y los humanos no "aparecen" ya hechos sino que se han ido "haciendo" a lo largo de su propia evolución.

Es necesario resaltar aquí que la palabra *hombre* y *humano* es una pregunta filosófica. Los zoólogos y paleoantropólogos hablan de *homínidos* (en un sentido puramente taxonómico).

Para los alumnos que deseen profundizar en este tema se recomienda la lectura de:

Esther REBATO y otros (2005) Para comprender la Antropología biológica. Evolución y biología humana. Edit. Verbo Divino, Estella, ./ SEQUEIROS,L. (1992) Raíces de la humanidad: 776 pág.)evolución o creación?. Cuadernos Fe y Secularidad, Sal Terrae, 19, páginas AGUIRRE, E. (2000) Evolución humana: debates actuales y vías abiertas. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias, Madrid, 169 pág./ AGUSTÍ, J.coordin. (2000) Antes de Lucy. El agujero negro de la evolución humana. Tusquets, Metatemas, 286 pág. / ARSUAGA, J.L. y MARTINEZ, I. (1998) La Especie Elegida. Temas de Hoy, Madrid. / BERTRANPETIT, J. (1993) Los orígenes del hombre moderno. Libros Investig y Ciencia. Barcelona, 142 páginas. /LEAKEY, R. (2000) El origen de la humanidad. Pensamiento, Madrid, 223 pág / VVAA (1999) Los Orígenes de la Humanidad. Investigación y Ciencia. Temas. n1 19. 96 pág (una excelente recopilación de artículos que tocan los problemas más importantes).

Los primates y su evolución

La especie humana se clasifica, dentro del mundo vertebrado, en la clase Mamíferos. Y más en concreto, en el Orden de los Primates. Esta incluye: Suborden Prosimios (Lemúridos y Társidos) y el Suborden Simios (Antropoides). Los Simios se dividen en: Infraorden Platirrinos (monos americanos) y Catarrinos (los del Viejo Mundo). Estos se subdividen en SF.Cinomorfos (Cercopitécidos) y SF. Hominoidea (Antropomorfos).

Los Antropomorfos del Mioceno se suelen reunir en dos grupos de carácter informal: slos Driomorfos y los Ramamorfos. En la actualidad hay tres familias: Hilobatidae, Pongidae y Hominidae.

En esta última se distinguen los *Australopithecus* (extinto) y el *Homo*.

Clase Mamíferos--- Orden Primates

Suborden **Prosimios**Suborden **Simios**

Infraorden Platirrinos Infraorden Catarrinos

SF Cinomorfos (Cercopithécidos)

SF *Hominoidea* (Antropomorfos) Hilobatidae, Pongidae, *Hominidae*.

Qué son los primates: los **Primates** (del latín, *primatis=* principal) son mamíferos caracterizados por:

- 1. Tamaño variable (desde 85 mm a 2 metros), mamas pectorales, hemisferios cerebrales muy desarrollados. Esto implica un progreso de la inteligencia que da lugar a un comportamiento social y a un oportunismo en la explotación de recursos.
- 2. Proliferan en los trópicos, excepto el humano.
- 3. Cabeza con grandes óbitas oculares dirigidas hacia adelante (visión estereoscópica).
- 4. Extremidades con articulaciones esféricas (enartrosis) y clavículas en el tórax, que dan gran movilidad. Generalmente pentadáctilos, con pulgar oponible. Las uñas planas (en lugar de garras) y órganos táctiles de gran sensibilidad.
- 5. Dentición muy poco especializada (en comparación con otros mamíferos). La fórmula es 2/2 1/1 4-5/4-5. Molares que conservan las cúspides dentarias y la tendencia a la reducción del número de dientes.

3.2 Cuándo aparecen los primates

Los geólogos han descrito las llamadas *Eras Geológicas* en función de los fósiles y otros fenómenos mundiales de la antigüedad. La *Era Cenozoica* es la época de los seres vivos (*zoé*) modernos, y en especial de los mamíferos. Tiene dos *Períodos*: el *Terciario* y el *Cuaternario*.

Era	Periodo	Tiempo (Millones de años)	Época	Estadio cultural	Periodo cultural
	Cuatemario		Holoceno	Neolítico	Aziliense
		0,01	(Superior)	(Superior)	Magdaleniense Solutrense Gravetiense Auriñaciense Chatelperroniense
		32		(Medio)	Musteriense
		0,15	æ		Levaloyense
ojco		0,5	Pleistoceno (Medio)	ooitijoo (Inferior)	Clactoniense
Cenozoico		1	(Inferior)	Pair	Achelense
-		2			
	Terciario	5	Plioceno		Olduvense
		25	Mioceno	Hominoides, origen de los homínidos	
			Oligoceno	Antropoides, origen de los hominoides	
		35	Eoceno	¿Origen de los antropoides?	
		53 65	Paleoceno	Prosimios	

Evolución de los Primates:

Como hemos visto, los más antiguos (los *Prosimios*) son del Paleoceno, hace unos 60 Ma (el *Purgatorius* de USA parece el más antiguo). Los Lemúridos eran los más primitivos (pequeño tamaño, semejantes a insectívoros). Mano prensil, nocturnos y arborícolas.

- 1) La primera radiación: durante el Eoceno (hace unos 53-35 Ma) los *Prosimios* dieron lugar a los *Simios*, de mayor tamaño.
- 2) La segunda radiación: después se produce una expansión por los continentes: los Platirrinos se establecen en América. Los Catarrinos (fosas nasales con tabique estrecho), dentadura más especializada y

cefalización mayor, desde Africa a Eurasia.

3) Tercera radiación: durante el Oligoceno (hace 35 a 25 Ma) se produce la expansión de los Catarrinos. Se adaptan a hábitats muy diferentes: los Cinomorfos, habitats de selva y arboleda, desarrollan cola prensil y son frugívoros. Los *Antropomorfos* (o Antropoides), tienen un hábitat de pradera y sabana; la cola pierde la función prensil. Son omnívoros.

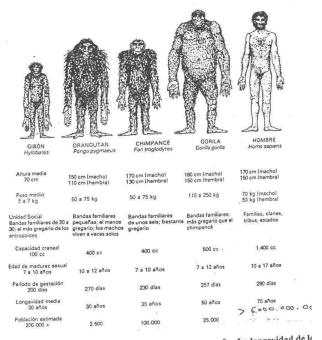
Los hominoideos más primitivos aparecieron en Africa hacia el Oligoceno superior (hace unos 25 Ma). Se han encontrado Aegiptopithecus, Apidium, Propliopithecus y Parapithecus.

4) Cuarta rediación: en el Mioceno (hace 25-5 Ma) están bien representados dos grupos: los <u>Driomorfos</u> (con el género *Driopithecus*, y el *Proconsul africanus*, ---y los géneros europeos *Oreopithecus e Hispanopithecus*). El otro grupo es el de los <u>Ramamorfos</u>, que se extienden por Asia y engloba el *Ramapithecus* y géneros afines, como *Sivapithecus* y *Gigantopithecus*, emparentados con el Orangután.

Los primates Antropomorfos (los hominoideos)

Los *Antropomorfos*, finalmente, se diversifican en tres familias con sólo cinco géneros vivos:

Hilobáti- dae	los más primitivos. 100 cc.	Hilobates, con dos especies, Gibón y Siamang (Indochina)	Fósil: <i>Micropithecus</i> de 20 Ma.
Póngidae	los más grandes y evolucionados.	Pongo (Orangután) de Borneo, 360 cc. Gorilla, de Africa, 500 cc. Pan (Chimpacé), en Africa, 380 cc.	
Homini- dae	el más evolucionado	dos géneros: Australopithecus (450-550 cc) con foramen magnum central y pelvis que indica marcha bípeda; y Homo (650-1360 cc), con varias especies.	El <i>A.</i> evoluciona en Africa.



Semejanzas y diferencias en los grupos de *Antropomorfos*. La longevidad de los Póngidos corresponde a animales cautivos. Para los humanos, se dan los datos de EEUU (la población humana actual es de más de 6.000 millones)

3.3 Evolución humana

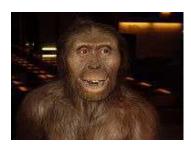
La **evolución humana** (u **hominización**) explica el proceso de <u>evolución biológica</u> de la especie humana desde sus ancestros hasta el estado actual. El estudio de dicho proceso requiere una búsqueda interdisciplinar en la que se aúnan conocimientos procedentes de ciencias como la <u>antropología física</u>, la <u>lingüística</u> y la <u>genética</u>.

El término *humano*, en el contexto de su evolución, se refiere a los individuos del género *Homo*. Sin embargo, los estudios de la evolución humana incluyen otros <u>homininos</u>, como <u>Ardipithecus</u>, <u>Australopithecus</u>, etc. Los científicos han estimado que los seres humanos se separaron de los chimpancés hace entre 5 y 7 millones de años. A partir de esta separación la línea evolutiva comenzó a ramificarse originando nuevas especies, todas extintas actualmente a excepción de la que originó <u>Homo sapiens</u>.

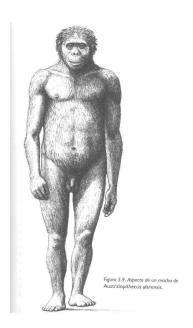
Etapas en la evolución humana; Los *pre-*australopitecinos

Los primeros posibles homínidos bípedos (<u>Hominina</u>) son *Sahelanthropus tchadiensis* (con una antigüedad de 6 ó 7 millones de años), *Orrorin tugenensis* (unos 6 millones de años) y *Ardipithecus* (entre 5,5 y 4,5 millones de años). Debido a la escasez de restos fósiles y a la fragmentación de los mismos, no hay acuerdo general sobre si estos primeros homínidos fueron totalmente bípedos.

Los australopitecinos



Reconstrucción de Australopithecus afarensis.



Australopithecus afarensis

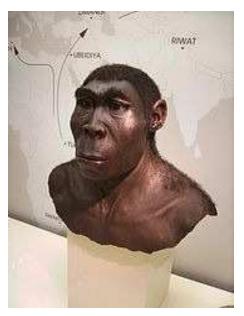
Los primeros homínidos de los que se tiene la seguridad de que fueron completamente bípedos son los miembros del género <u>Australopithecus</u>, de los que se han conservado esqueletos muy completos (como el de la famosa Lucy).

Este tipo de homínido prosperó en las <u>sabanas</u> arboladas del este de <u>África</u> entre 4 y 2,5 millones de años atrás con notable éxito ecológico, como lo demuestra la radiación que experimentó, con al menos cinco especies diferentes esparcidas desde <u>Etiopía</u> y el <u>Chad</u> hasta Sudáfrica.

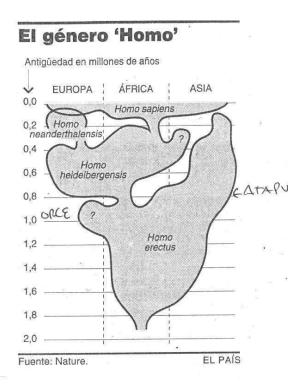
Su desaparición se ha atribuido a la crisis climática que se inició hace unos 2,8 millones de años y que condujo a una desertificación de la sabana con la consiguiente expansión de los ecosistemas abiertos, esteparios. Como resultado de esta presión evolutiva, algunos *Australopithecus* se especializaron en la explotación de productos

vegetales duros y de escaso valor nutritivo, desarrollando un impresionante aparato masticador, originando al *Paranthropus*; otros *Australopithecus* se hicieron paulatinamente más carnívoros, originando a los primeros *Homo*.

El poblamiento de Eurasia



Reconstrucción de *Homo ergaster*.



Distribución geográfica y temporal del género *Homo*. Otras interpretaciones difieren en la taxonomía y distribución geográfica.



Excavación en el yacimiento de Gran Dolina, en <u>Atapuerca</u> (<u>Provincia de</u> Burgos).

Esta es sin duda la etapa más confusa y compleja de la evolución humana. El sucesor cronológico de los citados <u>Homo rudolfensis</u> y <u>Homo habilis</u> es <u>Homo ergaster</u>, cuyos fósiles más antiguos datan de hace aproximadamente 1,8 millones de años, y su volumen craneal oscila entre 850 y 880 cm³.

Morfológicamente es muy similar a <u>Homo erectus</u> y en ocasiones se alude a él como <u>Homo erectus</u> africano. Se supone que fue el primero de nuestros antepasados en abandonar África; se han hallado fósiles asimilables a <u>H. ergaster</u> (o tal vez a <u>Homo habilis</u>) en <u>Dmanisi</u> (<u>Georgia</u>), datados en 1,8 millones de años de antigüedad y que se han denominado <u>Homo georgicus</u> que prueban la temprana salida de África de nuestros antepasados remotos¹

Esta primera migración humana condujo a la diferenciación de dos linajes descendientes de *Homo ergaster*: *Homo erectus* en <u>Extremo Oriente</u> (China, <u>Java</u>) y <u>Homo antecessor/Homo cepranensis</u> en <u>Europa (España, Italia)</u>.

Por su parte, los miembros de *H. ergaster* que permanecieron en África inventaron un modo nuevo de tallar la piedra, más elaborado, denominado <u>Achelense</u> o Modo 2 (hace 1,6 ó 1,7 millones de años). Se ha especulado que los clanes poseedores de la nueva tecnología habrían ocupado los entornos más favorables desplazando a los tecnológicamente menos avanzados, que se vieron obligados a emigrar.

Ciertamente sorprende el hecho que *H. antecessor y H. erectus* siguieran utilizando el primitivo Modo 1 (<u>Olduvayense</u>), cientos de miles de años después del descubrimiento del Achelense. Una explicación alternativa es que la migración se produjera antes de la aparición del Achelense²

Parece que el <u>flujo genético</u> entre las poblaciones africanas, asiáticas y europeas de esta época fue escaso o nulo. *Homo erectus* pobló Asia Oriental hasta hace solo unos 50.000 años (yacimientos del río <u>Solo</u> en Java) y que pudo diferenciar especies independientes en condiciones de aislamiento, como <u>Homo floresiensis</u> de la <u>Isla de Flores (Indonesia)</u>. Por su parte, en Europa se tiene constancia de la presencia humana desde hace casi 1 millón de años (<u>Homo antecessor</u>), pero se han hallado herramientas de piedra más antiguas no asociadas a restos fósiles en diversos lugares. La posición central de *H. antecessor* como antepasado común de <u>Homo neanderthalensis</u> y <u>Homo sapiens</u> ha sido descartada por los propios descubridores de los restos (<u>Eudald</u> Carbonell y Juan Luis Arsuaga).

Los últimos representantes de esta fase de nuestra evolución son $\underline{Homo\ heidelbergensis}$ en Europa, que supuestamente está en la línea evolutiva de los neandertales, y $\underline{Homo\ rhodesiensis}$ en África que sería el antepasado del hombre moderno. 3 ± 5

Una visión más conservativa de esta etapa de la evolución humana reduce todas las especies mencionadas a una, *Homo erectus*, que es considerada como una especie politípica de amplia dispersión con numerosas subespecies y poblaciones interfértiles genéticamente interconectadas.

Antepasados de Homo sapiens

Anterior al género Homo

Primeros Homínidos

- Sahelanthropus tchadensis
 - Orrorin tugenensis
 - Ardipithecus kadabba
 - Ardipithecus ramidus
 Australopithecus
- Australopithecus anamensis
- Australopithecus bahrelghazali
 - Australopithecus afarensis
 - Australopithecus africanus
 - Australopithecus garhi
 Paranthropus
 - Paranthropus aethiopicus
 - Paranthropus boisei
 - <u>Paranthropus robustus</u> <u>Kenyanthropus</u>
 - Kenyanthropus platyops

Género Homo

- Homo habilis
- Homo rudolfensis
- Homo ergaster
- Homo georgicus
- Homo erectus
- Homo cepranensis
- Homo antecessor
- Homo heidelbergensis
- Homo neanderthaliensis

- Homo floresiensis
- Homo rhodesiensis
- Homo sapiens
 - o <u>Homo sapiens idaltu</u>
 - Homo sapiens sapiens

3.4 De nuevo África. Nos quedamos solos

La fase final de la evolución de la especie humana está presidida por dos especies humanas, ambas inteligentes, que durante un largo periodo convivieron y compitieron por los mismos recursos. Se trata del Hombre de Neanderthal (*Homo neanderthalensis*) y el hombre moderno (*Homo sapiens*). Son en realidad dos historias paralelas que, en un momento determinado, se cruzan.

El Hombre de Neanderthal surgió y evolucionó en <u>Europa</u> y <u>Oriente Medio</u> hace unos 230.000 años,² presentando claras adaptaciones al clima frío de la época (complexión baja y fuerte, nariz ancha).

Los fósiles más antiguos de *Homo sapiens* datan de hace unos 200.000 años (<u>Etiopía</u>). Hace unos 90.000 años llegó al Próximo Oriente donde se encontró con el Hombre de Neanderthal que huía hacia el sur de la glaciación que se abatía sobre Europa. *Homo sapiens* siguió su expansión y hace unos 45.000 llegó a <u>Europa Occidental</u> (<u>Francia</u>); paralelamente, el Hombre de Neanderthal se fue retirando, empujado por *H. sapiens*, a la periferia de su área de distribución (Península ibérica, mesetas altas de <u>Croacia</u>), donde desapareció hace unos 28.000 años.

Aunque H. neanderthalensis ha sido considerado con frecuencia como subespecie de Homo sapiens (H. sapiens neanderthalensis), análisis del ADN mitocondrial (ADNm) de fósiles de H. neanderthalensis sugieren que la diferencia existente es suficiente para considerarlos como dos especies diferentes, separadas desde hace al menos 400.000 años y probablemente más (ver el apartado "Clasificación" en Homo neanderthalensis).

Se tiene la casi plena certeza de que el Hombre de Neandertal no es ancestro del ser humano actual, sino una especie de línea evolutiva paralela derivada también del <u>Homo erectus/Homo ergaster</u> a través del eslabón conocido como **Homo heidelbergensis**.

El neandertal coexistió con el *Homo sapiens* y quizá terminó extinguido por la competencia con nuestra especie. Si existió algún mestizaje entre ambas especies, el aporte a la especie humana actual ha sido, en lo genético, inferior al 5% (un arqueólogo y paleoantropólogo que defendía la hipótesis de una fuerte mixogénesis de las dos especies ha sido descubierto como falsificador de "pruebas"; en efecto, existe actualmente casi total escepticismo de que ambas especies hayan sido interfértiles).

En cuanto al llamado <u>Hombre de Cro-Magnon</u> corresponde a las poblaciones de Europa Occidental de la actual especie *Homo sapiens*.

3.5 Homo sapiens

Los parientes vivos más cercanos a nuestra especie son los grandes simios: el gorila, el chimpancé, el bonobo y el orangután. Demostración palmaria de este parentesco es que un mapeo del genoma humano actual indica que *Homo sapiens* comparte casi el 99% de los genes con el chimpancé y con el bonobo. Para mayor precisión, el genoma de cualquier individuo de nuestra especie tiene una diferencia de sólo el 0,27% respecto al genoma de *Pan troglodytes* (chimpancés) y de 0,65% respecto al genoma de los gorilas.

Los fósiles más antiguos de *Homo sapiens* tienen una antigüedad de casi 200.000 años⁶ y proceden del sur de <u>Etiopía</u> (formación <u>Kibish</u> del <u>río Omo</u>), considerada como la cuna de la humanidad (véase <u>Hombres de Kibish</u>). A estos restos fósiles siguen en antigüedad los de <u>Homo sapiens idaltu</u>, con unos 160.000 años.

Algunos datos de genética molecular concordantes con hallazgos paleontológicos, sostienen que todos los seres humanos descienden de una misma Eva mitocondrial o E.M., esto quiere decir que, según los rastreos del ADNm - que sólo se transmite a través de las madres-, toda la humanidad actual tiene una antecesora común que habría vivido en el noreste de África (en territorios que corresponden a los actuales estados de Etiopía y Kenia) hace entre 140.000 y 200.000 años⁷ (ver haplogrupos de ADN mitocondrial humano).

En otros estudios sin embargo, basados en el polimorfismo del complejo mayor de histocompatibilidad, se sugiere que en los últimos 30 millones de años la especie humana o sus ancestros jamás pudieron haber comprendido menos de 100.000 individuos, lo que derrumba la teoría del "cuello de botella" del ADNm y la Eva ancestral. Estas conclusiones son derivadas del hecho que humanos y chimpances comparten muchas diferentes variedades de los mismos genes, que no pudieron haberse trasmitido de especie a especie si hubiera existido solo un humano originario.⁸

Estudios de los <u>haplogrupos del cromosoma Y humano</u>, sitúan el origen de nuestra especie en el este Africano y no más antiguo que 200.000 años.⁹

Otros indicios derivados de muy recientes investigaciones sugieren que la de por sí exigua población de *Homo sapiens* hace unos 74.000 años se redujo al borde de la extinción al producirse el estallido del volcán Toba, según la <u>Teoría de la catástrofe de Toba</u>, volcán ubicado en la isla de <u>Sumatra</u>, cuyo estallido ha dejado como rastro el <u>lago Toba</u>. Tal erupción-estallido tuvo una fuerza 3.000 veces superior a la erupción del Monte Santa Helena en 1980. Esto significó que gran parte del planeta se vio cubierto por nubes de ceniza volcánica que afectaron negativamente a las poblaciones de diversas especies incluidas la humana.

Según esta hipótesis llamada entre la comunidad científica <u>Catástrofe de Toba</u>, la población de *Homo sapiens* (entonces toda en África; la primera migración fuera de África fue en torno al año 70.000 ac) se habría reducido a sólo alrededor de 1000 individuos. Si esto es cierto, significaría que el 'pool' genético de la especie se habría restringido de tal modo que se habría potenciado la unidad genética de la especie humana.

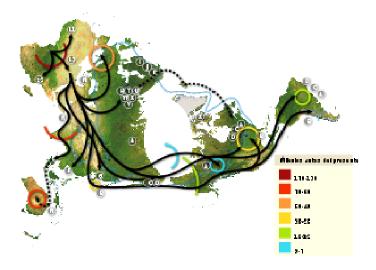
No todos están de acuerdo con esa datación. Después de analizar el ADN de personas de todas las regiones del mundo, el genetista Spencer Wells sostiene que todos los humanos que viven hoy descienden de un solo individuo que vivió en África hace unos 60.000 años. 10

Por todo lo antedicho queda demostrado el <u>monogenismo</u> de la especie humana y, consecuentemente, descartado el <u>poligenismo</u>, que servía de "argumento" a teorías racistas.

3.6 Migraciones prehistóricas de Homo sapiens

Junto a los hallazgos arqueológicos, el principal indicador de la expansión del ser humano por el planeta es el ADNm, aunque se está investigando el <u>cromosoma Y</u>, que es característico de los machos, para lograr mayores precisiones.

Los humanos ya habrían comenzado a salir del África unos 90.000 años antes del presente. Colonizando para esas fechas el sur de <u>Eurasia</u> (Estos restos fósiles han sido atribuibles a tempranos *homo sapiens*, pero su real relación con los humanos modernos es aun discutida).¹¹



Mapa de la migración humana según estudios del ADN mitocondrial. La leyenda representa los miles de años desde la actualidad. La línea azul señala la extensión máxima de los hielos y las áreas de tundra durante la última gran glaciación.

<u>Australia</u> y <u>Nueva Guinea</u>: la <u>Línea de Wallace</u> significó para los <u>Homo</u> sapiens un límite insuperable durante casi 20.000 años para acceder a

esta región. La llegada de humanos a Australia se data hace unos 70.000 años cuando pudieron fabricar rústicas almadías o balsas de juncos para atravesar el estrecho que durante las glaciaciones formaba la <u>Fosa de Wallace</u>, separando a <u>Australasia</u>.

Europa: comenzó a ser colonizada hace sólo unos 40.000 años, ellos suponen que durante milenios el desierto de <u>Siria</u> resultaba una barrera infranqueable desde África hacia Europa, por lo que habría resultado más practicable una migración costera desde las costas de Eritrea a las costas yemeníes y de allí al subcontinente indio. La expansión por Europa coincide con la extinción de su coetáneo de entonces, el hombre de Neandertal.

<u>Oceanía</u>: la colonización de estas islas más próximas a Eurasia se habría iniciado hace unos 50.000 años, pero la expansión por esta <u>MUG</u> (macro-unidad geográfica) fue muy lenta y gradual, y hasta hace unos 15.000 años los *Homo sapiens* no comenzaron una efectiva expansión por <u>Oceanía</u>, aunque archipiélagos como el de <u>Hawái</u> y <u>Nueva Zelanda</u> no estaban aún poblados por seres humanos hace 2.000 ó 1.500 años (se requirió el desarrollo de una apropiada <u>técnica</u> naval y conocimientos suficientes de náutica.

<u>América</u>: la <u>llegada del hombre a América</u>, se habría iniciado durante el Wurmiense. Esto hace unos 40.000, o cuando menos, 30.000 años atrás. Durante las glaciaciones el nivel de los océanos desciende al grado que el "Viejo Mundo" y el "Nuevo Mundo" forman un megacontinente unido por el Puente de Beringia.

<u>Antártida</u>: ha sido la última <u>MUG</u> descubierta por el español Gabriel de Castilla (<u>1603</u>), siendo poblada desde <u>1904</u>, y con población nativa desde <u>1978</u> (población chilena).

3.7 Patrones evolutivos en los homínidos

Desde el punto de vista antropológico, se observan diversos patrones evolutivos derivados del proceso de **bipedismo**.

Bipedestación

Los <u>Homínidos</u>, primates bípedos, habrían surgido hace unos 6 ó 7 millones de años en <u>África</u>, cuando dicho <u>continente</u> se encontró afectado por una progresiva desecación que redujo las áreas de bosques y selvas.

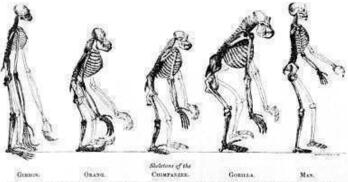
Como adaptación al <u>bioma</u> de <u>sabana</u> aparecieron primates capaces de caminar fácilmente de modo bípedo y mantenerse erguidos (<u>East Side Story</u>;¹² 13). Más aún, en un medio cálido y con fuerte radiación ultravioleta e infrarroja una de las mejores soluciones adaptativas son la marcha bípeda y la progresiva reducción de la capa pilosa, esto evita el excesivo recalentamiento del cuerpo.

Hace 150.000 años el norte de África volvió a sufrir una intensa desertización lo cual significó otra gran presión evolutiva como para que se fijaran los rasgos principales de la especie <u>Homo sapiens</u>.

Para lograr la postura y marcha erecta han tenido que aparecer importantes modificaciones:

- Cráneo. Para permitir la bipedestación, el foramen magnum (u orificio occipital por el cual la médula espinal pasa del cráneo a la raquis) se ha desplazado; mientras en los simios el foramen magnum se ubica en la parte posterior del cráneo, en el Homo sapiens (y en sus ancestros directos) el foramen magnun se ha "desplazado" casi hacia la base del mismo.
- Columna vertebral. La columna vertebral bastante rectilínea en los simios, en el Homo sapiens y en sus ancestros bípedos ha adquirido curvaturas que permiten soportar mejor el peso de la parte superior del cuerpo, tales curvaturas tienen un efecto "resorte". Por lo demás la columna vertebral ha podido erguirse casi 90º a la altura de la pelvis, si se compara con un chimpancé se nota que al carecer este primate de la curva lumbar, su cuerpo resulta empujado hacía adelante por el propio peso; en la raquis humana el centro de gravedad se ha desplazado, de modo que el centro de gravedad de todo el cuerpo se sitúa encima del soporte que constituyen los pies, al tener el Homo sapiens una cabeza relativamente grande el centro de gravedad corporal es bastante inestable (y hace que al intentar nadar, el humano tienda a hundirse "de cabeza"). Otro detalle; las

- <u>vértebras</u> humanas son más circulares que las de los simios, esto les permite soportar mejor el peso vertical.
- Pelvis. La pelvis se ha debido ensanchar, lo cual ha sido fundamental en la evolución de nuestra especie. Los huesos ilíacos de la región pelviana en los Homo sapiens (e inmediatos antecesores) "giran" hacia el interior de la pelvis, esto le permite soportar mejor el peso de los órganos al estar en posición erecta. La citada modificación de la pelvis implica una disminución importante en la velocidad posible de la carrera por parte de los humanos. La bipedestación implica una posición de la pelvis, que hace que las crías nazcan "prematuras": en efecto. el parto humano es denominado ventral acodado ya que existe casi un ángulo recto entre la cavidad abdominal y la vagina que en el pubis de la mujer es casi frontal, si en todos los otros mamíferos el llamado canal de parto es muy breve, en cambio en las hembras de *Homo sapiens* es muy prolongado y sinuoso. esto hace dificultosos los alumbramientos. Como se verá más adelante, esto ha sido fundamental en la evolución de nuestra especie.



Photographically reduced from Diagrams of the natural size (except that of the Gibbos, which was twice as large as nature),
drawn by Mr. Waterhouse Howkins from specimens in the Museum of the Royal College of Surgeons.

 Piernas. También para la bipedestación ha habido otros cambios morfológicos muy importantes y evidentes, particularmente en los miembros y <u>articulaciones</u>. Los <u>miembros</u> <u>inferiores</u> se han robustecido, el <u>fémur</u> humano se inclina hacia adentro, de modo que le posibilita la marcha sin necesidad de girar casi todo el cuerpo; la articulación de la rodilla se ha vuelto casi omnidireccional (esto es, puede moverse en diversas direcciones), aunque en los monos -por ejemplo el chimpancé-existe una mayor flexibilidad de la articulación de la rodilla, es para un mejor desplazamiento por las copas de los árboles, es así que el humano a diferencia de sus parientes más próximos no marcha con las rodillas dobladas.

Pies. En los humanos los pies se han alargado, particularmente en el talón, reduciéndose algo los dedos del pie y dejando de ser oponible el "pulgar" del pie (el dedo mayor), en líneas generales el pie ha perdido casi totalmente la capacidad de aprehensión. Se sabe, en efecto, que el pie humano ha dejado de estar capacitado para aferrarse (cual si fuera una mano) a las ramas, pasando en cambio a tener una función importante en el soporte de todo el cuerpo. El dedo mayor del pie tiene una función vital para lograr el equilibrio de los homínidos durante la marcha y la postura erecta; en efecto, el pulgar del pie de un chimpancé es transversal, lo que permite al simio aferrarse más fácilmente de las ramas, en cambio el "pulgar" del pie humano, al estar alineado, facilita el equilibrio y el impulso hacia adelante al marchar o correr. Los huesos de los miembros inferiores son relativamente rectilíneos en comparación con los de otros primates.

Ventajas de la bipedestación

Es evidente que la gran cantidad de modificaciones anatómicas que condujeron del cuadrupedismo al bipedismo requirió una fuerte presión selectiva. Se ha discutido mucho sobre la ineficacia de la marcha bípeda comparada con la cuadrúpeda.

También se ha criticado que ningún otro animal de los que se adaptaron a la <u>sabana</u> al final de <u>Mioceno</u> desarrolló una marcha bípeda. Hemos de tener en cuenta que partimos de homínidos con un tipo de desplazamiento cuadrúpedo que no es ninguna maravilla adaptativa; en efecto, el modo en que se desplazan los chimpancés, apoyando la segunda falange de los dedos de las <u>manos</u> no puede compararse a la marcha cuadrúpeda de ningún otro mamífero.

Puede ser suficiente en trayectos cortos por el suelo, pero no es muy eficaz para grandes desplazamientos en terreno abierto. Los primeros homínidos de sabana probablemente se vieron obligados a desplazarse distancias considerables en campo abierto para alcanzar grupos de árboles situados a distancia. La marcha bípeda pudo ser muy eficaz en estas condiciones ya que:²

- Permite otear el horizonte por encima de la vegetación herbácea en busca de árboles o depredadores.
- Permite transportar cosas (como comida, palos, piedras o crías) con las manos, liberadas de la función locomotora.
- Es más lenta que la marcha cuadrúpeda, pero es menos costosa energéticamente, lo que debería ser interesante para recorrer largas distancias en la sabana, o en un hábitat más pobre en recursos que la selva.
- Expone menos superficie al sol y permite aprovechar la brisa, lo que ayuda a no recalentar el cuerpo y ahorrar agua, cosa útil en un hábitat con escasez del líquido elemento.

Hace años se argumentó que la liberación de las manos por parte de los primeros homínidos bípedos les permitió elaborar armas de piedra para cazar, lo cual habría sido el principal motor de nuestra evolución.

Hoy está claro que la liberación de las manos (que se produjo hace más de 4 millones de años) no está ligada a la fabricación de herramientas, que aconteció unos 2 millones de años después, y que los primeros homínidos no eran cazadores y que a lo sumo comían carroña esporádicamente.

Pero sin duda la bipedestación trajo una ventaja clave para la supervivencia: la <u>reproducción</u>, ya que el hecho de pasar del cuadrupedismo al bipedismo conllevo un cambio anatómico de las caderas, este cambio suponía un ensachamiento del canal del parto (aproximadamente de 1 cm) que hacia más fácil el alumbramiento como consecuencia esta característica (el bipedismo) que claramente era ventajosa pasó a ser el rasgo, que miles de generaciones posteriores, nos definiría.

3.8 Aspectos morfológicos Diferencias con otros primates

Cuando los ancestros del *Homo sapiens* y otros muchos primates vivían en selvas comiendo frutos, bayas y hojas, abundantes en <u>vitamina C</u>, pudieron perder la capacidad genética, que tiene la mayoría de los animales, de sintetizar en su propio organismo tal vitamina. Tales pérdidas durante la evolución han implicado sutiles pero importantes determinaciones: cuando las selvas originales se redujeron o, por crecimiento demográfico, resultaron superpobladas, los primitivos homínidos (y luego los humanos) se vieron forzados a recorrer importantes distancias, migrar, para obtener nuevas fuentes de nutrientes (por ejemplo de la citada vitamina C).

Todos los cambios reseñados han sucedido en un periodo relativamente breve (aunque se mida en millones de años), esto explica la susceptibilidad de nuestra especie a afecciones en la columna vertebral y en la circulación sanguínea y linfática.

Liberación de los miembros superiores

La postura bípeda dejó libres los miembros superiores que ya no tienen que cumplir la función de patas (excepto en los niños muy pequeños) ni la de <u>braquiación</u>, es decir, el desplazamiento de rama en rama con los brazos, aun cuando la actual especie humana, de la cintura hacia arriba mantenga una complexión de tipo arborícola.

Esta liberación de los miembros superiores fue, en su inicio, una adaptación óptima al bioma de sabana; al marchar bípedamente y con los brazos libres, los ancestros del hombre podían recoger más fácilmente su comida; raíces, frutos, hojas, insectos, huevos, reptiles pequeños, roedores y carroña; en efecto, muchos indicios hacen suponer como probable que nuestros ancestros fueran en gran medida carroñeros y, dentro del carroñeo, practicaran la modalidad llamada cleptoparasitismo, esto es, robaban las presas recién cazadas por especies netamente carnívoras; para tal práctica, nuestros ancestros debían haber actuado en bandas, organizadamente.

Los miembros superiores, siempre en relación con otras especies, se han acortado. Estos miembros superiores al quedar liberados de funciones locomotoras, se han podido especializar en funciones netamente humanas.

El pulgar oponible es una característica heredada de los primates más antiguos, pero si en éstos la función principal ha sido la de aferrarse a las ramas y en segundo lugar aprehender las frutas o insectos que servían de alimento, en la línea evolutiva que desemboca en nuestra especie la motilidad de la mano, y en particular de los dedos de ésta, se ha hecho gradualmente más precisa y delicada lo que ha facilitado la elaboración de artefactos; aún (junio de 2005) no se tiene conocimiento respecto al momento en que la línea evolutiva comenzó a crear artefactos, es seguro que ya hace más de 2 millones de años <u>Homo habilis/Homo rudolfensis</u> realizaba toscos instrumentos que utilizaba asiduamente (en todo caso, los chimpancés, en estado silvestre, confeccionan "herramientas" de piedra, madera y hueso muy rudimentarias). El desarrollo de la capacidad de <u>pronación</u> en la <u>articulación</u> de la muñeca también ha sido importantísimo para la capacidad de elaborar artefactos.

Visión

El humano hereda de los prosimios la visión estereoscópica y pancromática (la capacidad de ver una amplia tonalidad de los colores del espectro visible); los ojos en la parte delantera de la cabeza posibilitan la visión estereoscópica (en tres dimensiones), pero si esa característica surge en los prosimios como una adaptación para moverse mejor durante la noche o en ambientes umbríos como los de las junglas, en *Homo sapiens* tal función cobra otro valor; facilita la mirada a lontananza, el otear horizontes, en este aspecto la visión es bastante más aguda en los humanos que en los otros primates y en los prosimios. Esto facilitará el hecho por el cual *Homo sapiens* sea un ser altamente visual (por ejemplo las comunicaciones mediante la mímica), facilitará asimismo *lo imaginario*.

Especialización

Pese al conjunto de modificaciones morfológicas antes reseñadas, desde el punto de vista de la anatomía comparada, llama la atención una cuestión: *Homo sapiens* es un animal relativamente poco especializado.

En efecto, gran parte de las especies animales ha logrado algún tipo de especialización anatómica (por ejemplo los artiodáctilos poseen pezuñas que les permiten correr en las llanuras despejadas), pero las especializaciones, si suelen ser una óptima adaptación a un determinado <u>bioma</u>, conllevan el riesgo de la desaparición de la especie especializada y asociada a tal <u>bioma</u> si éste se modifica.

La ausencia de tales especializaciones anatómicas ha facilitado a los humanos una adaptabilidad inusitada entre las demás especies de vertebrados para adecuarse a muy diversas condiciones ambientales. Más aún, aunque parezca paradójico, *Homo sapiens* tiene características neoténicas.

En efecto, la estructura craneal de un *Homo sapiens* adulto se aproxima más a la de la cría de un chimpancé que a la de un chimpancé adulto: el rostro es achatado ("ortognato" o de "bajo índice facial") y es casi inexistente el *torus* supraorbitario (en la humanidad actual apenas se encuentran vestigios de *torus* en las poblaciones llamadas australoides). De otro modo se puede decir que los arcos superciliares de *Homo sapiens* son "infantiles", delicados, el rostro aplanado o ligeramente prognato.

Homo sapiens es, por su anatomía, un animal muy vulnerable si se encuentra en condiciones naturales.

Asociado al hecho por el cual morfológicamente el ser humano tenga características que le aproximan a las de un chimpancé "niño" se encuentra el 'ortognatismo' y esto quiere decir, entre otras cuestiones, que los <u>dientes</u> de *Homo sapiens* son relativamente pequeños y poco especializados, las <u>mandíbulas</u>, por esto, se ha abreviado y hecho más delicadas, falta además el <u>diastema</u> o espacio en donde encajan los colmillos.

La debilidad de las mandíbulas humanas las hace casi totalmente inútiles para la defensa a mordiscos ante un predador y, asimismo, son muy deficientes para poder consumir gran parte del alimento en su estado natural, lo que es uno de los muchos déficits corporales que llevan al humano a vivir en una sociedad organizada.

3.9 Aparición del lenguaje simbólico

Hablar de la aparición del <u>lenguaje</u> humano, lenguaje simbólico por lógica parecería implicar que hay que hablar previamente de la cerebración.

Y eso es bastante cierto, pero el lenguaje humano simbólico tiene sus antecedentes en momentos y cambios morfológicos que son previos a cambios importantes en la estructura del <u>sistema nervioso central</u>. Por ejemplo, los chimpancés pueden realizar un esbozo primario de lenguaje simbólico basándose en la <u>mímica</u> (de un modo semejante a un sistema muy simple de comunicación para <u>sordomudos</u>).

Ahora bien, el lenguaje simbólico por excelencia es el basado en los significantes acústicos, y para que una especie tenga la capacidad de articular sonidos discretos, se requieren más innovaciones morfológicas, algunas de ellas muy probablemente anteriores al desarrollo de un cerebro lo suficientemente complejo como para pensar de modo simbólico.

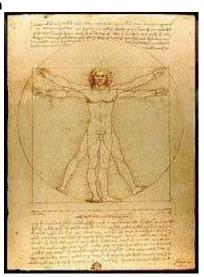
En efecto, observemos la <u>orofaringe</u> y la <u>laringe</u>: en los mamíferos, a excepción del humano, la laringe se encuentra en la parte alta de la <u>garganta</u>, de modo que la <u>epiglotis</u> cierra la <u>tráquea</u> de un modo estanco al beber e ingerir comida.

En cambio, en *Homo sapiens*, la laringe se ubica más abajo, lo que permite a las cuerdas vocales la producción de sonidos más claramente diferenciados y variados, pero al no poder ocluir completamente la epiglotis, la respiración y la ingesta deben alternarse para que el sujeto no se ahogue. El acortamiento del <u>prognatismo</u> que se compensa con una elevación de la <u>bóveda palatina</u> facilitan el lenguaje oral.

Otro elemento de relevante importancia es la posición y estructura del hioides, su gracilidad y motilidad permitirán un lenguaje oral lo suficientemente articulado. Estudios realizados en la Sierra de Atapuerca (España) evidencian que Homo antecessor, hace unos 800.000 años, ya tenía la capacidad, al menos en su aparato fonador, para emitir un lenguaje oral lo suficientemente articulado como para ser considerado simbólico, aunque la consuetudinaria fabricación de utensilios (por toscos que fueran) por parte del Homo habilis hace unos 2 millones de años, sugiere que en éstos ya existía un lenguaje oral articulado muy rudimentario pero lo suficientemente eficaz como para transmitir la suficiente información ó enseñanza para la confección de los toscos artefactos.

3.10 Cerebración

日



El Hombre de Vitruvio de Leonardo da Vinci.

La cerebración y la corticalización son temas que requieren, por sí solos, artículos propios, dado el alcance y la importancia de dichos procesos. Aquí importa comentar de lo mínimo indispensable para comprender la evolución humana.

La cerebración tanto como la corticalización son fenómenos biológicos muy anteriores a la aparición de los homínidos, sin embargo en éstos, y en especial en *Homo sapiens*, la cerebración y la corticalización adquieren un grado superlativo (hasta el punto que Theilard de Chardin enunció una curiosa teoría, la de la noósfera y noogénesis, esto es: teoría del pensar inteligente, que se basa en la evolución del cerebro).

El cerebro de *Homo sapiens*, en relación a la masa corporal, es uno de los más grandes. Más llamativo es el <u>consumo</u> de <u>energía</u>

metabólica (por ejemplo, la producida por la "combustión" de la glucosa) que requiere el cerebro: un 20% de toda la energía corporal, y aun cuando la longitud de los intestinos humanos evidencian los problemas que se le presentan.

En Homo sapiens el volumen oscila entre los 1.200 a 1.400 cm³, siendo el promedio global actual de 1.350 cm³; sin embargo no basta un incremento del volumen, sino cómo se dispone; esto es: cómo está dispuesta la "estructura" del sistema nervioso central y del cerebro en particular. Por término medio, los Homo neanderthalensis pudieron haber tenido un cerebro de mayor tamaño que el de nuestra especie, pero la morfología de su cráneo demuestra que la estructura cerebral era muy diferente: con escasa frente, los neandertalenses tenían poco desarrollados los lóbulos frontales y, en especial, muy poco desarrollada la corteza prefrontal.

El cráneo de *Homo sapiens* no sólo tiene una frente prominente sino que es también más alto en el <u>occipucio</u> (cráneo muy abovedado), esto permite el desarrollo de los lóbulos frontales. De todos los mamíferos, *Homo sapiens* es el único que tiene la faz ubicada bajo los lóbulos frontales.

Sin embargo, aún más importante para la evolución del <u>encéfalo</u> parecen haber sido las <u>mutaciones</u> en el posicionamiento del esfenoides. Se ha hecho mención en el apartado dedicado a la aparición del lenguaje articulado de la importancia del <u>gen FOXP2</u>; dicho gen es el encargado del desarrollo de las áreas del lenguaje y de las áreas de síntesis (las áreas de síntesis se encuentran en la <u>corteza cerebral</u> de los lóbulos frontales).

El aumento del cerebro y su especialización permitió la aparición de la llamada lateralización, o sea, una diferencia muy importante entre el hemisferio izquierdo y el hemisferio derecho del cerebro. El hemisferio izquierdo tiene desarrollado en su corteza áreas específicas que posibilitan el lenguaje simbólico basado en significantes acústicos: el área de Wernicke y el área de Broca.

Es casi seguro que ya hace 200.000 años los sujetos de la especie *Homo sapiens* tenían un potencial intelectual equivalente al de la actualidad, pero para que se activara tal potencial tardaron milenios: el primer registro de conducta artística conocido se data hace sólo unos 75.000 años, los primeros grafismos y expresiones netamente

simbólicas fuera del lenguaje hablado se datan hace sólo entre 40.000 y 35.000 años.

Las primeras escrituras ("memoria segunda" como bien les llamara <u>Roland Barthes</u>) datan de hace entre 5.500 ó 5.000 años, en el Valle del <u>Nilo</u> ó en la <u>Mesopotamia</u> asiática.

Se ha dicho, también líneas antes, que *Homo sapiens* mantiene características de estructura craneal "primitivas" ya que recuerdan a las de un chimpancé infantil;, en efecto, tal morfología es la que permite tener la frente sobre el rostro y los lóbulos frontales desarrollados.

La cabeza de *Homo sapiens*, para contener tal cerebro, es muy grande; aún en el <u>feto</u> y en el <u>neonato</u>, razón principal por la cual los partos son difíciles, sumada a la disposición de la pelvis.

Una solución parcial a esto es la <u>heterocronía</u>: el neonato humano está muy incompletamente desarrollado en el momento del parto; puede decirse (con algo de <u>metáfora</u>) que la <u>gestación</u> en el ser humano no se restringe a los ya de por sí prolongados nueve meses intrauterinos, sino que se prolonga extrauterinamente hasta, al menos, los cuatro primeros años; en efecto, el infante está completamente desvalido durante años, tan es así que, que entre los 2 a 4 años es cuando tiene lo suficientemente desarrolladas las áreas visuales del cerebro como para tener una percepción visual de su propio ser (<u>Estadio del espejo</u> descubierto por <u>Jacques Lacan</u> en la <u>década de 1930</u>).

Ahora bien, si *Homo sapiens* tarda mucho en poder tener una percepción plena de su imagen corporal es interesante saber que es uno de los pocos animales que se percibe al ver su imagen reflejada (sólo se nota esta capacidad en <u>bonobos</u>, chimpancés, y si acaso en gorilas, orangutanes, delfines y elefantes).

Tal es la prematuración de *Homo sapiens*, que mientras un chimpancé neonato tiene una capacidad cerebral de un 65% de la de un chimpancé adulto, o la capacidad de *Australopithecus afarensis* era en el parto de un 50% respecto a la de su edad adulta, en *Homo sapiens* 'bebé' tal capacidad no supera al 25% de la capacidad que tendrá a los 45 años (a los 45 años aproximadamente es cuando se desarrolla totalmente el cerebro humano).

Pero no basta el desarrollo cronológico; para que el cerebro humano se "despliegue" -por así decirlo- o desarrolle requiere de estimulación y afecto, de otro modo la organización de algunas de las áreas del cerebro puede quedar atrofiada.

Referencias

Notas

- ½ Vekua A., Lordkipanidze D., Rightmire G. P., Agusti J., Ferring R., Maisuradze G. et al., 2002. A new skull of early *Homo* from Dmanisi, Georgia". Science, 297: 85.80
- ↑ ª b e Arsuaga, J. L. & Martínez, I. 1998. La especie elegida. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 342pp. ISBN 978-84-7880-909-7
- 3.
 † Manzi, G. (2004). «Human Evolution at the Matuyama-Brunhes Boundary».
 Evolutionary Anthropology: Issues, News and Reviews 13: 11-24.
- ↑ White, Tim D. et. al. (2003). «Pleistocene Homo sapiens from Middle Awash, Ethiopia». Nature 423 (6491): 742-747.
- 1 Arsuaga, J. L., Martinez, I., Lorenzo, C., Gracia, A., Munoz, A., Alonso, O. & Gallego, J. (1999) "The human cranial remains from Gran Dolina Lower Pleistocene site (Sierra de Atapuerca, Spain)". *Journal of Human Evolution* 37: 431-457.
- ↑McDougall, I., Brown, F. H. & Fleagle, J. G., 2005. Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. *Nature*, 433: 733-736. Abstract
- † Maca-Meyer, N., González, A. M., Larruga, J. M., Flores, C. & Cabrera, V. M., 2001. Linajes mayores del genoma mitocondrial trazan antiguas expansiones humanas. BMC Genetics, 2: 13
- 8.
 † Ayala F, Escalante A, O'huigin C, Klein J, 1994. [1]. "Molecular genetics of speciation and human origins"; *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, **91**: 6787-6794.
- j Jobling, M. A. & Tyler-Smith, C., 2003. El Cromosoma Y humano: un marcador evolutivo que llega a su mayoría de edad. "The human Y chromosome: an evolutionary marker comes of age"; Nature Reviews Genetics, 4(8): 598-612.
- 10.

 ↑ Documentary Redraws Humans' Family Tree(en idioma inglés)
- 11. The battle over the emergence of modern humans in Eurasia, Chris Brown, 2002, New Archaeology
- 12. ↑ Coppens, Y., 1994. East Side Story: the origin of humankind. *Scientific American*, **270**: 62-69.
- 13. ↑ Esta cuestión es objeto de debate y se proponen diversas alternativas para intentar explicar la bipedestación. Por ejemplo: S. K. S. Thorpe, R. L. Holder, R. H. Crompton (2007) «Origin of Human Bipedalism As an Adaptation for Locomotion on Flexible Branches». Science, 316(5829): 1328-31. Paul O'Higgins, Sarah Elton (2007) «Walking On Trees». Science, 316(5829): 1292-4

Bibliografía complementaria

- Guillén-Salazar, F. (2005). Existo, luego pienso: los primates y la evolución de la inteligencia humana. Madrid: Ateles Editores.
- López Moratalla, Natalia (2007). La dinámica de la evolución humana. Eunsa. ISBN 978-84-313-2438-4.
- Morgan Allman, John (2003), El cerebro en evolución. Ariel: Barcelona.

Stix, Gary (2008): "Huellas de un pasado lejano". Investigación y Ciencia,
 384(sept.): 12-19 (Migraciones prehistóricas)

3.11 Las raíces de la humanidad.

En mayo del año 2000, el profesor Emiliano Aguirre, premio Príncipe de Asturias 1997 de Investigación Científica, ha leído su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias sobre el tema "Evolución humana: debates actuales y vías abiertas". El texto del mismo es una excelente actualización de los datos paleontológicos sobre las raíces de la humanidad.

1. Datos paleontológicos y prehistóricos de la humanidad "moderna". La documentación de los fósiles de humanos⁴²

1.1 Antes de Olduvay, 1959

Hasta el año 1924 no se conocía ningún fósil con características similares a las de los humanos y del que se pudiera afirmar que tenía más de un millón de años.

Neandertales y Cro-Magnon

En 1848 un pastor de cabras tuvo la suerte de encontrar en la roca de Gibraltar un cráneo fósil de homínido que pasó desapercibido para la ciencia. Solo después del descubrimiento en 1856 del llamado hombre de Neanderthal (que debe su nombre a una cantera de grava a 12 km de Düsseldorf) el hombre de Gibraltar alcanzó su justa fama. En 1863, Fuhlrott y Huxley reconcen que no es una especie como la actual y King, en 1864, los denominó como *Homo neanderthalensis*. Algunos empezaron a hablar de "eslabón perdido". Hoy sabemos que tienen de 75.000 a 35.000 años y que son autores de la cultura Musteriense.

⁴² E. Aguirre (1973) Richard Leakey, el lago Rodolfo y el origen del género Homo. Col-Pa, Madrid, 24, 5-8.

Buscando el "eslabón perdido"

A finales del siglo XIX el médico holandés **Eugene Dubois** marchó en busca del eslabón perdido a la isla de Java. Seguía las ideas de **Alfred Russell Wallace** la transición entre el simio y el hombre se debía haber dado en un clima tropical con bosques. **Dubois** tuvo la suerte de encontrar un fémur y una calota (la parte superior del cráneo) en 1891. Denominó <u>Pithecantropus erectus</u> al antiguo propietario al interpretar, por el estilo anatómico del fémur, que debió caminar de forma erguida. La capacidad craneana la evaluó en 850-900 centímetros cúbicos, es decir, intermedia entre el hombre y el mono. Por ello lo denominó *Pithecantropus* ("hombre-mono", diríamos nosotros).

En los inicios del siglo XX saltan a la prensa dos fósiles humanos muy polémicos: en 1907 se encontró en Mauer, al SE de Heildelberg (Alemania) una mandíbula bien conservada con algunos dientes de aspecto humano. Se bautizó como *Homo heilderbergensis*, aunque actualmente se considera sinónimo de *Homo erectus*.

El otro fósil polémico aparece en Gran Bretaña en 1912: es el famoso hombre de Piltdown, uno de los fraudes más explosivos de la historia de la ciencia.

Los hombres fósiles de Sudáfrica

Hasta 1959 sólo se conocían *Australopithecus* al sur del río Zambeze, con dos formas distintas:a) una forma grácil, *Australopithecus africanus* DART, de Taung (Bechuanalandia) a los que se asimilan otros restos de Sterkfontein (Transvaal). b) y una forma robusta, *Paranthropus robustus* BROOM, de Sudáfrica. La atribución de estos fósiles a la familia de los homínidos, no ofrece duda: la dentadura, y la posición del foramen magnum y la postura fueron diagnosticadas por Dart en 1925 y luego confirmadas con fósiles.

La casualidad y el tesón llevó al profesor Raimond Dart a encontrar en Africa del Sur restos humanos muy importantes. En 1924 llegó a sus manos un cráneo pequeño con el llamado "foramen magnun" (el orificio del cráneo por el que se comunica con la columna vertebral) en posición basal, lo que probaba una posición erecta del cuerpo. Pero otros caracteres eran muy primitivos. No se trataba de un mono pequeño sino de un cráneo de niño. Fué popularmente conocido como el Niño de Taung, pero su nombre científico fué *Australopithecus africanus* (por proceder del hemisferio austral en Africa).

Otro de sus colegas, el profesor Robert Bloom, tuvo también suerte: en 1926 halló en Sterkfontein (Transvaal, Sudáfrica) un fósil parecido. Se denominó formalmente *Plesianthropus transvaalensis*, pero familiarmente como "señora Ples". Se interpretó como de una hembra adulta de caracteres humano-simiescos pero con solo 500 centímetros cúbicos de capacidad craneana. La capacidad craneana fué, desde el principio, uno de los elementos esenciales para intentar establecer el límite entre el hombre-no hombre.

Bloom siguió investigando. En 1938 volvió a ser sonreído por la fortuna: llegaron a sus manos los restos de un cráneo de mayor tamaño que el anterior, más macizo. El "nombre" específico que le adjudicó es bien gráfico: *Paranthropus robustus*.



Tres problemas presentaban estos fósiles:

- a) el cronoestratigráfico: no había datos radiométricos ni bioestratigrafía precisa. Hoy se les atribuyen unos 3 o 4 Ma.
- b) el taxonómico: para unos (Robinson) eran dos géneros válidos; para otros (Tobías), se trata solo de dos especies (*africanus* y *robustus*) del mismo género (*Australopithecus*).
- c) el etológico: el robustus parece ser forma vegetariana muy masticadora.La forma grácil sería omnívora de psiquismo más desarrollado.

1.2 El planteamiento desde 1959 a 1967

La aventura científica a la busca de las raíces de la humanidad se traslada ahora a Africa oriental, entre Kenya, Tankanika, Uganda, Tanzania y Etiopía. En esta región trabajan, desde 1931, el matrimonio **Louis y Mary Leakey.** Hasta 1959, en que Mary Leakey descubre el homínido número 5 en Oldovay (un *Australopithecus* muy robusto al que Louis Leakey (1961) llama *Zinjanthropus boisei* , apenas se conocen datos fiables sobre los orígenes fósiles de la humanidad. Ese año de 1959 se establece el método radiométrico del Argon-Potasio. Así se le puede atribuir una edad absoluta entre 1.4 y 1.7 millones de años.

En 1960, Leakey forma un equipo con Napier y Tobias. De 1960 a 1963 se suceden los descubrimientos de homínidos en Olduvay (niveles I y II). Tienen suerte y en pocos años llegan a encontrar numerosos restos: Australopithecos del tipo robusto y del grupo grácil, y también del género *Homo*, entre ellos el denominado *Homo habilis* y más restos de *Homo erectus*.

1.3 El lago Rodolfo entre 1968 y 1972

En la década de 1967 a 1977 se producen importantes avances paleontológicos en yacimientos cercanos al lago Turkana (Kenya), en Laetoli (al sur de Olduvai) y en el valle del Omo (Etiopía).

En 1967, **Arambourg, Coppens, Howell y Richard Leakey** hallan capas de fósiles en el valle del río Omo (Etiopía), desde más de 4 Ma hasta poco más de un millón. Si admitimos la existencia del género Homo en Olduvay, hace casi dos millones de años, cabría preguntarse si

⁴³ Hoy se conoce como *Australopithecus (Paranthropus) boisiei.*

en el lago Rodolfo (donde a partir de 1968 se multiplican los hallazgos de formas robustas y gráciles), podrían convivir con los del género Homo.

A final del verano de 1972, Leakey encuentra el cráneo 1470. Calcula su capacidad craneana en 775 cc y le atribuye una edad de 2.8 Ma, al datar la toba volcánica KBS que está encima en 2.6 Ma. Para Leakey es un Homo que fue contemporáneo de los Australopithecus desde hace 3 Ma.

1.4 Los hallazgos de homínidos entre 1972 y 1997 (25 años de excavación).

Afar (Etiopía) y Laetoli (Olduvai).

Pero todavía no abandonamos Africa y los equipos de investigación. El americano **Johanson**, en el yacimiento de Hadar (región de Afar, Etiopía), descubre en 1973 restos de varios homínidos de capacidad craneana muy reducida. Uno de ellos conserva fragmentos de los huesos que forman la pelvis. Los restos tienen 3.6 Ma. Johanson la interpretó como de una hembra a la que llaman "Lucy". **Johanson, White y Coppens**, en 1978 describieron formalmente una nueva especie: *Australopithecus afarensis*. Pronto se le conoce como "el abuelo de Lucy".

Los fósiles de hominidos más antiguos que se han estudiado han sido localizados a partir de 1992 por el equipo que dirige **Tim White** (Berkeley) en la región del Awash medio (en la península de Afar, Etiopía). Han creado el género *Ardipithecus ramidus*. Son formas muy primitivas de homínidos, con una edad de 4.4 Ma, que habitaban en medio forestal, en la selva húmeda, y se alimentaban de forma similar a como hoy lo hacen los chimpancés. Parece que eran bípedos.⁴⁴

También, muy recientemente (1994), la Dra. **Meave Leakey**, esposa de Richard Leakey, ha encontrado en Turkana fósiles de unos 3.5 Ma. Ha sido definido como *Kenyapithecus platyops* y pudieron vivir en ambiente forestal abierto o en sabana más o menos arbolada. Este podría ser punto de arranque de de los gráciles (*africanus y Homo*). Entre los restos hay una tibia que permite aventurar el carácter bípedo.

⁴⁴ El País, 7 mayo 1997; Muy Especial, otoño 1996, 46-52. El País, 16 marzo 1994.

Los hallazgos no cesan. En julio de 2002 (El País, 11/07/02) saltó a la prensa el hallazgo en Chad (África) de un cráneo cuya edad se estima en 7 Ma (tres millones más antiguo que el que hasta ahora se consideraba más viejo). Lo halló el equipo del paleontólogo francés Muchel Brunet (Univers. de Poitiers). Ha sido descrito como Sahelanthropus tchadensis (Nature, 785998), y se le ha puesto de apodo el nombre de **Toumai**.

Con estos restos hoy se puede completar un modelo de árbol evolutivo de los Homínidos. Los más antiguos son los ya citados, *A.ramidus* y *A.anamensis*. El siguiente paso evolutivo parece estar ocupado por el *Australopithecus afarensis* de Etiopía y Tanzania.

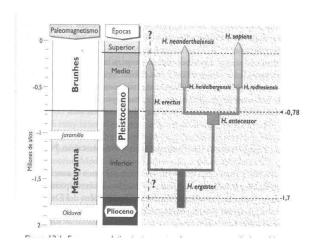
Parece ser que el *Australop.africanus* (3-2 Ma) podría evolucionar hay *Homo rudolfensis* (2.5-2 Ma) antecesor de los *Homo* (*habilis. erectus- sapiens*) Algunos opinan que un nuevo *Homo: H.ergaster*, podría ser el antecesor de *H.erectus* y *H.sapiens*. Estas especies de Homo (algunas nuevas, como *H.rudolfensis, H.ergaster*) habría que situarlas, aunque no hay mucha unanimidad.

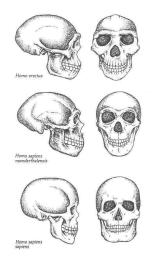
Hace entre tres y 1.5 ma el registro fósil recoge una gran multiplicidad de formas fósiles de Homínidos⁴⁵:

- a) *Paranthropus* (con gran aparato masticador): entre 3 y 1.5 ma. Tres especies importantes: *P.aetiopicus* (Turkana, 2.5 ma). De él descienden *P.boisei* (2 ma) y *P.robustus* (1.8 ma).
- b) *Australopithecus*, con una sola especie, *A.africanus* (3-2 ma, Sudáfrica, sur del continente)
- c) *Homo.* En 1996, Johanson anunció el hallazgo de una mandíbula en Etiopía de 2.3 ma. De aquí se produjo la radiación de especies: *H.rudolfensis*, *H.habilis*, *H.ergaster*. Los primeros "humanos" pudieron ser los *Homo habilis*, descendientes del *A.africanus* (hace 2.5 ma).

Los primeros humanos arribaron a Java hace más de un millón de años (tal vez 1.5 ma), llegaron al Cáucaso hace un millón de años. Tal vez -tal como aparece en La Gran Dolina de Atapuerca - llegaron a Europa occidental ()desde el este o desde el sur?) hace al menos 800 mil años.

⁴⁵ La Dra. Meave Leakey (EL PAIS, 24 mayo de 2000) declara: "El primer homínido seguro tiene 4.1 millones de años".





Algunos datos nuevos⁴⁶ indican que *Homo sapiens* podría tener solo unos 100.000 años. A partir del *A.afarensis* se desarrollan los Australopithecus. La lista de "especies" del género Homo son muchas y discutidas:

Homo sapiens: en todos los continentes, diversas opiniones sobre su antigüedad. (Desde 200.000 o 150.000 años a la actualidad)

Homo neanderthalensis: Europa y expansiones en sentido amplio por Asia. Pleistoceno Superior (Desde hace más de 150.000 años a más de 30.000 años).

Homo rhodesensis: Africa del Sur (y del Este?): todo el Pleistoceno Medio (1 Ma- 100.000 a).

Homo heildelbergensis: Europa. Pleistoceno Medio (al menos la segunda mitad) (600.000 - 200.000 años)

Homo mauritanicus: Africa del Norte; todo el Pleistoceno Medio (600-200.000 años).

Homo pekinensis: Este de Asia. Pleistoceno medio (600-200.000 años). Muchos lo incluyen en *H.erectus*.

Homo soloensis: Indonesia (isla de Java). Pleistoceno Medio y Superior (600-200.000 años).

Homo antecessor: Europa. Pleistoceno inferior, segunda mitad (850.000 años)

Homo ergaster: África. Pleistoceno Inferior, primera mitad (1.8Ma- 1.3 Ma)

Homo erectus: Indonesia. Pleistoceno inferior y medio (1.8Ma - 200.000 años).

Homo habilis: Africa. Plioceno final a Pleistoceno Inferior (2 Ma hasta 1.6 Ma)

Homo rudolfensis: África. Plioceno final a Pleistoceno Inferior (2Ma- 1.5 Ma). (Recientemente se ha propuesto excluir a habilis y rudolfensis del género Homo)

⁴⁶ Wood, B. (1992) Origin and evolution of the genus Homo. *Nature*, 355, 27 february 783-790. Tattersall, I. (2000) Homínidos contemporáneos. *Investigación y Ciencia*, marzo, 14-20; Aguirre, E. (2000) *Evolución humana: debates actuales y vías abiertas*. Madrid, pág.47-48.

Evolución primate, ecología y tectónica de placas

La Tectónica de Placas desde la época terciaria cambió la geografía y el clima:

- 1. En Terciario inferior, Norteamérica, Europa y Asia estaban unidas en Laurasia. Africa, Sudamérica, India, Australia y Antártida formaban parte de Gondwana.
- 2. La separación de estos supercontinentes aisló a los prosimios (Társidos) en Laurasia y a los simios más primitivos en Gondwana.
- 3. La fracturación de Gondwana da lugar al aislamiento de los Platirrinos en Sudamérica.
- 4. Al separarse Eurasia de Norteamérica, y tener a unirse Sudamérica y Africa, se produce la migración de los Catarrinos desde Africa por Eurasia; mientras los Platirrinos (desde Sudamérica) se extienden y pasan por Panamá a Norteamérica.
- 5. La migración de los Catarrinos (Antropomorfos) africanos hacia Eurasia se produjo hace unos 17 Ma, cuando el Tethys quedó dividido.
- 6. Durante el Mioceno medio y superior (hace 17-5 Ma), el clima euroasiático fue de carácter estacional, con inviernos más benignos que los actuales y grandes bosques. Los Antropomorfos se dividen climáticamente en dos grandes grupos: Driomorfos (que se extienden por Europa) y Ramamorfos (por Asia).
- 7. Los primeros Hominidos surgen en Africa oriental hace aproximadamente 4 Ma, gracias al microclima de la gran falla de Africa. Algunos cambios climáticos y geográficos, como la desecación del Mediterráneo hace unos 5.5 Ma, o la formación del casquete boreal hace unos 3 Ma debieron influir en el origen y evolución de los Homínidos (ver los libros de Lewin y Campbell). Las consecuencias de estos cambios climáticos en la evolución humana están por determinar. "Nos ha hecho el clima", escribía lves Coppens.

La humanidad moderna

1. Interpretación evolucionista de los fósiles humanos

En una rápida evaluación de los datos anticipamos que hay un acuerdo general en la interpretación evolucionista de los fósiles humanos. Pero hay hondos desacuerdos en el establecimiento de los linajes evolutivos y

sobre todo en los mecanismos (genéticos, etológicos y ecológicos, biogeográficos, bioquímicos, culturales) que construyeron a la Humanidad.

Los Homínidos

Hemos utilizado más arriba un concepto que puede resultar equivoco para los no iniciados: nos referimos a los <u>Homínidos</u>. Desde las categorías de la zoología se trata de un término corporativo para englobar diversos géneros y especies de Primates que tienen una gran semejanza de forma y por ello relaciones de parentesco.

2. La evolución de Homo en el Cuaternario

Los Homínidos del período Cuaternario son todos del género <u>Homo</u>. El denominado <u>Homo erectus</u> tuvo, como especie, una vida larga (casi dos millones de años) y -tal como citamos más arriba- parece que tuvo amplia dispersión por el mundo (Java, Alemania, Pekín, y sobre todo Africa oriental).

En la actualidad, hay datos muy interesantes sobre las migraciones de hominidos desde África hacia Eurasia. Muchos de estos datos proceden de la República de Georgia, en el Cáucaso. En la localidad de **Dmanisi**, desde 1999, han aparecido cráneos de 1.7 millones de años. En julio de 2002 (EL PAÍS, 5 julio, p.32) se anuncia la aparición de otro nuevo cráneo arcaico y pequeño, que se ha asimilado a *Homo habilis*.

Los humanos de Atapuerca (Burgos)

El equipo de paleontólogos, prehistoriadores y biólogos que han estudiado la sima de la "Gran Dolina" de Atapuerca (Burgos) han recibido el premio Príncipe de Asturias 1997 de Investigación por sus trabajos. En mayo de 1997⁴⁷ anunciaban que en Atapuerca hay restos de 6 individuos de una nueva especie (*Homo antecessor*) del Pleistoceno inferior (unos 800.000 años), los europeos más antiguos, antecesor común del Homo actual y de los Neanderthales. Eran caníbales, altos y fuertes. El polémico "Hombre de Orce" fué incluido al principio en esta especie, aunque actualmente las opiniones están muy divididas.

⁴⁷ El País, 30 de mayo, 32; Córdoba, 30 de mayo 51.

Los humanos de Orce (Granada). Otros indicios en España (Puerto de Sta María)⁴⁸

En los años setenta, en Orce (Granada) se inician las excavaciones de Venta Micena y el hallargo del problemático fragmento de parietal humano atribuido a 1.6 millones de años. Sobre él se han vertido ríos de tinta.

La Eva africana y el origen de la Humanidad moderna

Se entiende la humanidad moderna aquella que tiene menos de **cien mil años**. En los años 1995-1996 se ha suscitado el problema del origen de la humanidad moderna⁴⁹.

El antropólogo italiano **Luca Cavalli-Sforza** comparó la herencia genética de 150 personas procedentes de los cinco continentes sin poder hallar rasgos de evolución multirregional. Y mostró que los africanos son los más antiguos y que hace 100.000 años hubo una gran migración. Allan C.Wilson y los bioquímicos, estudiando el ADN mitocondrial de las mujeres han establecido el árbol genealógico de la humanidad moderna. Según éste, los Hominidos modernos (menos de 100.000 años) proceden de un antecesor común de origen africano hace 200.000 años, que se extendió luego por el resto del mundo en dintintas épocas (hipótesis de la Eva Africana). A América habrían pasado desde Asia hace unos 20.000 años.

Sarish estudia la distancia evolutiva entre humanos y chimpancés estudiando las seroproteínas. Calculó un reloj molecular (suponiendo un ritmo de mutación constante) y concluye que la divergencia entre chimpancés y humanos debió ser hace 5 Ma.

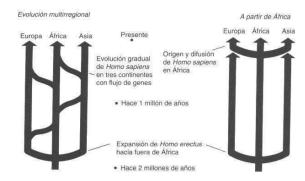
Wilson aplica esta técnica a las genealogías humanas de todo el mundo. Las estudia en el ADN mitocondrial (sólo en hembras) que codifica sólo 37 genes (frente a las 100.000 del ADN nuclear). Calcula el ritmo de mutación del ADNmitocondrial y llega a una única mujer, en una población de África. El color blanco de la piel es un desarrollo tardío en

1992-1993.

 ⁴⁸ Revista de Arqueología. n1 29, 1983. Con los datos que se tenían entonces de El Aculadero (Puerto de Santa María) y Orce (Granada). Comparar estos con los datos de IDEAL de Granada (14 marzo 1997). En IDEAL de Granada de 24 de septiembre de 2001, Josep Gibert, descubridor de Orce, ofrece una síntesis 25 años después de su hallazgo.
 ⁴⁹ Ver los artículos en Investigación y Ciencia y la Memoria del Instituto Fe y Secularidad

Europa, posterior a la colonización de Europa por africanos.

Los **paleontólogos** (como Wolpoff y Thorne) postulan que la especie humana es mulirregional (politípica y polimórfica). Según ésta, los grupos humanos surgieron donde hoy se encuentran a partir de antecesores antiguos. La hipótesis del mestizaje (multirregional), seguida por los paleontólogos, supone que a lo largo de los últimos dos millones de años el *Homo* ha evolucionado en Africa, Asia y Europa pero con frecuentes mestizajes. Al llegar a hace 100.000 años, no hubo una sustitución de la Eva Africana por los antiguos, sino una evolución *multirregional* con mestizajes.



Mundo Científico, Mayo de 1997

La Teoría de la EVA africana no explica cinco cosas:

- 1. Los humanos modernos de Africa han de haber sustituido completamente a todos los grupos.
- 2. Los primeros humanos eran Africanos.
- 3. Los primeros humanos de otras áreas debían tener caracteres africanos.
- 4. Los humanos modernos no se mezclaron ni hibridaron con los que los reemplazaban.
- 5. Habría una discontinuidad anatómica evidente entre los fósiles humanos antes y después de la sustitución.

Se puede decir hoy que el carácter mas distintivo de la *diversidad* humana es el *mestizaje*. Los humanos somos todos *mestizos*, fruto de múltiples y continuos intercambios genéticos.

La evolución humana⁵⁰ ha seguido un patrón distinto al de los demás primates, pues una sola especie ha colonizado numerosos nichos ecológicos, en una amplia área geográfica. Para los partidarios de la *teoría multirregional*, este patrón no implica ni ramificaciones ni divergencias de tipo arborescente. Se basa en corrientes entremezcladas de poblaciones en evolución constante. Es la antítesis a la teoría de la Eva africana de los bioquímicos.

3.12 Teorías y planteamientos sobre el origen y la condición de la diversidad humana: el *racismo*

"Una sola raza: la humana" (campaña de la Junta de Andalucía contra el racismo de 1997). En 2001, la Asociación pro Derechos Humanos de Andalucía (APDH-A) lanzó la campaña con el lema: "Convivir en paz. Vivir sin racismo" encaminada a crear una cultura ciudadana sobre la aceptación de la multiculturalidad y el mestizaje. Cada vez habrá más inmigrantes entre nosotros y es necesario respetar, acoger y convivir. En septiembre de 2001 ha tenido lugar en Durban (Sudáfrica) una Conferencia Internacional sobre el Racismo. Estados Unidos e Israel se fueron de ella. Se condenó el sionismo como racismo actual.

Los estudios del genoma humano muestran que los genes de la humanidad son idénticos en un 98.8 por ciento.

El racismo

u

Se puede decir que las ideologías y los comportamientos racistas son tan antiguos como la humanidad. Todo comportamiento racista tiene detrás una serie de ideas y construcciones con pretensiones científicas que lo juntifican. El racismo es una doctrina filosófica antropológica según la cual existen realmente grupos humanos

⁵⁰ Se aconseja la lectura de: R.CASPARI (1997) Una diversidad fruto de continuos intercambios. *Mundo científico*, 185 (diciembre), 1061-1068.

diferenciados (las **razas**) que sonb biológicamente diferentes y una de ellas es **superior** a las otras.

Estos grupos humanos son muchos y variados Así, los *arios* en Alemania, los *blancos* en USA y Sudáfrica consideran que hay **razas inferiores** que deben estar sojuzgadas. Éstas son una amenaza a la *civilización* y a la *cultura de occidente* y por ello deben ser marginadas, reprimidas y eliminadas.

- 1. Un comportamiento racista es cualquier actitud o acción humana, individual o colectiva, en las que existan elementos de inspiración **racial** que tengan como objeto la discriminación, exclusión o restricción del ejercicio de igualdad de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.
- 2. Un comportamiento más suave es la **xenofobia** (xenos=extranjero), entendida como el rechazo, odio, aversión o incluso la manía hacia todo lo foráneo (que viene "de fuera"), lo extraño (lo que no es de los nuestros), lo que no nos es propio hasta llegar incluso a la no aceptación del forastero o extranjero. La **xenofobia**, por tanto, es una expresión individual o colectiva de un nacionalismo o localismo mal entendido. Es un resto de comportamiento tribal.
- 3. La **intolerancia** (muy frecuente entre nosotros) es una actitud defensiva hacia los que no piensan o no viven como nosotros. Hacia los que no son del propio grupo y por ello se cree que son una amenaza.
- 4. El **fascismo** es una actitud política de rechazo y exclusión hacia personas, culturas o grupos o movimientos sociales populares (como los sindicatos) a los que se hace culpable de una crisis social o económica. En un primer momento, su populismo le hace tener una base social (como ocurrió en Italia y en la España de Franco). En una fase posterior, se convierte en **dictadura** o **régimen dictatorial**. El **nazismo** (de los *nazis* alemanes) es una variante del fascismo que emplea el antisemitismo, el racismo y la xenofobia como armas políticas.

El origen de las ideas racistas

1. El comportamiento racista está muy arraigado, de formas distintas, en todo individuo. La gente <u>aprende</u> a ser racista. Los prejuicios racistas están muy arragiados en las culturas sobre todo en los momentos de escasez o de crisis (en España, con la llegada masiva de los inmigrantes); en septiembre de 2001, renace en USA el racismo por el ataque a las Torres Gemelas de New York).

2. ¿Cuándo y cómo aparecen las ideas **racistas**? Hasta el siglo XVI no surgen las primeras teorías racistas. Sobre todo, tras la expansión de Europa por Asia y América se cuestiona si los americanos y asiáticos pueden ser esclavizados. **Gobineau** (1853) es el iniciador del racismo científico. Los antropólogos alemanes y la raza aria.

El origen de las ideas racistas se suelen encontrar en el siglo XVIII. En 1676, William Petty publica *The Scale of Creatures* (*La Escala de las Criaturas*) en la que establece una clasificación humana basada en razas más y menos civilizadas. El taxonomista alemán Johann Friederich Blumenbach ideó un esquema en cinco razas humanas. En 1795 inventó el término caucasiano para los pueblos de piel clara de Europa y zonas adyacentes de Asia y Africa, debido a la "máxima belleza de los habitantes de aquella pequeña región".

A partir de esta raza occidental edificó una pirámide de sucesivas modificaciones: a los habitantes de Asia, incluyendo China y Japón, los llamó mongoles; a los pueblos de piel oscura de Africa, etíopes; a los nativos del nuevo mundo, americanos y a los polinesios y aborígenes de Australia, Malayos. Todos estos eran degeneraciones de la blanca.

Decía que sus lenguas eran "degeneraciones" de las europeas. Aún así, Blumenbach luchó contra la esclavitud y defendía la igualdad entre todos.

3. En 1859 se crea en París la *Sociedad Antropológica* creada por **Broca** (fundador de la antropología anatómica) que intentan fundamentar biológicamente la *diversidad*.

En el siglo XX se quiso dar un respaldo científico a la desigualdad y a la perpetuación del concepto de raza. Pero los avances de la genética "descalifican el concepto de raza" (EL PAÍS, 13 septiembre 2000). En la actualidad, algunos antropólogos diferencian un total de 31 razas humanas diferentes. La Congreso de la UNESCO (1964) niega el valor biológico de las mismas. Y solo diferencia cuatro grupos geográficos. El polimorfismo, la diversidad es uno de los caracteres más importantes de la humanidad. Pero no son más que adaptaciones a condiciones locales.

"Etnias" y "razas"

La palabra "raza" es una palabra procedente de la zoología y

que tiene un carácter práctico: designa las variedades geográficas de una especie biológica, sea vegetal o animal. Posteriormente se utilizó para las variedades "artificiales" debido al cruce entre las mismas. Así, han aparecido todas las "razas" de perros, caballos, toros, etc. Pero las investigaciones del *Genoma humano* (verano de 2000) han llegado a la conclusión que un 99.9% de los 50.000 genes humanos son estructuralmente iguales en cualquier persona. Incluso, del 0.1% que puede presentar variaciones, sólo el 10% de éstas se relaciona con algún rasgo físico.

Esto no quiere decir que en el genoma humano no haya *polimorfismo*, pero éste no afecta a la arquitectura del gen.

En estos años se ha usado también la palabra "etnia" (la prensa dice: un hombre de etnia gitana...) con significado solo cultural y no biológico. Pero esta palabra según el diccionario de la Real Academia es una "comunidad humana definida por afinidades raciales, ligüísticas, culturales, etc." En la prensa se suele leer: "detenido un hombre de etnia gitana". Esta expresión se suele evitar por las connotaciones excluyentes que tiene.

CONCLUSIONES: LOS DATOS APORTADOS POR LA BIOLOGIA Y LA PALEONTOLOGIA AL PROBLEMA DE LAS RAÍCES DE LA HUMANIDAD

- 1. De acuerdo con las conclusiones de la zoología, los humanos pertenecen a un grupo zoológico (el de los **Primates**); y dentro de ellos, a unos Primates característicos que son los **Homínidos**.
- 2. Las semejanzas morfológicas, genéticas y paleontológicas llevan a afirmar que todos los Primates pertenecen a un mismo grupo con antecesores comunes.
- Los primeros Primates (según los datos fósiles) aparecieron hace 65 millones de años (tras la extinción de los Dinosaurios), al inicio de la era Terciaria, consecuencia de la gran radiación de los Mamíferos.

- 4. El grupo zoológico de los **Hominoideos (o Antropomorfos)**, dentro del que de encuadran los **Homínidos**, tienen un origen africano y los primeros debieron vivir hace 25 millones de años.
- 5. Los primeros **Homínidos** (según los datos paleontológicos) se remontan a unos 5 millones de años y vivieron en África.
- 6. Los primeros del género **Homo** (dentro de los Homínidos) parece ser que surgieron en África hace unos 2,3 millones de años.
- 7. Según los datos fósiles, se distinguen varias especies dentro del género Homo. De ellas las más importantes son Homo habilis (sólo africano, de hace 2 Ma), Homo erectus (de África y Asia, y tal vez Europa, de hace entre 2 Ma y 200.000 años); H. heidelbergensis (desde 800-400.000 años), H.sapiens neanderthalensis (de Europa, entre 400 y 30.000 años), H. sapiens sapiens (desde hace unos 40.000 años hasta hoy, es el único Homo existente).
- 8. Se suele hablar de "Humanidad moderna" la que se extiende desde Etiopía hace unos 500.000-300.000 años con *Homo sapiens* arcaicos.
- 9. No es muy claro el origen de *H. sapiens sapiens*. Hay poca documentación fósil. Se conocen restos fósiles de H. sapiens arcaicos de 120.000-90.000 años de las cuevas Border en Sudáfrica y en Israel.
- **10.** Parece ser que hubo diferentes migraciones de *Homo* desde África y Asia a través de los tiempos geológicos. La última migración pudo ser hace unos 10.000 años (la revolución neolítica).
- **11.** Hace unos 50.000 años los humanos llegan a Australia. Hace 45.000-35.000 se extienden por Europa y Asia.
- **12. Hace** 40.000 años los humanos están en Cataluña y Cantabria. Hace 30.000 años, conquista de Rusia y Siberia. Desde allí, hace unos 27-30.000 años llegan a América (desde Siberia)
- **13.** En Europa (y tal vez Oriente Medio, entre 400 y 30.000 años) vivieron los *H.sapiens neanderthalensis*. Pueden ser subespecies geográficas más robustas. Los últimos desaparecen hace 30.000 años. Los más modernos proceden del sur de España.
- 14. El llamado Hombre de Cro-Magnon es un sapiens europeo de hace unos 25.000 años que tiene interés sólo para los aspectos de prehistoria. Podrían haber llegado de Asia Central.

- **15.** Un problema aún no resuelto es el del origen de la llamado Humanidad Moderna. Hay dos hipótesis (descartado el poligenismo): la de la Eva africana y la del origen multirregional.
- **16.** Los datos genéticos muestran que no existen razas biológicas humanas, sino polimorfismo accidental leve. Por ello, el racismo, como presunta ciencia, no tiene fundamento alguno.

Tema 4. HUMANIZACIÓN: LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Objetivo: ¿cómo los Homínidos llegaron a ser humanos? ¿Existe una continuidad evolutiva entre los primates Homínidos y los llamados humanos? Si se suele decir que la cultura es un atributo exclusivamente humano ¿se puede explicar acudiendo solamente al evolucionismo darwinista?

Se pretende en este tema reflexionar sobre qué es lo propio de los seres *humanos*, si es la *cultura* un atributo exclusivamente *humano* y cómo los Homínidos llegaron a ser culturales.

LECTURAS RECOMENDADAS: para profundizar en este tema, se recomiendan una serie de lecturas a los alumnos. El más interesante es: RUFFIÉ, J. (1982) *De la biología a la cultura.* Mucknik editores, 436 pág. Y también: CHOZA, J. (1990) *La realización del hombre en la cultura.* Rialp. Madrid. PÉREZ TAPIAS, J.A. (1995) *Filosofía y crítica de la cultura.* Reflexión crítico hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre. Trotta, Madrid, 310 páginas.

4.1 La cultura, clave de la sociedad humana

La idea dominante entre los antropólogos es que lo que se denomina como la **cultura** viene a representar la culminación final y como sobreañadida del proceso de evolución biológica que transformó a los *Homínidos* de simple animal en ser humano⁵². Esto hace al hombresegún muchos antropólogos- cualitativamente diferente al puro animal. Pero hay problemas pendientes: ¿hay una *discontinuidad* entre hombres y animales? ¿Es un simple problema de gradualismo?

Las preguntas sobre la cultura como atributo humano:

- 1. La primera pregunta es sobre la misma definición de *cultura*: ¿qué se entiende por *cultura*? Sobre ésto tratamos en las próximas páginas.
- 2. Segunda: ¿es la cultura un atributo exclusivamente *humano*? Algunos antropólogos rechazan la fractura radical entre lo animal (lo biológico) y lo cultural. Hablan de una *protocultura* (Sabater Pi⁵³). Por otra parte, no se puede hablar de "cultura" en singular, sino de "culturas" en plural. En las páginas siguientes nos referimos a ello.
- 3. Esto nos lleva a la cuestión fundamental de las relaciones entre la *naturaleza* y la *cultura*, entre lo *innato* (determinado genéticamente) y lo *adquirido* (lo que se transmite por aprendizaje). ¿Qué es lo *genético* de los humanos y qué cosas pertenecen al terrero de lo aprendido. ¿En qué estamos condicionados o determinados? ¿Cuáles son los límites de la *libertad*? ¿Hasta dónde llega lo que pertenece a la "naturaleza" (lo que no es controlado por el ser humano y que es producto de la evolución) y lo que es propio de lo "cultural" (transmitido dentro del grupo social)?
- 4. Supuesto el hecho de que los seres humanos (desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza) hemos aparecido en la Tierra mediante un proceso evolutivo que hunde sus raíces en los primates (la **hominización**), ¿cómo explicar la **humanización**, el proceso de adquisición de las pautas culturales que suponen la reflexión?)cómo los Homínidos llegaron a ser *humanos*?.

⁵³ J. SABATER PI (1992) *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos, Barcelona.

⁵² Calvo Buezas, T. (1988) Cultura, culturas, subcultura. En: Román Reyes (direct.) *Diccionario de Terminología Científico-Social.* Anthropos, Barcelona.

- 5. Ya vimos en el tema anterior que existe una *continuidad* evolutiva entre los primates Homínidos y los llamados *humanos*. Pero ¿existe una continuidad entre lo *biológico* (lo determinado por los genes y el ambiente) y lo *cultural* (fruto de la socialización)?
- 6. Si se suele decir que la *cultura* es un atributo exclusivamente *humano* ¿se puede explicar acudiendo solamente al evolucionismo darwinista? Es la postura de la sociobiología.
- 7. Desde el punto de vista <u>sociológico</u> (de la sociología de las culturas ¿resalta el hecho de que no hay <u>una cultura</u> sino <u>muchas culturas</u>. Los humanos son <u>multiculturales</u>. ¿Es la solución la <u>integración</u>? Pero ¿es lo mismo <u>integración</u> que <u>asimilación</u>? Volvemos al problema del etnocentrismo y del relativismo cultural.
- 8. Pero ¿cómo hemos llegado a ser humanos? ¿Cuáles han sido los hitos fundamentales del proceso de adqusición de la *cultura*? ¿cómo llegamos a ser *humanos*? ¿Podríamos haber sido de otra manera?

En última instancia, se trata de preguntarnos por nosotros mismos (dicen que el ser humano es el único animal que se pregunta por sí mismo). ¿Quiénes somos ese grupo al que llamamos la humanidad, los humanos, el género humano? Es un grupo enormenente heterogéneo en lenguas, comportamientos, color de la piel, desarrollo, sentido de la vida... ¿Existe, realmente, un sustrato común a todos los humanos? ¿Nos diferenciamos sustantivamente de los animales?

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE "CULTURA"

El concepto de *CULTURA*" es muy complejo. *En 1952, Kluckhohn y Kroeber recopilaron nada menos que 164 definiciones distintas de "cultura"*. Ante semejante dispersión semántica será necesario optar por alguna de ellas.Los filósofos, historiadores, antropólogos y etnólogos contemporáneos amplían en concepto de cultura con perfiles comprensivos de actividades intelectuales y morales -ciencias del espíritu o de la cultura- muy próximas al concepto de *civilización*, según concepto del antropólogo y etnólogo E.B.Tylor (+1917) en contraposición a una diferencia radical con ciencias de la naturaleza [ver *Biblia y Fe*, 37(1987)].

"Cultura" es -según Tylor (1871) "ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad".

El concepto de "cultura" de Tylor es el más difundido. De hecho es el que subyace en el Vaticano II (Gaudium et Spes, n1 53) y en la UNESCO:

"La cultura en su sentido más amplio, puede considerarse hoy como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Engloba no sólo las artes y las letras, sino también los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano y los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. La cultura da al hombre la capacidad de reflexión sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. Por ella es como discernimos los valores y realizamos nuestras opciones. Por ella es como el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, busca incansablemente nuevos significados y crea obras que lo trascienden".

Biología y cultura: un debate abierto

Nos referíamos al principio de este tema a las diversas posturas que intentan explicar las relaciones entre la *biología* y la *cultura*, entre lo innato y natural y lo adquirido y cultural.

Se pueden sistematizar en tres las posturas posibles:

00000000000000	000000000000000000000000000000000000000	000000 000 000 0000000
tiempo>	tiempo>	tiempo>

postura 1: reduccionismo postura 2: dualismo postura 3: emergentismo

Las posturas tipo son:

1. Posturas reduccionistas

Se incluyen aquí todas las posturas que afirman que hay una total continuidad entre lo animal y lo humano, entre lo biológico y lo cultural. Es más: lo cultural está determinado por lo biológico. Se pueden diferenciar dos escuelas de pensamiento:

*El instintivismo etológico: para esta corriente es lo instintivo (explicado de forma darwinista y recogido por Sigmund Freud) lo característico de los seres vivos superiores. Esto explica perfectamente el comportamiento de los mamíferos, de los primates y de los humanos. Aquí encontramos a **Desmond Morris** [El mono desnudo (1962, 1968, españ.), El Zoo humano (1969, 1972 españ)] y a **Konrad Lorenz** [Sobre la agresión: el pretendido mal (1963), El comportamiento animal y humano, Barcelona, 1976].

*El geneticismo sociobiológico: para esta corriente, en los genes de los humanos (que son casi los mismos que los de los primates) están determinados las líneas de comportamiento individual y social. Postulan un reduccionismo geneticista. Aquí encontramos a **O. Wilson** [Sociobiología. La nueva síntesis. Omega, 1980; La Naturaleza humana, México, 1980], **Richard Dawkins** [El gen egoísta, Barcelona, 1985; El relojero ciego 1988; Destejiendo el arco iris, 2001]. Destejiendo el Arco Iris (2000). **Juan L. Arsuaga** (del equipo de Atapuerca): La especie elegida (1998), El collar del Neanderthal (1999), El enigna de la esfinge (2001), Amalur: del átomo a la mente (2002), Atapuerca y la evolucióin humana (2004. Ver las críticas a estos trabajos en RAUL BERZOSA (2005) Una lectura creyente de Atapuerca. La Fe cristiana ante las teorías de la evolución. Desclée.

Posturas antirreduccionistas: tienen en cuenta la *singularidad humana*.

La biología ha dado lugar a una condición humana universal (una sola especie humana: el Homo sapiens). Pero es polimórfica (gran diversidad morfológica) pero monotípica (una sola especie, sin subespecies ni variedades biológicas) [no hay fundamentación para el racismo]. En esto coinciden autores tan diversos como Marx, Freud, Kant y Darwin.

Frente al reduccionismo biologistas postulan que hay una <u>discontinuidad</u> entre lo animal y lo humano, entre lo natural y lo adquirido, entre la biología y la cultura. Pero existen muchas explicaciones diferentes y grados muy distintos de <u>discontinuidad</u>. Coinciden en que existe una **singularidad** humana que lo diferencia no solo cuantitativa sino cualitativamente de los animales.

- a) *DUALISTAS: Una postura es la de los *creacionistas clásicos*, para los cuales la *humanidad* procede directamente de un acto creador extraordinario de Dios. Tanto los que postulan el creacionismo biológico como los que postulan (algunas Teología tradicionales) una intervención singular de Dios que "infunde" el alma. Son posturas *dualistas*. Hay una <u>ruptura</u> entre lo animal y lo humano.
- b) *EMERGENTISTAS: Otra postura es la de los que postulan una discontinuidad pero no ruptura. Hay una inflexión cualitativa. Estos autores [Karl Rahner, Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo..] se apoyan en los modelos *emergentistas* que tienen su fundamento en la <u>Teoría General de los Sistemas</u> de Ludwig von Bertalanffy⁵⁴. En la evolución humana (que se explica de modo "natural") tiene lugar la *emergencia* de novedad que supera lo puramente instintivo, genético y biológico: los comportamientos *culturales*.

Pero para los autores citados arriba (Zubiri, Laín) La <u>naturaleza</u> <u>humana</u> ya no es meramente naturaleza biológica. Es MÁS que biología. en la *condición humana* hay un **plus**: la *condición humana* se caracteriza por la **apertura** y el **inacabamiento** (im-perfección).

- 1. Apertura: su ser más íntimo se abre a otras realidades que no son percibidas por los animales: tales son la cultura, la religión y la ética. Son consecuencia de la *autoconciencia humana*, la capacidad de preguntarse por sí mismo y por la consecuencia de sus actos. La capacidad de ser solidario y responsable de su propia viva.
- **2. Inacabamiento:** implica que el ser-humano no puede ser vivido desde fuera (Erich Fromm) como ocurre con los seres vivos que están *pre-programados* por sus genes. La autoconciencia permite afirmar el yo y trascender lo meramente instintivo. El inacabamiento permite "ser de la praxis" (Gehlen).

⁵⁴ BERTALANFFY, L. von (1963, 1980) *Teoría General de los Sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones.* FEC, México, 311 pág.

4.2 Las primeras huellas de lo humano

Partimos del **inacabamiento** de la condición humana. Y su coherencia evolutivia. Hemos distinguido entre *hominización* (como proceso biológico) y *humanización* (cono proceso cultural). Pero, ¿qué antigüedad tiene lo "humano"? ¿Cuál es el primer hombre? ¿Dónde se inicia la humanidad? ¿Qué rasgo es ya auténticamente "humano"? ¿Hay una frontera natural entre lo humano y lo no humano? ¿Es la cultura un atributo solo humano? ¿Cómo definir las actividades que realizan los animales? ¿Qué nos dice de todo esto la etología y la palentología?

Aguirre, E. (1986) Las primeras huellas de lo humano. En: Crusafont/Aguirre y Meléndez. *La Evolución*, BAC, 617-675. Ayala, F.J. (1980) *Origen y evolución del Hombre*. Alianza Universidad, 238 páginas / Sabater Pi, J. (1992) *El chimpancé y el origen de la cultura*. Anthropos, 142 pág. Desmond Morris (1970) *El Mono Desnudo*. RotaTiva. Adam Kuper (1996) *El Primate elegido*. Crítica, Drakontos, 260 pp./ Pedro Laín Entralgo (1996) *Idea del Hombre*. Círculo de Lectores, 202 páginas/Richard Leakey y Roger Lewin (1997) *La Sexta Extinción*. Tusquets. El Molina y otros edit. (2001) *Avances en evolución y paleontropología*. Cuadernos Interdisciplinares, U.Zaragoza, n1 8, 201 pág.

Los grandes períodos de la evolución sociocultural

- 1. La Evolución sociocultural humana se inicia lentamente desde el momento en que un homínido, aún desconocido, se separa de la línea ancestral que daría lugar al chimpancé y al gorila hace unos cuatro millones de años. Tras el cráneo de Chad de 7 Ma esto se cuestiona. Estamos aún en el período Mioceno. Los homínidos aparecen en la Era Terciaria.
- 2. El registro fósil indica que hace unos cuatro millones de años existía en África un homínido muy evolucionado, clasificado como *Ardipithecus y Australopithecus*. Este antecesor de los seres humanos poseía una pelvis que le permitía andar sobre los dos pies (*bipedestación*). El tamaño del cerebro alcanzaba los 450 cc. No se le suele considerar "humano" en sentido filosófico.

- 3. Más tarde (hace unos 2 Ma) aparecen en el registro arqueológico los primeros instrumentos de piedra (fabricados de sílex y piedra tosca).)Tuvieron intencionalidad al usarlos y al fabricarlos?. Es probable que sus autores sean homínidos con una capacidad de 750 cc. Se les suele llamar *Paranthropus* y están cercanos de los primeros *Homo ergaster*. Es la época preglaciar. La pregunta (sin respuesta) es:)eran ya humanos?
- 4. Hace alrededor de 1.5 Ma aparece el *Homo erectus*. Con una capacidad de 850-1.100 cc, tenía pelvis moderna y andaba erguido. Fabrica unas herramientas a partir de una "matriz" de la que obtienen lascas trabajadas por los dos lados. Es la industria lítica *achelense*. Coincide con el Paleolítico inferior, y las primeras glaciaciones (Günz, Mindel y Riss))Son ya humanos?
- 5. Homo sapiens apareció hace unos 100.000 años en forma de Neanderthal. Es la época del Paleolítico medio, la cuarta glaciación (Würm). Junto a ellos hay industria *musteriense*: lascas líticas obtenidad de nódulos de sílex.

Hace 40.000 años aparece *Homo sapiens sapiens*, menos rubusto que Neanderthal y cerebro algo menor (1.400 cc) Fabrica instrumentos de hueso (agujas, arpones, punzones y estatuillas).

Hace unos 10.000 años los humanos pasaron de cazadores a agricultores.

Los rasgos del comportamiento animal y humano⁵⁵.

Algunos autores coinciden en estos puntos como característicos de la condición humana:

- 1. Autoconciencia y autonomía (libertad)
- 2. Previsión de las consecuencias de los propios actos.
- 3. Construcción autónoma de sistemas de valores y su jerarquía.
- 4. Capacidad de amor, entrega gratuita al otro.
- 5. Capacidad de expresión simbólica
- 6. Capacidad de lenguaje articulado.

Los paleoantropólogos han creado hace muchos años el género

⁵⁵ Aguirre, E. (1986) Las primeras huellas de lo humano. En: Crusafont/Aguirre y Meléndez. La Evolución, BAC, 617-675.

Homo de tipo taxonómico dentro de los Hominidos. Pero ¿es indica que todo Homo es humano? ¿Hay otros no-Homo que son humanos? ¿Se pueden conocer, a partir de la paleontología y la arqueología, los primeros rasgos del comportamiento humano? ¿Cuándo los primates empezaron a ser Hombre (en el sentido filosófico de la palabra)?.

1. Acción de romper y blandir ramos rotos.

Se conocen en Antropomorfos. Suele ser una acción desordenada, sin control ni blsnco fijo, que aparece en estados de irritación o emotividad muy alterada. Ningún autor tiene dificultad en atribuirle esta conducta a los Australopithecos.

2. Rotura de huesos para extracción de la médula.

Es un comportamiento que se ha encontrado asociado a yacimientos de Australopithecos. También se da en Gorilas. No revelan una intencionalidad dirigida sino un adiestramiento por ensayo y error.

3. Lanzamiento de objetos a un blanco preciso.

Este es comportamiento que se observa en Primates y que mejora con la promesa de regalo. El estímulo afina la puntería. Lanzar objetos a un blanco no parece ser un atributo exclusivamente humano.

4. Utilización de piedras, palos, huesos, etc. o "uso de utensilios".

Muchos animales usan herramientas: los pinzones de las Galápagos usaban palos en el pico para hurgar en los hormigueros. Hay monos que meten un palo en el panal de abejas (Jane Goodall, 1963) y los chimpancés de Tanzania (antes Tanganika) usan ramas para capturar termitas. El elefante usa una rama para limpiarse el cuerpo. Podría ser que los *Australopithecos* usasen ya estas herramientas, como una prolongación de sus miembros. Pero, ¿este comportamiento es intencionado? ¿o es puramente aprendido al azar e incluido en sus comportamientos aprendidos y enseñados a los descendientes?

5. Actividad de *utensiliar* propiamente dicha o "fabricación de utensilios" de piedra.

Los prehistoriadores dividen en Paleolítico y Neolítico. Los más antiguos usarían *ad hoc* los instrumentos, y luego los modificarían para

un propósito inmediato (fabricación cultural de instrumentos). La dificultad está en saber diferenciar los objetos usados *ad hoc* (la industria lítica) y los objetos de uso cultural (modificados intencionalmente: lascas, núcleos, puntas de flecha, raspadores, cuchillos, armas...). Ya aparecen en *Homo habilis*, hace 2 Ma.

6. Talla de guijarros o industria de guijarros: mal llamada "cultura de guijarros" (pebble culture).

La talla de guijarros implicaría un uso intencional. Se suele hablar de *Chopping tools* (utensilios de percusión) que no denotan automáticamente una "cultura de guijarros". Se han dado asociados en Olduvay junto a *Homo habilis*. Se ha discutido mucho cuál entre los hominidos fósiles fabricó por vez primera los utensilios. Oakley (1962) no considera que puedan atribuirse a *Australopithecus* o a *H.erectus*. Ya están presentes en Atapuerca (Burgos).

7. Fabricación de útiles: primeras materias orgánicas: madera, hueso, marfil, astas.

Dart presenta una serie de útiles que, según él, habría fabricado el *Australopithecus*. En Torralba hay muchos útiles. Son de la época Achelense, en el paleolítico antiguo (hace unos 300 mil años). Parece que su uso no parece ligado a intencionalidad. Puede ser "simple actividad" y no parece que sea la señal del paso del Rubicón de la humanidad.

8. Utilización racional de fuego: hogares.

El uso del fuego se ha tenido por indicio específico de una mente humana. Teilhard de Chardin lo encuentra en Chu-Ku-Tien con huesos calcinados, hace 200.000 años. Pero es difícil saber si los restos de fuego se deben a una acción intencional o a un incendio fortuito. Hay que diferenciar:

- a) uso del fuego accidental (incendio por rayos..)
- b) conservación del fuego accidental (en forma de brasas..)
- c) uso intencionado del fuego y capacidad para "encender" una fogata.

9. La caza de grandes animales.

Hay animales que cazan en grupo (carnívoros) y Póngidos con caza organizada. Leakey mostró los hábitos cazadores en los ocupantes de Olduvay I. Pero la caza organizada la tienen tambien mucho animales...

10. Conservación de alimentos. Utilización del frío.

Parece que en Torralba (Pleistoceno medio, Achelense, hace unos 300.000 años) se cazaba y luego se conservaba en el hielo la carne para ser consumida en verano. Pero no se sabe si se trata de una mera acumulación de víveres (que lo tienen los insectos). El comportamiento cultural según el cual habría "previsión" instrumental o "propósito" propiamente dicho y que supone una inteligencia parece ser que sólo aparece claro en el Paleolítico superior (hace unos 50 mil años) con Homo sapiens sapiens.

11. Trabajo de cuero. Habitación y vestido.

Se conocen en el paleolítico superior. El uso de cuerdas en el paleolítico medio. En Torralba ya se usa el cuero como vestido hace 300 mil años. Tampoco es claro si había un propósito o simplemente un comportamiento simple.

12. Organización familiar y social. División del trabajo. Territorialidad.

Los antropólogos culturales han estudiado a fondo el problema del origen de la familia y la sociedad. Es común que se ponga "lo social" como barrera entre el comportamiento humano y no humano. Pero ¿qué es lo social? Están en *H. neanderthalensis* y *H. sapiens*.

13. Inteligencia. Reflexión. La capacidad simbólica parece un carácter típicamente humano. ¿Cuándo aparece?¿qué evidencias arquológicas?

14. La libertad.

La capacidad de "elegir" supone la capacidad de tracender y prever las consecuencias de los propios actos. Esto supone una capacidad de abstración y manejo de conceptos abstractos que los primates superiores son incapaces de desarrollar. Los restos fósiles dicen muy poco sobre esta cuestión. No se tienen vestigios de ello. Solo la especie humana hoy tiene autoconciencia.

15. El lenguaje.

Los animales tienen sistemas de relación entre ellos. Son capaces de expresión de situaciones, emociones, etc. En primates lo estudió Darwin (*La Expresión de las Emociones*). Pero eso no es todavía un lenguaje formalizado. El lenguaje está relacionado con el volumen, no del cerebro en absoluto, sino relativo, y en especial con el crecimiento de determinadas áreas de la corteza cerebral.

El lenguaje necesita grandes reservas de córtex para almacenar asociaciones. Los antropólogos dicen que el desarrollo de un lenguaje articulado fue el primer paso significativo del origen de la humanidad. El lenguaje (con su capacidad de simbolización y expresión del pesamiento abstracto) ha sido un factor decisivo de socialización de de construcción social.

El debate sobre el origen del lenguaje humano ha sido la punta de lanza de las investigaciones sobre el origen de la *racionalidad*. El lenguaje articulado es una expresión de un nivel de complejidad cerebral que indica la manipulación de conceptos abstactos, la capacidad intelectiva y la socialización.

Los antropólogos se preguntan: ¿qué elementos mínimos de evolución neurológica y del aparato fonador son necesarios para establecer la posibilidad de la aparición del lenguaje en la cadena de la evolución? ¿Ese lenguaje puede considerarse algo esencialmente diferente de una comunicación instintiva o se trata de una comunicación instintiva más compleia?

El equipo de paleoantropólogos del proyecto Atapuerca están investigando ahora si, a partir de los cráneos encontrados, se puede intuir si poseían ya un aparato fonador suficientemente organizado para articular palabras⁵⁶.

16. Superstición: rito, religión y magia.

Se entiende como *superstición (superstitio)* la "experiencia de orden superior,- místico o misterioso - cualquiera que sea su

⁵⁶ F.DELGADO LEÓN (1992) *Aparición y desarrollo del lenguaje humano* (curso sobre la Raíces de la humanidad). Multicopiado.

fundamento". Por tanto, en un sentido amplio bajo ella caben rito, religión y magia. Algunos han extrapolado a los *Australopithecus*: ¿tenían rituales de enterramiento? ¿Canibalismo ritual?

17. Representaciones figurativas. Arte.

Hay prehistoriadores que ponen la frontera del Hombre en el arte. En este sentido, los más antiguos serían del Paleolítico superior hispano-francés. El arte puro es muy tardío: no se conoce antes del complejo cultural Auriñaciense o Musteriense final (no más de 30 mil años).

Conclusiones

¿Dónde establecer la frontera entre lo humano y lo no humano? ¿Se puede trazar una línea? ¿No será una evolución en mosaico? ¿Se alcanza la *humanización* por varios caminos que se entrecruzan? ¿Hay que resucitar el debate <u>d</u>el monogenismo y poligenismo?

Se puede decir⁵⁷ que el desarrollo de la conciencia reflexiva, de la imaginación y de la conciencia de ser mortal, son los rasgos más singulares del proceso de *humanización*. Pero ¿en qué momento aparecen estos factores? Por los datos arqueológicos, se sabe muy poco.

Tal vez haya que acudir (es lo que se hace hoy) al estudio de los cráneos para intentar saber cuándo se adquirieron caracteres anatómicos que indican la adquisición de un *lenguaje articulado* y por ello la capacidad simbólica. Es lo que se intenta en Atapuerca (Burgos).

Para Aguirre debe tenerse cientamente por Humano:

- a) No solo el español o francés de hace 30.000 años o el autor del primer arte rupestre.
- b) Tambien el oriental de hace 100 mil años, autor de los primeros enterramientos conocidos, con rasgos rituales e indicio de pensamiento de otra vida.
- c) El cazador recolector de Torralba y Ambrona (300 mil años) y el habitante de las cuevas cerca de Pekín (200.000 años).
- d) El autor de la industria chelense, que acampaba en Olduvai (Tanzania) hace entre medio millón y más de un millón de años: usó

-

⁵⁷ J. RUFFIÉ (1982) *De la biología a la cultura*. Muchnik edit.,pág.220 ss

cuevas. *Homo erectus*. Posiblemente, los *Homo habilis* de Olduvai de 1.7 Ma.

e) Aguirre concluye que la humanidad nació en Africa, en víspera de las glaciaciones, en época muy compleja tectónicamente, tal vez hace unos dos millones de años. Se puede concluir, que la *humanización* se inicia con el género *Homo*. Y que esta es transicional. Los *Australopithecus* son homínidos (biológicamente) pero no son humanos aún (filosóficamente).

4.3 El ser humano, animal cultural (y por ello condicionado por el ambiente natural y social)

Decía Ortega y Gasset: "Yo soy yo y mis circunstacias". ¿Somos el producto del ambiente? Somos un eslabón más de la Selección Natural? ¿Escapa el ser humano a las leyes deterministas de la evolución biológica? Dice Masiá (p.87) "yo soy yo *en y desde* mis circunstancias".

Sin querer negar la capacidad de *elegir* de acuerdo con sistemas de valores, hay que reconocer que los humanos **estamos condicionados.** No hablamos de <u>determinismo</u> que es ás fuerte sino de condicionamiento. Los humanos estamos condicionados, nos vivimos en la dialéctica entre la autonomía y la determinación, entre la cultura y la biología, entre lo adquirido y lo innato.

a) el condicionamiento ambiental (condicionamiento físico)

Nuestra información genética suministra una "norma de expresión", no es rígida pero sí canalizadora. Desde el paradigma sistémico de la ecología, somos el producto de unas circunstancias ambientales. La **ecología humana** lo ha puesto de manifiesto.

b) El condicionamiento de la tradición (condicionamiento cultural)

El segundo elemento que condiciona es el cúmulo de valores, modos de ver la vida, sistemas que tejen y moldean desde antes de nacer al ser humano. Somos lo que somos por haber nacido en una determinada cultura, familia, tradición. La época en que vivo, la generación a que pertenezco y la propia trayectoria biográfica afectan mi

existencia y caracterizan mi historicidad⁵⁸.

Las reflexiones de **H.G.Gadamer** (1900-2002) *(Verdad y Método)* y las de **Paul Ricoeur** *(Tiempo y Narración)* nos han enseñado a no separar lo que somos del conjunto de símbolos, lenguajes y narratividad que nos rodea.

c) El condicionante semiótico: el lenguaje como estructurador de la conciencia de grupo

El ser humano està condicionado por el lenguaje materno. Es el que estructura las redes de interacción humana, el que hace que seamos lo que somos. El lenguaje es una forma simbólica de integración y estructuración social, de pertenencia a algo o a alguien. Mediante el lenguaje realizamos nuestro encuentro con el mundo.

d) El mundo habitable: el condicionamiento espacial

Al ser corpóreos, necesitamos espacio y tiempo. Pero no como entidades metafísicas sino como realidades corpóreas. El cuerpo es nuestra manera humana de habitar el mundo⁵⁹. Dentro de la filosofía es de particular relevancia la fenomenología de la percepción de **Merleau-Ponty** o la del tiempo en **Husserl** y **Heidegger**, que se remontan a intuiciones de **Agustín de Hipona**.

e) El mundo recordado y proyectado: el condicionamiento temporal

Percibimos nuestra corporalidad como histórica: no la vivimos toda a la vez, sino como contruida a partir de experiencias que se extienden a lo largo del tiempo. No es un tiempo NewtoniaNo sino un tiempo como construcción social. De la temporalidad esencial de la vida humana se han ocupado **Dilthey** (filosofía de la historia), **Bergson** (*durée*), **Heidegger** (*Ser y Tiempo*: la vida como proyecto, el ser para la muerte), **Ortega y Gasset** (la vida como biografía), **Husserl** (la vida como percepción del pasado inmediato y tensión hacia el futuro inmediato).

Ver los interesantes planteamientos de los antropólogos positivos: Marvin Harris (1993)
 Nuestra especie, Caníbales y Reyes,...) y Adam Keup (1995) El primate elegido. Crítica.
 Julián Marías (1987) Antropología filosófica. Alianza. X.Zubiri (1996) Espacio, tiempo, materia. Aliaza Editorial, 709 pág.

f) El mundo simbólico: condicionamiento cultural

Decía **Ernest Cassirer** que la antropología filosófica es la hermenéutica de la capacidad simbólica humana (*Essay on Man*, 1914, también traducida como *Antropología filosófica*). El hombre no puede vivir sin expresar su vida. Hay una tensión entre estabilización y evolución, tradición e innovación, fuerzas reproductivas y fuerzas creativas. La cultura humana es un proceso de progresiva autoliberación.

Hay siempre una dialéctica entre **circunstancias** e **identidad personal**. Esta tensión se desdobla en cuatro tensiones bipolares:

Tensión naturaleza- cultura	¿Qué prevalece en el ser humano, lo biológico heredado, innato, o lo cultural, adquirido, contingente?	
Tensión cultura- persona	Somos lo que somos, como persona individual, dentro de una placenta cultural donde hemos nacido y crecido. ¿Cómo vivimos el impacto de otras culturas? ¿Hay algo realmente mío?	
Tensión identidad- alteridad	¿Cómo se resuelve el conflicto entre mi propia identidad y la de los otros que nos cuestionan? ¿Qué prevalece, lo de la cultura de masas o hay algo realmente mío que forma parte de mi individualidad?	
Tensión condicionamiento - libertad	Se puede decir que hay una única tensión: la que se da entre el condicionamiento circunstancial y el esfuerzo por superarlo, mediante la libertad dialogal y condicionada.	

La circunstancialidad de la vida humana nos lleva al tema central de la antropología filosófica: la *libertad*. El ser humano está (se vive) muy condicionado por el mundo circundante, y al mismo tiempo intenta superar ese condicionamiento. Pero de un modo dialogal y siempre en tensión creativa y crítica.

4.4 Origen de la ética y de la religión

Ahora bien: ¿cuándo se considera que el hombre consiguó evolutivamente la capacidad cultural?¿Qué datos paleontológicos, antropológicos, arqueológicos tenemos? En los tiempos de Darwin surgió un grupo activo que extrapoló las ideas darwinistas al comportamiento y evolución de los sistemas sociales. El darwinismo social pretendió justificar los códigos morales mediante la Selección Natural darwiniana.

Raices evolutivas de la ética

El comportamiento ético (la capacidad de organización autónoma de unos valores y elección de códigos de conducta) es un atributo humano universal. En todas las culturas, los hombres adultos forman juicios de valor moral. ¿De dónde surge la capacidad ética? ¿Está determinada por la constitución genética? ¿Es un producto de la evolución no ligada a los genes sino a los modelos culturales?

La Hipótesis clásica de los antropólogos positivos es:

- el fundamento de la ética está en la condición humana (es decir, es constitutiva de la especie humana)
- 2-los valores y los comportamientos éticos parecen seguir un camino paralelo al de la evolución biológica
- 3-y han aparecido muy recientemente en la evolución, por supuesto con posterioridad a la separación del linaje de los Homínidos del de los demás antropomorfos.

Ética y capacidad ética:

La diversidad de opiniones se debe a la confusión de dos problemas diferentes que trataremos de forma separada:

- 1. ¿Está la capacidad ética determinada por la naturaleza biológica?
- 2. ¿Están las normas éticas (códigos morales) determinados por la naturalea biológica?
- 3. ¿Cuál es el origen de los compostamientos religiosos, muy ligados a los preceptos morales?

1. La capacidad ética

¿Cuándo y cómo surge la capacidad ética? ¿por qué se ha desarrollado en el hombre y no en otros animales? Los evolucionistas no han llegado siempre a la misma conclusión: **Thomas H. Huxley** opinaba en 1893 que el sentido ético es cultural y surge por imitación y deseo de aprobación, y evitar así ser rechazado por los demás. No está en los genes. Sin embargo su nieto, **Julian S. Huxley**, niega en 1953 que haya oposición entre evolución y ética. Es ético lo que coopera al progreso de la humanidad. Para **Dobzhanski y Simpson**, así como para **F.J.Ayala** (Teoría Sintética de la Evolución), la capacidad ética (previsión de las consecuencias de los actos, la emisión de juicios de valor y la capacidad de elegir) está basada en la condición humana, pero no coopera al progreso evolutivo.

2. <u>Los códigos morales</u> Un segundo problema es el que se puede denominar de los códigos morales, y se podría formular de esta manera: La Naturaleza Humana ¿determina cuáles son los preceptos morales o códigos éticos que todos los hombres deben seguir? Formulado de otra manera: las normas éticas aceptadas por los seres humanos ¿están dictadas por su naturaleza biológica como valores que han sido seleccionados naturalmente por cuanto favorecen el progreso evolutivo?

Ayala (que es creyente) niega que los preceptos morales estén producidos por la religión. Intenta una justificación filosófica de la ética, como Kant: la moral hunde sus raíces en la racionalidad humana y no en la eficacia biológica.

4.5 El Homo sapiens ¿culminación de la evolución?

Problema: ¿es el *Homo sapiens* la culminación de la Evolución? Con la humanidad, ¿está ya terminada la Evolución?

¿Toda la evolución iba hacia él como culmen y final?

¿Tiene fundamento el principio antrópico?

⁶⁰ F.J.Ayala (1980) *Origen y Evolución del hombre*. Alianza Editorial, sobre todo, pp.169-190.

Tres problemas a debatir

- a) ¿dónde se sitúa a la especie humana dentro de la **escala** de la naturaleza y en concreto de los seres vivientes? ¿Cuál es **el lugar** del ser humano en la naturaleza? ¿Está el ser humano en el pináculo de la evolución? ¿Está más allá de la evolución?
- b) la especie humana ¿es una consecuencia necesaria e **inevitable** del proceso evolutivo? Si la historia del mundo volviera a empezar ¿volvería a aparecer el Homo sapiens? ¿Somos necesarios o una consecuencia de azar?
- c) La naturaleza ¿se ha hecho progresivamente más compleja con el tiempo? ¿hay una flecha de **progreso**, de avance, en las operaciones de la selección natural?¿Hay un diseño previo que va hacia la humanidad?
- a) El lugar de lo humano en la naturaleza . Aristóteles defendía un kosmos ordenado y jerárquico. El hombre estaba dentro de ese kosmos. Hasta el siglo XVIII y principio del XIX los naturalistas creían en la Gran Cadena del Ser. La naturaleza estaba ordenada. "Natura non facit saltus" (Leibniz). Esto revela el gran orden de la creación. Otra cosa es si ese orden se debe a un "ordenador" externo o a la propia dinámica de la naturaleza que, per se, está ordenada.

El universo de **Newton** está perfectamente ajustado por el Creador. En ese continuum ordenado no había huecos. Pero, de hecho, los hay (faltan intermedios entre pieda y árbol, o entre vegetal y animal). **Linneo**, entre 1736 y 1758, sentó las bases de la clasificación zoológica (*Systema Naturae*) y postuló la existencia de intermedios entre hombres y monos: el *Homo troglodytes*.

Con la aparición de las ideas de **Darwin** (que implican la ruptura del orden estático natural) la fuente del orden del mundo se entiende de modo diferente. Más que fruto de la creación, es la consecuencia de la "descendencia con modificación". Todos tienen raíces comunes y por ellos están emparentados en una cadena continua de descendencia (y no solo de parentesco o semejanza en perfección).

Para los naturalistas, aunque el ser humano emparenta con los animales biológicamente, sin embargo se le considera el <u>producto definitivo</u> de la evolución, separado en muchos sentidos de la naturaleza salvaje. Para **Alfred Russell Wallace** la creación trabaja millones de años hasta culminar su perfección en el hombre.

Para Pierre Teilhard de Chardin (1888-1955) los humanos son la punta de flecha del proceso interno de la evolución. Los antropólogos de la época veían el progreso humano como un camino glorioso hacia el dominio de la tierra, del mar y del aire hasta llegar a la civilización, como estadio más perfecto. En la literatura de la época hay textos que revelan un "racismo" flagrante: "La raza más primitiva es la australiana"..."a la que sigue la negroide"..." de la rama del gorila y chimpancé". "Luego se separa de esta rama y la piel se hace más blanca"... "hasta llegar a la nórdica". Se suponía que desde los salvajes a los blancos de occidente hay una línea de evolución.

b) El hombre, como final necesario
1959 en el Fenómeno humano: "Por el contrario, la vida culmina físicamente en el hombre, del mismo modo que la energía culmina en la vida". Siguiendo las ideas de Bergson y de los franceses, Teilhard cree (como científico, cristiano y místico) en un flujo vital que va perfeccionándose y que culmina en el Hombre. Inevitablemente, el hombre está al final del proceso evolutivo: iba dirigido hacia él. Hay un vector de progreso que lleva al hombre. Otros le han llamado la ley de cerebralización o ley de complejidad-consciencia (Miquel Crusafont). Para S.J. Gould (1942-2002) todo es contingente (regido por el azar) y no hay finalismo biológico.

c) El hombre, flecha del progreso de la evolución

¿Progresa la evolución hacia algún punto? ¿Hay una ley evolutiva del progreso o es simplemente una interpretación hecha desde los vencedores? La gente identifica "evolución" con "progreso". Hay toda una ideología del concepto de progreso. ¿Qué relación existe entre la Selección Natural y el progreso? ¿Qué se quiere decir con la expresión "más evolucionado", "más complejo", "más progresista"? ¿Es que hay una meta de perfección absoluta hacia la que tendemos?)Somos atraídos hacia algún lugar o situación?

Hay tres problemas (Leakey y Lewin, 1997, p.102 ss): de percepción, filosófico y práctico.

- a) Nos <u>percibimos</u> como los más perfectos y avanzados. Eso es subjetivo.
 - b) Desde el punto de vista <u>filosófico</u>: varias cuestiones:
 - 1) ¿Es científico hablar de algo "innato" en el hombre? ¿Se

puede afirmar el innatismo, el determinismo biológico? ¿Están los seres vivos "determinados" por sus genes?

- 2) ¿Tiene sentido hablar de un **impulso innato** hacia la complejidad en los seres vivos?
- 3) ¿Se pueden relacionar linealmente complejidad con progreso? El aumento de complejidad, significa mayor progreso?
- 4) ¿Es el **progreso** una ley biológica de la evolución? "La negación tácita de la progresión innata es el rasgo más característico para diferenciar la teoría darwiniana de la Selección Natural de otras teorías evolutivas decimonónicas" (S.J. Gould). "Después de largas reflexiones, no puedo desprenderme de la convicción de que no existe ninguna tendencia innata hacia la evolución progresiva" (Darwin a Hyatt, 1872).
- 5) ¿Es la especie humana la cima de la complejidad, y por ello del progreso de la evolución?
- 6) En la especie humana, ¿cómo y cuándo se puede hablar de "progreso"? ¿Con qué criterios se mide? Es como la medida del desarrollo y subdesarrollo. ¿Es el dinero o la "civilización occidental el único criterio?
- 7) ¿Por qué se habla del derecho de la vida humana por encima de la vida de los animales? ¿Con qué derecho nos apropiamos de la creación? ¿Tiene eso justificación filosófica o es sólo cultural judeocristiano?
- 8) ¿Es la civilización occidental o la civilización cristiana la punta de lanza de la evolución?
- c) El <u>problema práctico</u> es: ¿con qué parámetros hay que determinar el nivel de complejidad? ¿No es una magnitud antropomórfica? ¿Hay una medida objetiva de la complejidad de un sistema?

Tema 5: PANORÁMICA DE LAS FILOSOFÍAS SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

Objetivo: pretende presentar una información muy resumida de las diversas posturas sobre lo que hemos llamado las filosofías del hombre, necesarias para entender el cambio que supone la moderna Antropología filosófica.

Para este tema es de interés la consulta y la lectura de: Martin Buber (1942, y múltiples ediciones) *)Qué es el hombre?* BFCE, México, 151 pág. Jacinto Choza (1985) *Antropologías positivas y antropología filosófica.* Cenlit, Tafalla, sobre todo, páginas **12-83.** Roger Trigg (2001) *Concepciones de la naturaleza humana. Una introdución histórica.* Alianza, Filosofía, 296 pág. L . Stevenson y D. L. Haberman (2001) *Diez teorías sobre la naturaleza humana.* Cátedra, Teorema, 297 pág.

El paradigma actual de la Antropología filosófica se establece a partir de *El lugar del hombre en el cosmos* de Max Scheler (1928). Pero desde los inicios de la filosofía ha habido un interés por la reflexión sobre el ser-humano. Es la *filosofía del hombre*. Será de interés repasar las concepciones principales sobre el ser-humano a lo largo de la historia.

La antropología positiva se constituye en el siglo XIX con una pretensión de totalidad. Es la época del positivismo. Para **Kluckhohn** "la antropología estudia la biología, la historia, el lenguaje y la filosofía de los pueblos primitivos", es decir, el hombre total. Desde el punto de vista

histórico, la *antropología filosófica* moderna aparece en el siglo XX como análisis transcendental de las condiciones de posibilidad de la cultura como producto humano y de la filosofía como ejercicio del pensamiento humano. Lo que históricamente ha habido es *filosofía del hombre* o *filosofía de la condición humana*.

5.1 Los orígenes de la filosofía sobre la condición humana

Según Jacinto Choza⁶¹, la filosofía comienza, históricamente, en el momento en que **Tales de Mileto** descubre el plano trascendental, en el siglo VI aC. La búsqueda del *arjé* (los orígenes, los fundamentos de todo). El *agua* de Tales de Mileto tiene ya características del ser trascendental, y que fundamental originariamente la totalidad de lo real. El *arjé* da razón de la naturaleza (*Physis*) de las cosas. Es el paso de la explicación mítica a la explicacion científico-natural.

Pero ¿y la pregunta filosófica sobre lo humano? A partir del año 500 aC se empieza a elaborar una ciencia sobre el hombre basada en la noción de *physis* de los presocráticos, a la que dan el nombre de *physiología*. Es el inicio de la medicina científica y técnica que desplaza a la mágico-empírica.

El paso del "naturalismo" al "humanismo". Viene dado por Protágoras y los sofistas. Las crisis sociopolíticas del siglo V hacen cuestionar la armonía entre <u>orden cósmico</u> y <u>orden social</u>. El orden social no se acomoda a las *leyes del cosmos* (del orden). Aparece la posibilidad del desorden, del caos, la agudización de la libertad del hombre, de su poder soberano y de su soledad.

En el pensamiento de **Sócrates** está la ruptura del isomorfismo sociedad-cosmos. La dinámica del hombre y la sociedad humana deja de estar garantizada por el "orden" del universo regido por leyes. Hay un aspecto positivo: el hombre es dueño de su vida y su destino, y por ello, "ser hombre" es un proceso cuyo fín no está determinado. Pero hay un aspecto negativo: precisamente por ser libre, el hombre puede hacer el mal "contra la naturaleza". El llamado giro socrático es, según Buber, que "lo humano se comprende desde el mundo, pero el mundo no se comprende desde lo humano".

⁶¹ J. CHOZA (1985) *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Cenlit edic, Tafalla.

Platón se encarga de exponer el sentido de la filosofía de la vida humana. Para el pensamiento platónico existe un "ideal" de lo humano que se refleja en los humanos concretos. La antropología platónica es dualista, y sobre todo, una investigación acerca del alma (psijé), de su objeto (télos), de su destino (el bien, la verdad y la belleza), la dinámica para llegar a ellos (el eros). En Platón, el hombre es fundamentalmente, alma. Y el alma es actividad filosófica, amor a la sabiduría, deseo de llegar a la contemplación de las ideas.

Aristóteles, discípulo de Platón, va a lograr la mejor síntesis de su época entre la filosofía de la *physis* (heredada de los presocráticos) y la filosofía de la *psijé* (alma) y el *eidos* (la idea, la esencia) tal como vienen de la elaboración socrático-platónica.

Son tres los tratados aristotélicos en los que más ampliamente se elaboran sus ideas sobre lo humano: en el *Tratado del Alma* (tratado sobre la physis humana universal, compartida por todos), en el *Organon* (describe la teoría del Logos humano), en la *Retórica* (expresa la teoría de los sentimientos humanos).

Aristóteles desarrolla su idea sobre lo humano a partir del esquema hilemórfico. El factor mediador será la noción de morphé (forma). La morphé es un eidos (idea, esencia) caracterizado como energeia (actividad), que constituye intrínsecamente todas las realidades naturales (physei onta) al unirse con una materia capaz de recibirla (hylé).

Diferencia tres niveles de existencia de los vivientes: el nivel más bajo (*Zoé*= vida) es el de la **reproducción** (propia de las plantas, animales y humanos).

En un nivel más elevado está la *psijé*, propia de los animales y que se expresa en la **sensación** (*sensare*: capacidad para tener sensaciones, percepciones, reacciones...).

En el nivel más alto, incluyéndolas a todas, está el *nous* (*alma racional*) propia solo de los **humanos** y que se expresa en la **razón.**

Unidad y universalidad de la "humanitas". Agustín de Hipona y el problema del mal.

El cristianismo no es un sistema sociocultural más, sino una religión que impregna todos los sistemas socioculturales. El cristianismo tiene una concepción del mundo, del hombre y de Dios y de las

relaciones entre los tres. Y que lleva consigo una concepción de la historia profana (leída como historia de salvación).

Pero hasta finales del siglo IV y principio del siglo V no hay una reflexión filosófica sobre la condición humana. Se intenta armonizar dos tradiciones:

- a) la <u>conciencia de la universalidad</u> (la historia universal, la unidad de la raza humana, la condición humana, la humanidad como carácter de todos los seres humanos, que irá desarrollándose poco a poco).
- b) como elemento inherente a la condición humana, <u>el problema</u> <u>del mal</u> en el mundo como consecuencia del pecado, como algo no resuelto:)cómo un Dios- amor puede permitir el mal en el mundo?. San Agustín es el primero que plantea en primera persona:)quién soy yo?⁶². Agustín está en la encrucijada de culturas: norteafricana (Túnez, Argelia, Libia) y latina (Roma, Milán).

La tarea de **Agustín de Hipona** es la reconstrucción de un universo cósmico-espiritual en el que también se incorpora la condición humana. 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*. Esto aparece en *La ciudad de Dios*.

Esta visión de la historia desde esta lucha entre las dos ciudades la toma del *maniqueísmo* y del *gnosticismo* que tanto influyen en Agustín. Y por su medio, en el mundo medieval.

Con Agustín, lo humano ya no es percibido como una cosa más en el mundo. Sino desde su concepción <u>dualista</u> del ser-humano (*cuerpo y alma*), atravesado interiormente por la lucha del bien y del mal. El hombre se experimenta escindido: pecador pero redimido y salvado por la gracia de Dios. Esto es lo que le hace preguntarse por su propia condición.

Los puntos de referencia de que dispone el hombre en la síntesis agustiniana son cinco: *Dios creador, *la nada, *la tierra (el mundo), *el cielo y *el infierno.

⁶² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. BAC, Libro X, cap. 8 y 17.

La antropología filosófica de la época medieval

La época medieval está impregnada de romanidad y cristianismo. La cultura se contiene en una lengua común (el latín) y tiene como fundamento una religión común (el cristianismo). En el pensamiento filosófico y antropológico se destacan dos líneas fundamentales: la **platónico- agustiniana** (que es la de mayor fuerza en ámbitos cristianos) y la **aristotélica** (que domina en el mundo judío y musulmán). Esta visión la dramatiza **Dante** en *La Divina Comedia*.

La gran síntesis filosófica y antropológica se sitúa en el siglo XIII, y es llevada por **Tomás de Aquino**. Sto Tomás integra la antropología agustiniana con la aristotélica volviendo nuevamente a la tesis del *hombre como unidad substancial*. Para Tomás, el hombre no se vive como problema. Todo encaja perfectamente en el esquema aristotélico.

Se resaltan dos dimensiones humanas: por un lado, la *trascendencia del hombre* (de ahí la Metafísica y la Teología); y por otro, la conciencia de la *humanidad herida* por el pecado y rehabilitada por la muerte y resurrección de Cristo.

La época de la Revolución científica: el Renacimiento

En la época de las Guerras de Religión y de la Restauración (época Barroca) (entre 1450 y 1690) tiene lugar la gran eclosión de la filosofía cuyos detonadores serán **Descartes** (1596-1650), **Francis Bacon** (1561-1626) y **Galieo Galilei**. Hay en ellos un afán de sistema y una preocupación por el método. Organizar y sistematizar lo real y buscar en las ciencias experimentales (sobre todo en la matemática) el lenguaje adecuado para conocer y describir la realidad. Hay reposiciones de todas las antropologías anteriores, desde la platónica y neoplatónica (**Marsilio Ficino y Nicolás de Cusa**), pasando por antropologías aristotélicas que niegan la inmortalidad del alma (**Pompanazzi**), hasta concepciones panteístas (**Giordano Bruno**), escépticas (**Montaigne**) o puramente pragmáticas (**Nicolás Maguiavelo**).

Hay en ellos un naturalismo y un individualismo que destaca por encima de su cristianismo. No hay una sola antropología, sino muchas. Pero lo único común es la actitud emacipadora e individualista.

El Renacimiento abre un "espacio epistémico antropológico" como indica Javier San Martín⁶³, consistente en una nueva actitud del hombre frente a sí mismo. Una nueva manera de autocomprensión y por tanto, de filosofar sobre uno mismo. Una nueva *filosofía del hombre*. Se pasa de estudiar al hombre desde Dios o el mundo, a entenderse desde sí mismo. Se pasa del *teocentrismo* al *antropocentrismo*.

- 1) Hay una <u>desacralización de lo humano</u>. Lo humano aparece como una *realidad* (un hecho) y como un *desideratum* (un valor). Esto define una actitud antropológica para el nacimiento de la antropología. En el Renacimiento se descubre al Otro en cuanto Otro, la dignidad y excelencia del ser humano (sin referencias religiosas). El Otro vale por sí mismo.
- 2) La novedad del Renacimiento, en lo que al estudio de la condición humana se refiere, es que éste empieza a tomar en cuenta al *individuo* y su *dignidad*⁶⁴. El Renacimiento seculariza las pretensiones *humanistas* (el hombre como creatura) de la Edad Media. Hace que la *dignidad humana* ya no sea tanto un reflejo de la gracia divina cuanto algo propio de la naturaleza humana. De alguna manera, la *dignidad* humana es vista como algo *intrínseco* (naturaleza), frente a la visión *extrínseca* (gracia) de la época medieval.

Las razones de un cambio epistémico en el Renacimiento

Este cambio tiene una serie de causas históricas, sociales, culturales y religiosas que es necesario tener en cuenta:

a) <u>Los descubrimientos geográficos y el impacto de la conquista</u> <u>de America</u>:

El descubrimiento de América supuso la aparición de "otras razas humanas" (se preguntan si son "humanos", si tienen alma, si Cristo murió por ellos...). Aunque los teólogos llegan a la conclusión de que son personas humanas y por ello sujetos a la redención de Jesucristo, resulta

⁶³ J. SAN MARTÍN (1986) *La antropología*. Montesinos, Barcelona.

⁶⁴ Hoy parece claro que el tema renacentista de la dignidad del hombre es una continuación de las reflexiones medievales: ver F. RICO (1972) El pequeño mundo del hombre. Castalia, especialmente pág. 128-151. L.DE SEBASTIÁN (2000) De la esclavitud a los derechos humanos. La formación del pensamiento solidario. Ariel, Barcelona,187 pág. (sobre todo, pág.81-100) También: T. MELENDO (1999) Las dimensiones de la persona. Bibl.Palabra, 174 pág. M. MORENO VILLA (1995) El hombre como persona. Caparrós edit., 238 pág(sobre todo, pág.161-236.

difícil aceptar que son iguales en dignidad y derechos, tan débiles, atrasados y "bárbaros" como son.

Los conquistadores españoles y portugueses (y luego los ingleses, franceses y holandeses) suponen su inferioridad intrínseca y consideran que tienen todos los derechos sobre ellos (vejaciones. esclavitudes, exterminio, despojo de sus territorios, servidumbre...)

En 1537, el Papa Paulo III en su bula Sublimis Deus, declara solemnemente la condición humana de los indios. Igualmente, Francisco de Vitoria (en su *Relectio de indiis*) reconocerá a los indios los derechos fundamentales inherentes a la persona humana.

Importante fue también la lucha del dominico Fray Bartolomé de las Casas en defensa de los indios y las condenas de las vejaciones a que eran sometidos⁶⁵.

El jesuita José de Acosta (1540-1600) defiende la dignidad de los indios y trabajó por su evangelización. Fruto de ello son sus obras De procuranda Indorum Salute (1588) y la Historia Natural y Moral de las . Indias (1590)⁶⁶.

El efecto más notorio del descubrimiento de América, en el ámbito antropológico, fue la ampliación del horizonte de lo humano, con la entrada en el horizonte de comprensión de lo antropológico de otras culturas y formas de ser "humano" que desbordaba la autocomprensión eurocéntrica de lo humano.

Pero hasta llegar a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948) la lucha fue muy dura. Durante siglos se perpetuó la convicción de la desigualdad estructural (cuando no teológica) de los humanos. Frente al hombre civilizado (blanco, varón, europeo, y rico) se sitúa el salvaje (en un estadio menos avanzado, medio humano) y el bárbaro (el que ha degenerado hacia la bestialidad).

Esta clasificación tiene un sentido "moral": los salvajes y los bárbaros son crueles, pecadores, borrachos, lascivos en comparación con los cultivados europeos.

Pero este enfoque moral se irá perdiendo progresivamente, debido al giro cientifista que da **Descartes**. El hombre es para

⁶⁵ Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) fue un ardiente defensor de los derechos de los Indios. En su defensa, atravesó 14 veces el Atlántico. Una de sus más famosas obras es: Brevísima relación de la destrucción de las Indias (1552).

⁶⁶ Un estudio a fondo sobre esta problemática: Q. ALDEA (1993) El indio peruano y a defensa de sus derechos. CSIC, Madrid, 652 pág.

Descartes, por un lado, res cogitans,y por otro, una res extensa, constituida por los mismos elementos mecánicos de las cosas materiales, y sometido a las leyes de las ciencias de la naturaleza. Desaparece entonces la mediación moral y el concepto de dignidad humana. De este modo, la preocupación filosófico-moral desaparece de la Antropología y el estudio del hombre se convierte en mera aplicación de leyes científicas.

b) <u>Las ciencias positivas y el estudio de lo humano:</u> el <u>desarrollo</u> de la medicina.

Otro de los elementos que determinan la nueva orientación antropológica es el influjo de las ciencias positivas y, sobre todo, de la medicina. Muchos de los estudios antropológicos de esta época fueron hechos por humanistas y médicos españoles: Juan Luis Vives, Gómez Pereira⁶⁷, Huarte de San Juan, Francisco Valles, Andrés Laguna, y otros.

Un acontecimiento muy importante fue la publicación de la obra de **Vesalio**, *De corporis humani fabrica libri septem*⁶⁸ (1543, año del *De Revolutionibus* de Copérnico), inaugurando "el estudio científico del *cuerpo*". Los médicos se atreven también a encontrar un estudio científico del *alma*. Así nace la Antropología como ciencia. Es en esta época cuando se usa por vez primera la palabra *Antropología* (aunque en contexto teológico)⁶⁹

La cima de este modo de pensar la condición humana, sin referencia a la condición moral y a la trascendencia, está en Descartes y también, en parte, en Kant. Con el tiempo se irá separando del estudio antropológico el estudio de los *hechos* respecto al mundo de los *valores*. Así, se separa la antropología *científica o positiva* de la antropología *filosófica*.

_

⁶⁷ La figura de Gómez Pereyra y su *Antoniana Margarita* está siendo estudiada por Jaime Gómez (colombiano en USA) y T. GONZÁLEZ VILA (1974) *La antropología de Gómez Pereira*. Tesis Doctoral Univers. Complutense. Para algunos, su mecanicismo es anterior a Descartes. Se discute si influyó sobre José de Acosta (ambos eran de Medina del Campo) ⁶⁸ Ver: P. LAÍN ENTRALGO (1978) *Historia de la medicina*. Salvat, pág.261-271. R. TATON edit. (1988) *Historia General de las Ciencias*. Orbis, 4, 154-ss

⁶⁹ El primero que usa esta palabra es el protestante Otto Casmann, para designar la "doctrina humanae naturae" en 1594-95. Aunque ya Aristóteles usa el adjetivo *antropólogo* para designar a los estudiosos del hombre.

5.2 La filosofía sobre lo humano en la época ilustrada

Hacia la pérdida del carácter moral en el espacio epistémico antropológico. Los siglos XVII y XVIII. Poco a poco desaparece el carácter filosófico y moral que alentaba el espacio epistémico antropológico. Poco a poco, la antropología se irá constituyendo como disciplina al margen de todo planteamiento filosófico e incluso moral. Con la filosofía de esta época aparecen dos grandes intuiciones:

- a) el hombre es el gran sistematizador de los conocimientos sobre lo real.
- b) lo que no es el pensamiento humano pasa a ser considerado como parte de la realidad material, objeto de la ciencia.

Este es el llamado *dualismo cartesiano*, que recorrerá toda la antropología y la psicología del siglo XVII, desde Malebranche (1638-1715) hasta Spinoza (1632-1677) y Leibniz (1646-1716).

Tal vez sea **Descartes** quien más influye en este giro filosófico, al avanzar más que Galileo en la concepción de la *naturaleza mecánica* de la que se ha retirado todo significado humano.

Descartes manifiesta una actitud de hombre liberal e individualista: es desde uno mismo desde donde se adquieren las certezas. El *cogito ergo sum* de **Descartes** no tiene contacto con el mundo. Por ello no permite pensar en ciencias humanas. El cogito está desligado de los valores, desligado de la **cultura**. Con Descartes, lo humano es solo el conocimiento de otras razas (como elemento del saber) pero sin categorías filosóficas ni morales. El mundo cartesiano llega, como mucho, a una descripción de la psicología del hombre europeo y al estudio del cuerpo humano.

El siglo XVII registra, además del planteamiento del dualismo antropológico cartesiano, otros dos desarrollos de gran interés en antropología:

- a) el llevado a cabo por **Blas Pascal** (1623-1662) sobre el misterio religioso del hombre ("el hombre es una caña que suena"), y
- b) el que versa sobre la sociabilidad humana y los fundamentos de la convivencia, llevado por **Thomas Hobbes** (1588-1679), **John Locke** (1632-1704), **Grocio** (1583-1645) y **Pufendorf** (1632-1694). Estos cuatro autores se interesan por la tematización filosófica del sistema sociocultural para analizar el origen de la sociedad y los fundamentos antropológicos y éticos de la convivencia humana. Una

imagen mecánica del mundo lleva consigo una nueva visión de la naturaleza humana⁷⁰.

En el **siglo XVII** se ha consolidado ya la disociación entre Teología y Filosofía que tuvo su inicio con el naturalismo renacentista. El pensamiento filosófico y antropológico pretende ser autónomo, y en algunos casos, sin referencia a Dios (Hobbes es acusado de ateísmo).

El **siglo XVIII** se caracteriza por un mayor interés por el tema antropológico, y la confianza exclusiva en la razón (al margen de la teología y la revelación sobrenatural). Desde la razón se analiza la religión, la ética y lo sobrenatural. Hay una simbiosis entre el humanismo y la racionalidad científica. En la llustración hay un antropocentrismo radical en algunos casos teñido de materialismo y ateísmo. Es la época de la *religión natural* y de la *moral autónoma*.

En algún caso, el antropocentrismo llega a un fisicalismo mecanicista, como es el caso de **La Mettrie** (1709-1751) y *El hombre máquina*. En la mayor parte de los casos, las interpretaciones materialistas del hombre no implican el rechazo de los ideales morales. Tanto **Diderot** (1713-1784) como **el barón de Holbach** (1725-1789; *Sistema de la Naturaleza*, 1770) proponen la benevolencia, la compasión y el altruismo como principios rectores de la vida humana al servicio del bien común.

Partiendo de la observación de esa realidad, es como **Montesquieu** (1689-1755) y **Voltaire** (1694-1778) llegaron a establecer las doctrinas liberales. Nace así la figura del librepensador, muchas veces antirreligioso contra el dogmatismo de la Iglesia.

La democracia, como régimen político, en correspondencia con la Ilustración, aparece por vez primera en Rousseau.

Tras el pensamiento cartesiano, el estudio de la condición humana se reducía a una <u>psicología filosófica</u>, al estudio del cogito,

⁷⁰ Es de gran interés el trabajo de FRANZ J. HINKELAMMERT (1999) La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. *Pasos*, 85, 20-35. En él se resalta que, para Locke, hay un "orden natural" puesto por Dios. Es el "orden" cósmico de los *Principia* de Newton (1687). Para Locke, lo "natural" y "ordenado", es lo "civilizado". Estos son los escogidos por Dios. Y todo se pone a su servicio. Si los de "abajo" se insubordinan, se los puede destruir. Desde esta perspectiva se justifica el expolio en América, las matanzas de indios y la esclavitud.

paralela a una ciencia del cuerpo humano⁷¹.

Pero en el siglo XVIII el estudio de lo humano toma un gran impulso gracias a **J.J. Rousseau**⁷² y a **Inmanuel Kant**⁷³.

La visión del ser humano en la llustración

1. <u>El lema de la llustración</u>: "Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia"

La llamada **llustración** fue un importante movimiento cultural y filosófico, pedagógico y político de la Europa del siglo XVIII. No fue el único pero sí fue el más hegemónico. Este movimiento sedujo gradualmente a las clases cultas y a la activa burguesía emergente en los diversos países europeos, des Inglaterra hasta Francia, desde Alemania a Italia, en parte en Rusia y en Portugal. [)y en España?].

Inmanuel **Kant**, en su *Respuesta a la pregunta:)qué es la llustración?* (1784) escribe:

"La llustración es el abandono por parte del hombre del estado de minoría de edad que debe atribuirse a sí mismo. La minoría de edad es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro. esta minoría es imputable a sí mismo, cuando su causa no consiste en la falta de inteligencia, sino en la ausencia de decisión y de valentía para servirse del propio intelecto sin la guía de otro. *Aude sapere!* (Ten la valentía de utilizar tu propia inteligencia!. Éste es el lema de la llustración".

Para los Ilustrados, -como dirá Kant más tarde - nuestras mentes solo pueden liberarse de la servidumbre espiritual si se incrementa nuestro conocimiento".

La llustración es una filosofía optimista. Tal vez el rasgo más claro del proyecto intelectual de la llustración sea este: Una decidida - aunque no ingenua- confianza en la razón humana, un uso crítico y sin prejuicios de esta, con el propósito de liberarse de los dogmas metafísicos, de los prejuicios morales, de las supersticiones religiosas, de las relaciones deshumanizadas entre los seres humanos y de las

⁷¹ C. BEORLEGUI (1999) 130 ss.

⁷² J. SAN MARTIN (1986), p. 32 ss.

⁷³ J. LORITE MENA (1989) Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la Antropología como problema filosófico. *Pensamiento*, 45 (1989) 129-155.

tiranías políticas. Se trataba de un proyecto de des-encantamiento del mundo, des-velamiento de la realidad que estaba oculta por prejuicios no científicos. Este proceso llevaba -según los ilustrados - al <u>progreso</u> de la humanidad⁷⁴.

2. La razón ilustrada

Escribe Cassirer: "Para los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII, para Descartes y Malebranche, para Spinoza y Leibniz, la **razón** es el territorio propio de las verdades eternas, de aquellas verdades que son comunes al espíritu humano y al espíritu divino. Lo que conocemos e intuimos por la razón lo intuimos directamente en Dios. Pero el siglo XVIII otorga a la razón un significado más modesto: ya no es un conjunto de ideas innatas que se hayan dado antes de cualquier experiencia. La razón no es una posesión, sino más una cierta forma de adquisición. No es el erario ni el tesoro del espíritu. Es la fuerza originaria del espíritu, que conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación".

La razón ata y desata. Rompe lo mitos no científicos y construye nuevos conocimientos sobre la naturaleza. Lessing dijo que lo típicamente humano no es la posesión de la verdad, sino el tender a la verdad. Diderot estaba convencido de que entre otras cosas, la *Enciclopedia* tenía el propósito de "cambiar el modo corriente de pensar".

La *razón* de los ilustrados se presenta:

*como defensa del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad.

*como principio y fundamento de una sociedad basada en la tolerancia ética y religiosa,

*como defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano,

*como rechazo de los sistemas metafísicos dogmáticos, incontrolables desde el punto de vista fáctico.

*como crítica de aquéllas supersticiones en las que consistirían

Para la idea de progreso, ver: NISBET, R. (1980) Historia de la idea de progreso. Gedisa, Barcelona, 494 pág.

las religiones positivas, y como defensa del deísmo (pero también del materialismo),

*como lucha contra los privilegios de unos pocos y contra todo tipo de tiranía (sea de la monarquía o de otro tipo).

En resumen: los Ilustrados tienen confianza en la razón (en lo cual son herederos de Descartes, Spinoza o Leibniz). Pero a diferencia de estos, la razón es la de los empiristas como **Locke**, que analiza las ideas y las reduce a la experiencia.

La razón de los ilustrados es la razón que encuentra su paradigma en la física de **Newton**: ésta no se enfrenta a las esencias, no se pregunta por la naturaleza última de las cosas; por el contrario, partiendo de la experiencia sensible y en continuo contacto con ésta, busca las leyes de su funcionamiento y las comprueba. El libro básico de Newton es: *Principia Naturalia Philosophiae Naturalis* (1687).

Pero la razón de los ilustrados no se reduce solo -como pasa en Newton- a los hechos de la naturaleza. La razón está abierta a todos los campos de investigación, tanto a la naturaleza como al mismo ser humano. Aparecen así las ciencias sociales. d'Alembert llama al siglo XVIII, la época de la filosofía. Dedican su esfuerzo a la filosofía de la naturaleza, la filosofía del derecho, la filosofía política....

J.J. Rousseau es uno de los primeros en delimitar el ámbito epistemológico de la Antropología. Diferencia el estudio *de los hombres (los humanos) (como enfoque histórico y concreto del conjunto de la humanidad) y el estudio *del hombre (la condición humana) (como estudio antropológico que trata de definir lo que constituye lo específico de la condicón humana respecto a los animales)⁷⁵.

⁷⁵ Recientemente se ha publicado: J.J. ROUSSEAU (2001) *Discurso sobre las ciencias y las artes (1751); Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres (1755); El contrato social.* Libsa, Madrid,311 pág.

Juan Jacobo Rousseau (Ginebra, 1712-Ermenonville, 1778). Hijo de una familia hugonote emigrada. Escritor y filósofo. En 1742 marcha a París. Secretario de Mmme Dupin y centro de atención en los salones. Su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) premiado por la Academia de Dijon, le trae la fama. Convertido luego otra vez en suizo y convertido al calvinismo escribe el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755). Más tarde, *La nueva Eloísa* (1761) (la exaltación de los sentimientos sencillos), el *Contrato Social* (1762) (lucha por la libertad) y el *Emilio* (1762)(sobre la educación).

Pero para llegar a conocer la *condición humana* hay que tomar distancia temporal y cultural y llegar a la *condición natural* del hombre. Para Rousseau, la condición actual (cultural) del hombre llamado "civilizado" no es sino una desviación y corrupción de la *situación natural* del hombre ⁷⁶.

Rousseau indica la metodología a seguir para llegar a *desvelar* la auténtica naturaleza humana: hallar los rasgos comunes de lo humano a través de la dialéctica entre igualdad y desigualdad de los hombres y de las culturas.

En esta conjunción de igualdad y desigualdad están implicadas las tres ramas futuras de la Antropología: la antropología biológica, la socio-cultural y la filosofía del hombre. Según Lèvi-Strauss en Rousseau se produce el intento de pasar de la animalidad a la humanidad (de la biología a la cultura, esquema central de la antropología biológica, tema 2 del programa); de la naturaleza a la cultura (antropología socio-cultural, temas 3 y 4); y del sentimiento a la razón (filosofía del hombre, Antropología filosófica, temas 5, 6, 7, 8).

Rousseau distingue entre "el estudio del hombre y el estudio de los hombres". "Para estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno mismo; pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar a lo lejos (Discurso sobre el origen de la desigualdad, 1755). Diferencia entre el enfoque histórico (estudio concreto de los hombres) del enfoque

⁷⁶ J.J. ROUSEAU (1974) Discurso sobre el origen y de la desigualdad entre los hombres. Madrid, Aguilar.

antropológico: el estudio "del hombre", de la naturaleza humana. Pero desconfía de las pretendidas antropologías de su tiempo, que no eran otra cosa que un estudio del hombre europeo.

Para conocer al hombre hay que empezar a mirar más lejos, "conocer al hombre por sus semejanzas y por sus diferencias para adquirir esos conocimientos universales que no son de un siglo ni de un país exclusivamente, sino que por ser de todos los tiempos y de todos los países, son, por así decir, la ciencia común de los sabios" (*Discurso..*). Conocer cómo son los hombres de una época es cuestión de la historia; conocer cómo son los hombres de todos los tiempos, el saber del hombre, esa es cuestión de la **antropología**.

Rousseau propone un saber del hombre en cuanto semejante, es decir, un *discurso sobre la igualdad humana*, de lo propio de todos los hombres. Propone que la antropología es el estudio de las diferencias, pero no para quedarse en ellas sino para lograr el concimiento del hombre, "la ciencia común de los sabios".

5.3 La antropología como ciencia social y de la condición humana

El siglo XVIII es el momento de la eclosión de la **antropología** y de la constitución de las **ciencia humanas**. El hombre es el valor supremo y su realización se encomienda a la razón científica. El problema del hombre es el problema de la unidad de la razón científica y el de la fundamentación de la ciencia. La resolución de este problema es la tarea que se va a imponer el último y más influyente de los hombres de la ilustración: **Inmanuel Kant**.

Inmanuel Kant es quien sitúa el pensamiento filosófico moderno acerca de la condición humana en el contexto de la Ilustración⁷⁷. El pensamiento filosófico de I. Kant está fundamentalmente representado en las tres *Críticas* (de la Razón Pura, de la Razón Práctica, del Juicio). Pero fue la pregunta sobre la condición humana lo que más centró sus

Venezuela, 11, 281-289.

⁷⁷ I. KANT (1999) En defensa de la Ilustración. Textos desde 1784 a 1798. Alba editorial; Puede leerse M. BUBER (1976))Qué es el hombre?, 11-23 y 38-40; M. HEIDEGGER (1954) Kant y el problema de la Metafísica. México, FCE; A. BIELSA (2000) Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant. Pensamiento, 56(216), 379-398; F.R. ZAMBRANO (1999) La Antropología y la filosofía trascendental kantiana. Filosofía,

clases en la Universidad de Königsberg.

Desde el curso 1772-1773 hasta su jubilación en 1797 (durante 25 años) dedicó los semestres de invierno a la explicación de la Antropología. De estas clases han quedado dos textos (confeccionados con los apuntes de los alumnos), publicados como *Antropología pragmática*. También el mismo Kant publicó su propio texto en 1798: *Antropología en sentido pragmático*⁷⁸.

- 1. <u>Punto de partida:</u> Kant está convencido de que Newton, a través de los *Principia* de 1687, ha dado una explicación acabada del <u>mundo exterior.</u> Y por otro lado, Rousseau ha llegado a la misma explicación precisa en el <u>mundo interior</u>, el de la moral.
- 2. <u>Problema</u>: el problema que se plantea Kant es:)cómo unificar esos dos mundos, el exterior y el interior, el del mundo natural y el del mundo social? Y aquí está su pregunta sobre el *ser* del hombre.
- 3. <u>Contexto</u>: en los años en que Kant se hace estas preguntas ya se había ido constituyendo el estudio sobre *lo humano* en un ámbito espistemológico específico. Aparece en término *Antropología* en Otto Casmann (1594-1595). También aparecen otros tratados posteriores (Drake, 1707; Teichmeyer, 1739; Chavanne, 1788). Pero no todos entienden lo mismo. Los que titulan su libro como *Antropología*, enfocan el tema desde el punto de vista científico (médicos, sobre todo). Estudian al *hombre* como *objeto* y no como *sujeto*.

Los que tratan de llegar al conocimiento de la condición humana desde la filosofía, pretenden enfrentarse al hombre como *sujeto*. Este es el enfoque que desea hacer Kant, pero tratando de hacer una síntesis entre los dos aspectos. A ese estudio de la condición humana, científico y filosófico, como objeto y como sujeto, lo denomina Kant como *Antropología*. Esa es la novedad de su planteamiento.

4. <u>La Antropología kantiana</u>: en sus apuntes de Antropología, Kant distingue dos modos de hacer antropología: la que se encarga del "conocimiento fisiológico del hombre", que comprende "lo que la naturaleza hace del hombre"; y la que se encarga de "el conocimiento

-

⁷⁸ I. KANT (1990) Antropología pragmática. Tecnos, Madrid; I. KANT (1935) Antropología en sentido pragmático. Revista de Occidente, Madrid. y también (1991) Antropología en sentido pragmático. Alianza Edit., n1 1526, 299 p

pragmático de lo que hace el hombre, en cuanto ser de libre actividad, hace o puede y debe hacer de sí mismo"⁷⁹.

Kant introduce la dimensión *pragmática* (orientada a la práctica, a la realidad) en el ámbito de la Antropología, con el intento de que sea "una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente tratada".

De este modo, uniendo en un solo campo epistemológico la antropología fisiológica (médica) y la pragmática (el hombre como activo), constituye el doble espacio articulador de la Antropología moderna.

5. Kant unifica en la Antropología las dos caras de la realidad humana: la que puede ser estudiada desde las leyes de la naturaleza (la antropología fisiológica) y la que escapa de ellas, dominada por la intencionalidad y la libertad.

En Kant se da un intento del paso del estudio humano como *tema*, a comprenderlo como radical *problematicidad*.

6. <u>Lo humano como problema</u>: Es bien conocida la formulación de Kant: "Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? Las tres preguntas se resumen en una cuarta: ¿qué es el hombre?"

Y más adelante: "A la primera cuestión responde la *metafísica*, a la segunda, la *moral*, a la tercera, la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría considerar todo esto como antropología, ya que las tres primeras cuestiones hacen referencia a la última" (*Lógica*, 1800).

7. Para Kant, lo fundamental es la antropología práctica, por ser la única cuya constitución depende de la libertad. Por ello, el problema de cómo conjugar el <u>carácter biológico</u> (sujeto a las leyes naturales y por ello determinístico del hombre) con lo más específico, que es la <u>autonomía</u> de la razón y de la conciencia y por ello, la <u>libertad</u> va a formar parte de la *problematicidad* del ser humano. Unir la antropología

⁷⁹ En la *Antropología práctica*, habla de *antropología escolástica* y *antropología pragmática*. La primera indaga "las causas de la naturaleza humana", y en la pragmática, "me limito a estudiar su estructura y a tratar de encontrar aplicaciones a mi estudio. La antropología se denomina pragmática cuando no se orienta hacia la erudición, sino hacia la prudencia".

fisiológica con la pragmática será todo su esfuerzo. Un esfuerzo "inacabado".

8. El <u>inacabamiento</u> de la Antropología kantiana: este <u>inacabamiento</u> será el punto de arranque de toda la antropología del siglo XIX.

La Antropología filosófica, para Kant, es una metafísica de las costumbres, y la crítica de la razón, pura práctica. Para Kant la antropología es *pragmática*: "lo que nosotros hemos hecho de nosotros mismos". El objetivo de la antropología kantiana en sentido pragmático no es otro que enseñarnos esa sabiduría mundana sobre los hombres, enseñarnos experiencias para aprender a actuar entre los hombres.

Kant distingue entre lo que <u>tiene un precio</u> y lo que tiene <u>dignidad</u>. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por otro equivalente. En cambio, lo que se encuentra por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, lo que no tiene un valor relativo sino un valor interno, aquello cuya existencia en sí misma posee un <u>valor absoluto</u>, aquello que existe como fín en sí mismo y no solo como medio, eso tiene *dignidad*. El ser humano es el único que tiene *dignidad*.

Para Kant, la *antropología filosófica* es una metafísica de las costumbres, de la fundamentación racional del comportamiento humano correcto.

En el *Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), Kant cree en la posibilidad de hallar en las leyes de la Naturaleza la fundamentación racional de las leyes Sociales.

En otras palabras, la racionalidad de la razón pura práctica es la racionalidad de la historia, y consiguientemente, la antropología filosófica, en tanto que metafísica de las costumbres, se hace posible como filosofía de la historia y se resuelve en ella.

La línea más filosófica será continuada por el idealismo alemán de Fichte a Hegel y retomada por Feuerbach y Nietszche.

La "Declaración de derechos del hombre y del ciudadano"

La expresión formal más elaborada de la antropología ilustrada está en esta *Declaración* de 17 artículos que fue aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789. Dice el prólogo:

"Considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, los representantes del pueblo francés han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre..."

Y dice el artículo primero: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común".

5.4 Desarrollos antropológicos postkantianos: los diversos planteamientos.

Después de Kant, la reflexión filosófica sobre el ser-humano sigue derroteros diferentes de acuerdo con los aspectos a los que se da más importancia. De modo sintético se puede agrupar en tres grandes apartados.

1) Las antropologías emancipadoras: Hegel, Feuerbach y Marx

El primero de ellos pone mayor énfasis en la idea de la **emacipación** del ser humano. La capacidad de ser, de producir, de expresarse históricamente. El hombre ilustrado es autónomo, racional, libre, progresista y liberal.

La antropología filosófica de Hegel

La antropologia filosófica, en tanto que metafísica de las costumbres y en tanto que filosofía de la historia, coincide con la filosofía misma, la cual tiene por objeto el despliegue del espíritu en tanto que

realización de los ideales. Hay, por tanto, un sistema sociocultural universal cuyo fín es la realización de los principios a priori de la razón pura práctica, o para decirlo con palabras de Hegel, de los ideales prácticos.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (Jorge Guillermo Federico) (Stuttgart, 1770-Berlin, 1831). Profesor en Jena desde 1805-1807. De esta época son los primeros escritos filosóficos. La *Fenomenología del Espíritu* es de 1806. 1818 profesor en Heildelberg y luego en Berlín. "Pensar la vida, he ahí la tarea"-escribe. Con los ideales de la Revolución francesa desea grandes logros del espíritu humano. La *Fenomenología* describe el desarrollo de la conciencia desde lo elemental hasta el saber absoluto. El sujeto real de la Historia es una *razón universal* (*Filosofía del Derecho*, 1821).

Para Hegel "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"⁸⁰. El hombre solo se siente seguro en el tiempo y en la historia. En el planteamiento de Hegel se realiza plenamente el programa kantiano: la antropología filosófica es posible como filosofía de la historia, es decir, como despliegue del espíritu que se autodetermina a sí mismo a la acción, rigiéndose por una finalidad: la realización de los ideales.

El despliegue del espíritu tiene tres momentos, y es propiamente el tercero el que constituye la antropología filosófica, que contiene en sí a la antropología empírica.

1 En el primer momento, el espíritu se encuentra como Idea que existe en sí y por sí. En el orden real es Dios y en el orden ideal es la Lógica.

2 En el segundo, la Idea existe fuera de sí: en el orden real es el cosmos y en el orden ideal es la Filosofía de la Naturaleza.

3 En el tercer momento, la Idea vuelve a su sitio dentro de ella: en el orden real es el Espíritu, y en el orden ideal es la Filosofía del

⁸⁰ En MARTIN BUBER (1949, 1964) ¿Qué es el hombre?. FCE., p.33.

Espíritu. Espíritu y filosofía del Espíritu no son diferentes. La Filosofía del Espíritu es saber absoluto del Espíritu acerca de sí mismo. El proceso por el cual el espíritu llega a constituirse como absoluto, tiene tres momentos: el espíritu es subjetivo (existe en sí), el espíritu es objetivo (es un mundo humano) y el Espíritu Absoluto (la pluralidad de intelectos se resuelven en uno solo).

Hegel pretende una gran sistematización de todos los aspectos del mundo, incluyéndolos en este esquema un tanto artificial. Esa pluralidad de estados se unifica en la Historia Universal.

La filosofía del espíritu subjetivo contiene lo que Hegel Ilama *Antropología*, lo que Ilama *Fenomenología del espíritu* y la *Psicología*. Bajo el título de *Antropología*, Hegel integra todo lo referente a las relaciones del alma con la naturaleza: con el propio cuerpo y con el marco geográfico. Con Hegel, el cosmos ya no es morada del hombre, sino la historia como realización del espíritu.

Ludwig Feuerbach: se opone a las ideas de Hegel.

Ludwig FEUERBACH (1804-1872) Discípulo de Hegel, evolucionó hacia una concepción antropológica de la filosofía. *Crítica de la filosofía hegeliana* (1839) con una interpretación no idealista sino materialista. *Esencia del cristianismo* (1841): el único objeto de la religión es el hombre; Dios es solamente el ideal del pueblo. Las ideas de Feuerbach fueron estudiadas por Marx (*Tesis sobre Feuerbach*), por Engels (*L.F. y el final de la filosofía clásica alemana*) y por Lenin (*Materialismo y empirocriticismo*).

La interpretación de la historia como desarrollo del Espíritu Absoluto hegeliano es sustituída en Feuerbach por el hombre real y concreto. Para Feuerbach, la teoría hegeliana de la realidad puesta por la Idea es, al pie de la letra, la teoría de la naturaleza creada por Dios. Lo realmente real no es Dios, ni la Idea, sino la materia sensible (corporal) y apetente que constituye al hombre, cuya realidad, a su vez, no está en el yo individual sino en la relación amorosa del yo con el tú. En ella se encuentra el hombre a sí mismo y encuentra todo lo que había predicado antes de Dios. Por eso, el hombre es Dios para el hombre (homo homini Deus) [remedando a Hobbes] y el secreto de la teología y la filosofía está en la antropología.

La antropología de Feuerbach es el punto de partida del pensamiento de **Carlos Marx**⁸¹.

Karl MARX (1818-1883). Nacido en Tréveris y fallecido en Londres, 1836; se traslada a la Universidad de Berlín donde se dedica a la filosofía v a la historia. Vive intensamente los ideales de la Ilustración. Se alinea con la filosofía de Hegel: en 1837 era un "joven hegeliano de izquierda". 1841: tesis Doctoral sobre Demócrito y Epicuro. Empieza a escribir en el Rheinische Zeitung. Nace en él la conciencia social. El "joven Marx" critica la sociedad desde Hegel. Estudia los fenómenos obreros de Europa. 1843: emigra a París, y conoce a Engels. Estudia los problemas económicos y las obras de Feuerbach. 1845 deja París y va a Bruselas. En 1847 se establece en Londres. De esta época son sus obras màs importantes: La Sagrada Familia (1844), junto con Federico Engels (contra el idealismo hegeliano), La ideología alemana (1846) en que se separa de Feuerbach, Miseria de la Filosofía (1847), El Manifiesto Comunista (1847) y El Capital (1867-1885).

Marx acepta la crítica de Feuerbach a Hegel y toma el materialismo de aquel, su crítica a la religión y su concepción del hombre como ser genérico. Pero a partir de 1846 se separa de Feuerbach y vuelve a Hegel para tomar de él el método dialéctico y aplicarlo a la dinámica de los sistemas socioculturales. Marx es contemporáneo del nacimiento de la antropología cultural como ciencia positiva (de Spencer, de Morgan, de Tylor, de Darwin) y contemporáneo de Augusto Comte (1798-1857) y de Tocqueville (1805-1859).

El hombre es un ser de trabajos: de transformaciones y de producción. Pero en esa tarea aparece alienado pues otros disfrutan de los frutos de su trabajo. El hombre se constituye como tal en la historia al librarse de las *alienaciones*: 1) económicas y laborales. 2) sociales (propiedad privada). 3) políticas (el estado burgués). 4) filosóficas (grandes ideales). 5) la religión como opio del pueblo.

⁸¹ M.Bermudo (1982) *Antología sistemática de Marx*. Sígueme.

Marx propone una teoría unificada de los sistemas socioculturales. En él, los diversos factores del sistema aparecen, no como recíprocamente extrínsecos, sino como emergiendo necesariamente unos de otros a lo largo de un proceso histórico que es el proceso de autoconstitución del hombre. También en él la antropología filosófica es filosofía de la historia y dentro de ella es la economía política.

La antropología filosófica se resuelve aquí también en filosofía de la historia. Pero ésta se resuelve en economía política, porque esta es el estudio de las leyes según las cuales la humanidad (la esencia humana) se constituye como tal en el proceso de satisfacción de sus necesidades materiales.

La realización de la esencia humana consiste en la supresión de las alienaciones. Esta llegará cuando se desplome el sistema capitalista y llegue la dictadura del proletariado con la instauración de la sociedad sin clases.

El humanismo del joven Marx

Las revisiones marxistas han consistido en "rescatar" al joven Marx tras el descubrimiento de la individualidad y de la libertad. Estas tendencias aparecen en la década 1960-1970 y tienen como valedores a Adam Schaff, Roger Garaudy, Karel Kosik, Erns Bloch y L.Kolakowski.

Esta vuelta al joven Marx estaba justificada por éstos desde dos puntos de vista:

- a) El socialismo real no ha logrado hacer desaparecer la alienaciones.
- b) Hay algunas antropologías fenomenológicas y existencialistas (Husserl, Sartre, Heidegger) y antropologías cristianas (Mounier, Marcel, Teilhard de Chardin) que son emancipadoras.

2) Las antropologías vitalistas, historicistas y existencialistas

Frente al hombre mecánico carteasiano, Kant insiste en la vivacidad y los sentimientos como elemento propiamente humano. Estos aspectos vitales, históricos y existenciales están presentes en algunas filosofías del hombre.

Los vitalismos: Ha habido intentos de superar el dualismo kantiano que separa el mundo fenoménico del acontecer socio-histórico y el ámbito del espíritu libre como un *a priori* puro de toda manifestación de la racionalidad. Uno de los intentos de salvar este dualismo es prescindir de una racionalidad que se supone impuesta al ámbito fenoménico y por tanto extrínseca a lo real e intentar acceder a lo real por una vía ajena a la razón. Este es el intento del <u>vitalismo irracionalista</u> de **Schopenhauer**.

Arthur SCHOPENHAUER (Danzig, 1788-1860). 1818: *El mundo como voluntad y representación*. 1820: profesor en la Univers.de Berlín. 1830 deja la enseñanza para dedicarse a filosofar. Se inspira en el idealismo de Kant y en los filósofos de la India. El mundo es una representación que contiene al sujeto y al objeto. Al sustrato de ese mundo fenoménico lo denomina "voluntad" y se manifiesta en el deseo de sobrevivir. El hombre se libera del querer vivir cuando llega a comprender que el dolor y la muerte nos acompañan siempre.

En la mística y en el arte se alcanza la unidad del hombre y la naturaleza como fuerza en sí, como "voluntad". La verdadera comprensión del hombre y su verdadera realización estriba en abandonar el camino de la inteligencia y tomar el de la unidad del hombre con la naturaleza. Es una vía mística de unidad, amor, negación de la individualidad. La antropología de Schopenhauer es individualista y personalista. Tras él vienen Kierkegaard y Nietzsche.

Soren KIERKEGAARD (Copenhague, 1813-1855) Estudió teología en Copenhague. Vivió obsesivamente angustiado. Polemizó con Hegel, contra el que afirmó la inutilidad de la dialéctica objetiva y racional. En *El concepto de la angustia* (1844) considera la existencia humana como una paradoja entre la finitud y el deseo de infinitud.

Friederich Wilhelm NIETZSCHE (1844-1900). 1869: Cátedra en Basilea. 1878: renuncia a la Cátedra. Vive en Italia. Crisis nerviosas. Crítica al racionalismo hegeliano. Con *La Gaya Ciencia*

(1881-1887) se abre el período de madurez. 1891: *Así habló Zaratustra*. Parte de la vida como dolor. Crítica a los valores de Europa. Irracionalismo moderno.

La vía elegida por **Kierkegaard** es la de la comprensión y realización del yo humano en la relación directa con Dios creador. Sólo apoyándose lúcidamente en el fundamento que le hace ser- en Dios-, el yo alcanza una cabal comprensión de su sentido.

La vía elegida por **Nietzsche** es la de la comprensión y realización del yo en relación directa con la nada. Inicialmente toma de Schopenhauer su concepción de la "voluntad" de vivir y de Darwin los principios de evolución biológica, la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto, pero prescinde del panteísmo misticista del primero, y desde luego del positivismo del segundo.

Los historicistas:

Para el pensamiento historicista el hombre es un "ser en el mundo". Hay resabios hegelianos: la Historia es un ente autónomo que determina los sujetos. Ortega y Gasset decía: "yo soy yo y mis circunstancias". Están prenunciando el existencialismo ("arrojados a la vida").

Dilthey y la racionalidad:

Wilhelm DILTHEY (1833-1911). Profesor en Basilea, Kiel, Breslau y finalmente en Berlín desde 1822. Su síntesis intenta añadir al neokantismo un intento de comprensión de la vida, de la historia y del mundo en una cosmovisión evolutiva e histórica. Separa las ciencias de la naturaleza (cuyo objetivo es la mera explicación) de las ciencias del espíritu (cuyo objetivo es la descripción del hombre). *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883).

Dilthey, contemporáneo de Nietszche, tiene esta postura:

- 1. Mantener el dualismo kantiano: entre fenómeno y cosa en sí, entre razón e historia.
- 2. El hombre es un ser <u>histórico</u>, al que solo conocemos por sus fenómenos (cultura).

- 3. El estudio de la <u>cultura</u> nos lleva a la realidad humana que es fuerza vital.
- 4. Dilthey participa del relativismo histórico: para Dilthey, no es posible conocer la verdad del hombre ni la verdad de la historia. Lo único posible es conocer las manifestaciones parciales del espíritu, de la vida, en las culturas particulares históricamente dadas. Esto ha sido definido como historicismo o relativismo historicista. Las tesis desarrolladas a partir de ellas han sido vistas como el primer gran desarrollo de la antropología cultural en Europa. Es lo que defiende Ruth Benedict. Desde la antropología sociocultural, el relativismo historicista de Dilthey está cerca del relativismo cultural americano.

<u>Planteamientos fenomenológicos:</u> La fenomenología: La primera crítica a Dilthey, el primer intento de superar el relativismo historicista para instaurar un saber de validez universal sobre el hombre corre a cargo de **Edmund Husserl**⁸²

Edmund HUSSERL (Moravia,1859-1938). Enseñó filosofía en Halle, Gottinga y Friburgo. Primero se interó por las matemáticas y luego por la filosofía. Creador del método **fenomenológico**. La fenomenología, ciencia de los fenómenos (no en sentido kantiano, sino entendiendo por éstos lo dado a la conciencia, sin presuponer nada tras el fenómeno). El objeto de la fenomenología es describir las esencias (*eidos*) dadas a la conciencia en la intuición eidética, rechazando toda explicación causal de los fenómenos. *Lecciones para la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928).

Las preocupaciones iniciales de Husserl eran de tipo gnoseológico (sobre las teorías y validez del conocimiento). A partir de aquí va abriéndose a preocupaciones antropológicas. En el plano de la teoría del conocimiento, Husserl busca un saber de validez universal, autónomo, a cubierto de las fluctuaciones sociohistóricas. Desea desligar

 $^{^{82}}$ La revista $\it Diálogo\,Filosófico\,,\,16\,(1)\,(2000)$ dedica este número monográficamente a la fenomenología.

el *valor* de la verdad del valor de vigencia social.Un *saber* verdadero, más allá de las fluctuaciones socio-históricas, culturales, que habían sido fundidas en el pensamiento relativista de Dilthey.

En este intento surge el **método fenomenológico** en base al cual aborda las cuestiones antropológicas. El **método fenomenológico** pretende corregir los "extravíos" del racionalismo objetivista en que había incurrido la filosofía de raiz galeleana y newtoniana (que supone que los conceptos de la ciencia "captan" la realidad del mundo tal como es en sí y que el espíritu (la mente) es el receptor de los mismos.

A partir de la fenomenología husserliana se desarrollan otras dos investigaciones antropológicas que han sido particularmente influyentes en lo que va de siglo: la de **Max Scheler** y la de **Martin Heidegger**. La antropología de Scheler y Heidegger, aunque son de inspiración Husserliana en cuanto al método, en alguna manera, en cuanto a los temas, enlazan con planteaamientos anteriores. Ssheler se apoya en el vitalismo de Nietzsche y en el panteísmo de Hegel. Heidegger se apoya en el existencialismo de Kierkegaard.

La corriente hermenéutica en Antropología⁸³

En la segunda mitad del siglo XX aparece una corriente que tiene gran fuerza: la corriente hermenéutica. Esta enlaza la tradición filosófica del vitalismo, historicismo y existencialismo con las investigaciones sobre las diversas categorías de *símbolos* como material en cuyo desciframiento puede alcanzarse una comprensión de la realidad humana. El *símbolo* es propuesto como clave para la comprensión de los fenómenos humanos.

El ser humano está condicionado específica y culturalmente por la tradición. La época en que vivo, la generación a que pertenezco y la propia trayectoria biográfica afectan a la propia existencia y caracterizan la propia historicidad. Las reflexiones de H.G.Gadamer en *Verdad y Método* (Sígueme, Salamanca, 1977) y de **Paul Ricoeur**⁸⁴ en *Tiempo y Narración* (1983) nos han enseñado a a no separar este tema de su relación con los signos, el lenguaje y la narratividad.

creatividad reflexiva. Clásicos Básicos del Personalismo, n1 8, 65 pág.

J.Masiá (1997) El animal vulnerable. pp.99 ss. 104-108; 222-225; 230-233; 306-316.
 A.DOMINGO (1991) Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: esperanzan militante y

El tema de los **símbolos** están presentes en la antropología cultural de Marcel Maus, por Freud y Jung para la psicología, en Cassirer (1874-1945; *Essay on Man*,1914)⁸⁵ y en Husserl. La **Antropología hermenéutica** se propone el estudio de la condición humana desde el análisis de los símbolos de todos los órdenes en tanto que cifras de los dinamismos humanos.

3) Las antropologías positivistas: de Augusto Comte al positivismo lógico, las filosofías analíticas y el cientificismo

Aunque el término "positivismo" es utilizado por diversos filósofos para caracterizar sus respectivas filosofías con significados muy diferentes, su sentido más común es el que sirve para caracterizar el pensamiento de Augusto Comte.

Para Comte: 1) La historia muestra el progreso de la humanidad que mediante la ciencia positiva se ha ido liberando de las cadenas que en otro tiempo le ataban, como la filosofía, los mitos y la religión. Esta evolución muestra la evolución de las formas del conocimiento, desde la mítico religiosa de los antiguos, pasando por la filosófica de los antiguos y modernos hasta culminar en la científica de los modernos y contemporáneos.

- 2) La era de la ciencia se inicia con la matemática y la astronomía y culmina con la sociología, que se considera la coronación de las ciencias positivas en cuanto que sitúan bajo el dominio de la razón el último reducto de la realidad aún no sometido al poder de la ciencia: la sociedad.
- 3) De este modo, al ser la sociedad el sujeto del saber se obtiene la identidad del objeto y sujeto en términos de razón absoluta.
- 4) Para Comte y los positivistas, la **ciencia** es el modo de conocimiento verdadero, el único acceso al conocimiento fiable del mundo⁸⁶.

En el positivismo clásico hay un rechazo hacia la metafísica, y por ello hacia la religión y lo moral. Lo más característico es la aspiración a resolver los problemas humanos y sociales en términos de razón positiva.

⁸⁵ BERLOEGUI (1995) op.cit. pp.248-252. Juan Masiá (1997) 108-110.

⁸⁶ A. Comte (1982) Catecismo positivista. Edit.Nacional, Madrid.

El criterio de verificabilidad

A comienzo de la década de 1920,un grupo de científicos y filósofos liderados por **Moritz Schlick** abordaron el problema de la demarcación desde otro punto diferente. Estos tenían el propósito de purgar la filosofía de todo tipo de metafísica.

A este grupo pertenecen entre otros Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Kurt Gödel, Philipp Frank, Víctor Kraft, Otto Neurath, Werner Hahn. La única mística, la única metafísica es la Ciencia.

En 1928, **Rudolf Carnap** (1891-1970) (alumno del lógico y matemático **Gottlob Frege**) había empezado la tarea de la "estructuración lógica del mundo", mediante una matemática, una ciencia y un lenguaje universales. Su obsesión es la <u>reconstrucción racional de la estructura total de la realidad</u>.

En la base de todo conocimiento ciento está la verificación.

En 1929 los miembros del Círculo publican un manifiesto: "Concepción científica del Mundo: el Círculo de Viena". Para ellos sólo son válidos los enunciados <u>verificables</u>. El criterio de verificación es el único posible para describir la realidad. La filosofía se reduce a lógica y análisis lingüistico. Se hacen llamar "Neopositivistas".

Se fundamentan en 3 puntos:

- a) el mundo conceptual del Círculo de Viena (influido por Mach, Poincaré, Wittgenstein, Russell) lucha contra todo tipo de posturas metafísicas y teologizantes.
- b) Sólo los enunciados de la matemática, lógica y ciencia empirica son los únicos enunciados con sentido.
- c) se urge el principio de <u>verificación</u>: sólo tienen sentido los enunciados que pueden ser confirmados, "veri-ficados" mediante experimentación.

En este programa se apela a Hume y Stuart Mill, Mach, Poincaré, Einstein, Bertrand Russell, Marx y Spencer. Tras la llegada del nazismo (casi todos son judíos) se dispersan por el mundo.

REFLEXIÓN FINAL: ¿tiene sentido hablar de "naturaleza humana"?

Los filósofos han discutido sobre el significado y realidad de la "naturaleza humana". Ya veremos en el tema siguiente que en la actualidad se suele hablar de *condición humana* debido a la mala "prensa" que tiene la palabra *naturaleza*.

La *naturaleza humana* se ha visto como un esquema prefijado (se usó por las filosofías creacionistas). Como algo estático, idealista, esencialista, ahistórico, inmutable, creado por Dios o regido por una *ley natural*.

El evolucionismo y el historicismo han socavado el carácter <u>universal</u> de la *naturaleza humana*. Es imposible poner límites temporales a lo humano. Los humanos no "nacen" (ontogenética y filogenéticamente) hechos. Se <u>van haciendo</u> en la historia tanto social como geológica. Por tanto, no existe un esquema hecho y prefijado sino un proyecto que se va desarrollando. La formulación de Ortega y Gasset es clara: "El hombre no tiene naturaleza; tiene historia".

La psicología insistió en que el hombre es una hoja en blanco donde el ambiente va "escribiendo" y "modificando" su historia. Somos producto del ambiente natural y social que ha ido "moldeando" a la humanidad.

Los Ilustrados creen en la *naturaleza humana* como proyecto emancipatorio contra las metafísicas (esta idea está muy presente en **Rousseau**). Es el deseo de libertad y de autorrealización lo que nos hace humanos. El ideal ilustrado está bien expresado por J.A. Pérez Tapias (*Filosofía y crítica de la cultura*, pág. 178): "La naturaleza humana como necesidad y posibilidad de la cultura".

La razón y la autoconciencia hacen que el hombre <u>trascienda</u> la naturaleza. Así, el hombre es tensión hacia afuera, excentricidad, proyecto, problematicidad (esto lo desarrollarán modernamente **Max Scheler** y sobre todo, **Arnold Gehlen**). Como escribe Erich Fromm: "el hombre emerge a una existencia escindida". Para Fromm, el ser humano es <u>tarea</u>. Para Habermas es también comunicación, interacción simbólica, socialización.

En este sentido, el lenguaje es una metainstitución cultural y la mediación universal de lo humano.

Tema 6: ¿QUÉ ES LA CONDICIÓN HUMANA? Reflexión filosófica sobre el ser-humano: la Antropología filosófica

Objetivo: una vez expuesto el panorama histórico de las filosofías sobre la condición humana, es el momento de acercarnos a la concepción actual de la *antropología filosófica*. ¿Cuándo la *filosofía de la condición humana* se constituye realmente en **Antropología filosófica** con su propia racionalidad?⁸⁷.

En el tema 5 de esta asignatura se ha hecho un recorrido por la presencia de lo humano a lo largo de la historia de la filosofía. Los filósofos reflexionan sobre la condición humana. Pero lo hacen de una manera transversal y con frecuencia solo especulativamente.

Desde Kant se intenta una reflexión específica sobre el serhumano. La antropología positivista incorpora la dimensión "científica" a la antropología. Pero esto dio lugar a interpretaciones "reduccionistas" (biologicistas o culturalistas) del ser humano. Se dejaba de lado, pon innecesario, el estudiodel ser humano desde la filosofía.

Todos estos ingredientes son los que estaban en la base de la reacción que llevó a **Max Scheler** a percibir la necesidad de configurar una **Antropología filosófica** de nuevo cuño.

197

⁸⁷ Se recomienda la lectura detallada de C.BEORLEGUI (1999) páginas 326-422.

6.1 Surgimiento de la nueva Antropología filosófica

BEORLEGUI, C. (1999) pág. 23-56. También: J. RUBIO CARRACEDO (1984) Crítica, teoría y utopía: el estatuto epistemológico de la filosofía del hombre. En: J. MUGA y M.CABADA edit. *Antropología filosófica: planteamientos*. Luna edit. Madrid, 57-82. J. SAN MARTÍN (1988) *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la Antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Anthropos, Barcelona.

La pregunta "clave" de la **Antropología filosófica** es: ¿qué es el ser humano y cuáles son las notas que configuran su estructura esencial? Las llamadas **Antropologías positivas** intentan responder a esta pregunta acudiendo al método científico, empírico, experimental. Así, acuden a la Prehistoria, a la Arqueología, a la Paleontología, a la Bioquímica, a los estudios de antropología de campo de las culturas... Acuden a la Antropología **biológica** y a la Antropología **cultural**.

Pero la **Antropología filosófica** intenta ir más allá: pretende, en primer lugar, plantear si es posible y cómo es posible la construcción de un saber que unifique tales interrogantes y responda a la pregunta formulada más arriba. Se trata, en definitiva, en encontrar el el *estatuto epistemológico* de la Antropología. Lo que sí es claro es que los humanos son los únicos seres vivos que tienen capacidad para preguntarse por sí mismos.

El ser-humano, animal "inquiriente" (que se pregunta)

El ser humano es el único ser que se hace cuestión de la realidad y de sí mismo. Es el único porque sólo él es consciente de la realidad de sí mismo. Pero ¿de dónde nace esa cualidad humana? Para los griegos (especialmente para **Aristóteles**) esa cualidad nace del *ocio*, una vez que se tienen resueltos los problemas inmediatos. Para **Ortega y Gasset**, la cualidad de preguntarse no nace del ocio, sino de la *necesidad de sobrevivir*⁸⁸. El ser humano -dice- es un náufrago arrojado en medio del océano de la vida y tiene un bracear angustiado para

⁸⁸ J.ORTEGA Y GASSET (1957/1973))Qué es filosofía?. Espasa Calpe.

sobrevivir. Eso es el ejercicio de la filosofía, el cuestionarse por el sentido y la razón de la vida.

Existen, por tanto, múltiples intepretaciones de lo que es la condición humana, y por ello múltiples *antropologías filosóficas*. Lo más importante es que todos se preguntan por lo que es el ser-humano. **A. Gehlen**⁸⁹ justifica más científicamente (biológicamente) la necesidad de preguntarse debido a su "deficiencia biológica". Dado que la naturaleza no le ha configurado con estructuras de comportamiento "instintivo", tiene que <u>pensar</u> las respuestas que tiene que dar a los estímulos que le solicitan. Y en ese <u>pensar</u> se halla implícita la necesidad de tener una idea previa del mundo (la filosofía de la naturaleza) y de sí mismos (psicología).

En la medida en que cada humano pretenda responder a cuestiones vitales del ser humano, ese punto de arranque determina el tipo de antopología espontánea que late por debajo. Cuanto la reflexión se hace sistemática, organizada, razonada y compartida, pasa a ser Antropología filosófica en el sentido propio de la palabra.

Es pues muy importante cuestionarse el *lugar epistemológico* desde el que se elabora esa reflexión sobre la condición humana.

*Hay antropologías que configuran la definición de lo humano desde un horizonte *individualista* y desde preguntas meramente *culturales* y de *sentido*.

*Hay otras, en cambio, que se configuran desde el horizonte de *interpersonalidad y socialidad de lo humano*, y desde preguntas sobre las condiciones económicas, sociales y políticas en que se apoya la realidad de lo humano.

El objeto de la Antropología filosófica

En un primer intento, parece muy claro el objeto de la Antropología: responder a la pregunta sobre)qué es el ser humano y cuáles son las notas que configuran su estructura esencial?. Es decir, se trata de un saber radical acerca de la condición humana.

Pero ese objeto (el ser humano) se presenta lleno de

⁸⁹ A. GUEHLEN (1980) *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo.* Sígueme, Salamanca

problematicidad. Para el filósofo francés Michel **Foucault** 90 "el hombre" es un invento reciente, que se halla en vías de extinción. Si Kant se preguntaba ")qué es el hombre?", Foucault se pregunta ")quénes somos?". Incluso nos dice "el hombre ha muerto". La historia de la Antropología ha sido, en gran medida, la historia de la búsqueda del objeto propio de su reflexión.

Los orígenes de la Antropología filosófica

Podemos afirmar que la *Antropología filosófica*, en el sentido moderno y estricto de la palabra, se constituye epistemológicamente (como saber organizado) a partir de **Max Scheler** y su escuela. El hombre: 1) se desengaña de la *metafísica* (su máxima expresión fue Heidegger), 2) no queda satisfecho de las *ciencias* (hay una crisis de las ciencias y de la racionalidad científica con Husserl), y 3) pierde su confianza en la *historia* (tras el optimismo histórico del siglo XIX, época del auge de los historicismos, se va perdiendo tal optimismo en el progreso en la primera mitad del siglo XX, sobre todo ante la experiencia del nazismo y de las guerras mundiales).

El giro de la Antropología con Kant

Se puede afirmar que la Antropología es "otra cosa" después de Kant. Como repite **Martin Buber** (¿Qué es el hombre?) la pregunta antropológica queda por vez primera claramente formulada por **Kant**, al afirmar que todas las cuestiones de la filosofía se centran en sus ya conocidas cuatro preguntas (en la Lógica):)qué puedo saber? (la pregunta epistemológica y metafísica),)qué debo hacer? (la pregunta de la ética),)qué me es permitido esperar? (la pregunta de la teodicea y de la religión); y en resumen,)qué es el hombre? (la pregunta de la antropología).

Kant advertía que el mundo fenoménico caía bajo el estudio de la ciencia (la Crítica de la Razón Pura), y el mundo nouménico (la esencia de la realidad) pertenecía a la metafísica. Pero quedaba el mundo de la vida cotidiana. ¿Es posible construir un saber científico sobre la vida cotidiana? Esto eran sus clases de "Antropología en sentido pragmático" y que luego publicó en 1798 como Antropología.

⁹⁰ M. FOUCAULT (1971) Las palabras y las cosas. Siglo XXI, México.

Kant concebía dos modos de estudiar lo humano:

- a) Antropología fisiológica: el estudio de lo que "la naturaleza ha hecho del hombre". Es decir, el hombre como realidad natural (la antropología físico-biológica actual)
- b) *Antropología pragmática*: el estudio de lo que "el hombre ha hecho con lo que le ha dado la naturaleza". Esta parte de la Antropología viene a ser nuestra antropología social.

Para Kant, el objeto de la Antropología no está ni en las ciencias ni en la metafísica, sino en el mundo de la vida, estudiado bajo el *sentido pragmático* (es decir, *cultural*).

Desde Kant a Max Scheler

Después de Kant se produce una proliferación de obras de tipo antropológico en la dirección histórica y cultural. **Hegel** es quien más confía en que la historia es el desarrollo de la esencia de lo humano.

Pero tras la muerte de Hegel se vuelve otra vez al interés por la dimensión individual humana y a su condición material, natural. Se tiende a buscar lo humano en lo <u>natural</u> y <u>fisiológico</u>. En lo instintivo. El representante más significativo es **Soren Kierkegaard**. Este insiste en la existencia individual, la libertad, el sentimiento frente al orden implacable del bien trabado sistema hegeliano.

La <u>vuelta a la naturaleza</u>, a lo material y vital, a la corporeidad y animalidad del ser-humano, se produce por dos caminos diferentes:

- a) Hay una *vuelta romántica*: buscar el sentido del hombre en la naturaleza, pero vivida instintivamente: la *naturaleza como vitalidad*, como conjunto de fuerzas irracionales. En esta dirección está **Feuerbach**, los vitalismos y los existencialismos.
- b) Una *vuelta científica*: a finales del siglo XIX, con **Charles Darwin** y los darwinistas hay un intento de volver a la naturaleza humana: a resaltar lo biológico sobre lo cultural.

Este es el momento histórico en el que surge la Antropología filosófica como reflexión profunda y renovada de lo humano, pero apoyada en los datos biológicos, esto es, en la comparación con los animales.

El optimismo histórico se desvanece. Es el momento en que **Max Scheler** elabora su propuesta de una nueva Antropología filosófica

en *El puesto del hombre en el cosmos* (1928)⁹¹. Más tarde, tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, se acentúa el pesimismo histórico. Es cuando **Arnold Gehlen**, representante de la segunda generación de la escuela, escribe su obra central: *El Hombre* (1941)⁹².

El interés creciente por la Antropología en el mundo filosófico

Algunos autores piensan que a lo largo de la historia de la filosofía han ido renovándose los puntos densos de interés de la reflexión. En el mundo presocrático, la la filosofía consistía en *Filosofía de la Naturaleza*.

Desde Parménides, el interés se centra en *el ser*, configurando una visión dualistas del mundo (lo que aparece y fluye y lo que no se ve y permanece, el *ser*).

En el mundo medieval, el centro y horizonte que lo unifica todo es *Dios*, como *Ser* por antonomasia (*analogatum princeps*), dando lugar a una cosmovisión teocéntrica.

En la edad moderna, a partir de Descartes y continuándose con Kant, la filosofía se centra en el problema del *conocimiento*, preguntándose si es posible y cómo el conocimiento de la realidad.

El paso inmediato es centrar la reflexión en el *sujeto* de ese conocimiento, el *ser humano* en su realidad completa. Se concreta el *giro antropocéntrico* iniciado en el Renacimiento. Se convierte en el *nudo epistémico* (según Foucault) del siglo XIX.

Otros autores, como **Habermas**⁹³, consideran que la *Antropología filosófica* nace como un movimiento reactivo al empuje de los saberes científicos. Según esta postura, la filosofía, en sus momentos iniciales, abarca todas las ramas del saber. Platón es el ejemplo más significativo. Poco a poco se van independizando de la

⁹¹ MAX SCHELER (1928) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. La traducción española más reconocida es la realizada por José Gaos en Buenos Aires. Es la que corresponde a la edición resumida de 1927. Una última edición es de 2000: *El puesto del hombre en el cosmos*. Alba Editorial, Barcelona. F. TORRALBA ROSELLÓN (2002) Arrepentimiento y transfiguración. Relectura de Max Scheler. *Vida Nueva*, 2334 (junio), pliego 23-29.

⁹² ARNOLD GEHLEN (1941, español, 1980) *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo.* Sígueme, Salamanca.

⁹³ J. HABERMAS (1975))Para qué aún filosofía?. Teorema, IV/2, 62-88.

filosofía los diferentes saberes: las matemáticas, la física, la sociología, la psicología, etc. Esto hace que los filósofos se vayan quedando reducidos a campos limitados y se pregunten "para qué" la filosofía.

Ya Kant cuestiona la inconsistencia de la metafísica y que la lógica es una mera formalidad. La ética queda al cuidado de la teología. La psicología y la sociología se convierten en disciplinas independientes. Últimamente, la filosofía se reduce a *Teoría del Conocimiento* y más en concreto en *Epistemología* (una disciplina que se encarga de vigilar la corrección y la legitimidad de los procesos cognoscitivos en los diversos saberes). Pero la Teoria del Conocimiento, como *Teoría de la Ciencia*, también se ha independizado como saber autónomo parcelándose en *epistemologías* sectoriales (de la biología, de la psicología...)

Al final, parece que no le queda a la filosofía más que centrarse en el ser-humano, el sujeto de ese conocimiento. Pero no se le estudia no como sujeto epistemológico, sino como humano (Antropología). Pero tiene que luchar por conquistar un lugar epistemológico frente a las antropologías científicas.

Pero DE HECHO, en el siglo XX aparece entre los filósofos un interés grande por plantearse la cuestión antropológica como problema central de la filosofía. El pionero de todos ellos es **Max Scheler**.

Caracteres de la Antropología filosófica según la llamada "escuela de Max Scheler"

De modo más o menos discutible, los autores hablan de la "escuela de Max Scheler". Hay autores que atribuyen el giro en la Antropología a **Helmut Plessner**, o al menos el derecho a compartir con Max Scheler la condición de iniciador de la moderna Antropología filosófica. Pero hemos de acordar que siguiendo la estela de Plessner y Scheler hay una serie de autores agrupados bajo el título general de escuela de Max Scheler.

Entre ellos cabe destacar a **Arnold Gehlen**, **Adolf Portmann**, **Michael Landamann**, **Erich Rothacker**, y otros⁹⁴. Veremos primero los rasgos generales del grupo:

BEORLEGUI (1999, pág. 334 y ss) los agrupa en cinco puntos: 1. Esta escuela se propone desmarcarse del estudio de la

⁹⁴ C.BEORLEGUI (1999) 334-ss

condición humana desde un enfoque puramente especulativo. Se quiere entender al hombre desde las ciencias empíricas humanas, al margen de prejuicios tales como *espíritu, razón, instintos, cuerpo...* Se pretende elaborar una Antropología filosófica como disciplina independiente de las otras disciplinas filosóficas. La dependencia de la AF respecto a las ciencias empíricas se acepta como *precio* a pagar por la liberación de la especulación filosófica.

- 2. La AF se pretende estructurar a partir de las bases biológicas de la realidad humana. Dentro de la *biología* pretende determinar la especificidad biológica de lo humano en relación con la vida animal. Se insiste en los aspectos <u>diferenciadores</u>: los aspectos en los que lo humano se separa de lo animal. En esto se separan del reduccionismo darwinista. Puede hablarse de una actitud *antidarwinista* dentro de la AF⁹⁵.
- 3. La AF tiene por objeto la *dimensión cultural* de lo humano. Se trata de dar razón de las creaciones culturales humanas a partir de la intelección de la existencia biológica del hombre. Es en Gehlen en quien más se observa esta orientación. La AF es Antropología de orientación *pragmática* no *fisiológica* (en el sentido dado por Kant a estos términos)⁹⁶.
- 4. A pesar de la orientación científico-empírica, la AF persigue un estudio de lo humano claramente *filosófico*. Lo filosófico está en la reflexión teorético-filosófica (no especulativa) por el que se interpretan los datos suministrados por las ciencias biológicas. De este modo, se pretende llegar a conocer los rasgos de la condición humana diferenciales respecto al mundo animal. Estos rasgos no son biológicos sino culturales: son los *comportamientos*, *los deseos*, *los valores*.
- 5. La última característica es la *intencionalidad práctica* que mueve a los antropólogos de esta escuela. Se pretende *construir un sentido a la existencia humana*. Así, la antropología se convierte el <u>ética</u>. La AF esboza modelos de comportamiento humano.

⁹⁶ Ya vimos que para Kant hay una antropología fisiológica (que estudia "lo que la naturaleza hace del hombre") y la pragmática (que se dedica a "lo que el hombre, como ente actuante y libre, hace, puede o debe hacer").

204

⁹⁵ En esto se diferencia de la Sociobiología y de la antropología de Konrad Lorenz, que es reduccionista.

6.2 La Antropología filosófica en Max Scheler

El autor qu tiene más interés e influjo en la renovación de la Antropología Filosófica es Max Scheler⁹⁷.

a) El hombre Max Scheler (1874-1928)

Max Scheler nace el 22 de agosto de 1874 de madre judía y padre luterano, convertido al judaísmo por motivo de su matrimonio. Su educación fue en la ortodoxia judía. A los 13 años tuvo su primera conversión al catolicismo, más formal que sincera. Estudia en las universidades de Munich (1893-94), Berlín (1894-95) y, sobre todo, Jena (desde 1895 hasta su doctorado en 1897).

En 1898 se casa con una divorciada mayor que él; el matrimonio dura diez años y repercutió negativamente sobre su carrera docente. En 1901 tiene una encuentro decisivo con Husserl en Halle. En 1907 se tralada a Munich pero no logra integrarse en la Universidad debido a que su ex-mujer atiza un escándalo contra él. Queda como profesor particular con escasos recursos. Desde 1912 empieza a publicar intensamente. Con ocasión de la primera Guerra Mundial hace propaganda a favor de Alemania, por lo que se le ha acusado de "germanista" y "racista". En 1913, después de una profunda crisis tiene lugar su segunda conversión al catolicismo. Contrae matrimonio católico en 1916 y se le restituye la *venia docendi* en Colonia, impartiendo filosofía y sociología. Es una época muy tranquila de su vida.

Desde 1921 se va alejando del catolicismo buscando sentido en un cierto *panteísmo* (o mejor, *panenteísmo*). En 1922 se divorcia de nuevo y se casa con una alumna. En 1928 se traslada como profesor a Franckfurt, pero fallece con 54 años, antes de empezar las clases de un ataque al corazón debido al exceso de tabaco.

b) Itinerario filosófico: se puede clasificar en cuatro etapas:

1. La primera etapa (hasta 1906, hasta los 30 años) está formada por los escritos juveniles. Su atención se centra en cuestiones

Personalismo, Instituto Emm.Mounier, Madrid, n1 14, 71 pág.

⁹⁷ La biografía más accesible y completa es la de A.PINTOR RAMOS (1978) El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropologia filosófica. BAC, Madrid, 410 pág. P. LAÍN ENTRALGO (1961) Teoría y Realidad del Otro. Rev.de Occidente, tomo I, 221-256. LUIS MARTÍN SANTOS (1981) Max Scheler: historia de un resentimiento. Akal, Madrid. J.M. VEGAS (1992) Introducción al pensamiento de Max Scheler. Clásicos Básicos del

éticas, en la línea de los neokantianos, empeñado en la superación del relativismo ético. Buscar unas raíces científicas a la ética.

- 2. La segunda etapa (1906-1920, etapa fenomenológica), constituye su primera época de madurez. El tema central es la ética, y su obra clave: El formalismo de la ética y la ética material de los valores (1913-1916). En ella intenta superar el formalismo moral kantiano desde el desarrollo de una ética material de los valores, captados a través del método fenomenológico.
- 3. La tercera etapa (1920-1926, etapa de la sociología del conocimiento). Le preocupa la fundamentación social del conocimiento: Las formas del saber y de la cultura (1926; Madrid, 1935).
- 4. La cuarta etapa (1926-1928: etapa [truncada] de la Antropologia filosófica): se centra en la reflexión sobre la condición humana y articular una AF de nuevo cuño. Ya en 1922 inicia esta preocupación. El puesto del hombre en el cosmos (1928, Buenos Aires, 1938).

De la ética a la antropología

El problema del ser-humano estuvo siempre presente en Scheler. En 1915 escribe: "En el fondo, todos los problemas de la filosofía se pueden reducir a la misma pregunta: ¿qué es el hombre y cuál es su lugar y posición dentro de la totalidad del ser, del mundo y frente a Dios?".

Pero al principio le interesan los valores, como elementos diferenciadores de los humanos. Trata de aplicar la *intuición eidética* de la fenomenología a la ética y a la teoría de los valores.

Para M.Scheler, la ética kantiana tenía la virtud, debido a su formalismo, de poseer un carácter <u>universal y necesario</u> (es el imperativo categórico), estableciendo legalidades válidas para todos los sujetos racionales. Pero esta universalidad se logra a costa de quedarse en un mero formalismo, sin contenidos materiales.

Max Scheler se desencanta y quiere llegar desde el corazón a los valores. El contenido material de los valores se da en la experiencia humana. Pero esta experiencia es <u>epocal</u> (propia de un momento) y cultural (propia de una cultura humana). Ello llevaría al relativismo.

Frente a esta dificultad, Scheler pretende superar el formalismo y el relativismo por medio de la *fenomenología*. Así pretende acceder al mundo autónomo de los valores. El problema es: ¿es posible una

intuición eidética de contenidos morales que siendo materiales (valor de la fidelidad, de la justicia...) tengan al mismo tiempo contenidos universalmente válidos, como las matemáticas?

Esto le lleva a un desarrollo del mundo de los <u>valores</u>. Intenta construir una *Axiología*, una ciencia de la esencia y fundamentación de los valores. Estos tienen que ser previamente dados en las *nóesis* (actuación con intencionalidad) vitales o emotivo-intelectuales, del mismo modo que los colores son dados *por y en* el acto de la visión. Hasta cierto punto, para Max Scheler hay un mundo de los valores independientemente del sujeto. Viene a ser un platonismo renovado. Y esos valores objetivos son aprehendidos intuitivamente (al estilo fenomenológico).

La reflexión sobre la esencia de los valores irá llevando a Max Scheler hacia la consideración del ser-humano. Ya veremos que para Max Scheler, el ser-humano en cuanto tal (en su concepto *esencial*): es *espíritu* (persona), y ser *espíritu* es poseer la capacidad para orientarse en un mundo de esencialidades y valores (materiales y *a priori*).

Pero esta teoría de Max Scheler se queda siempre en el aire. Es difícil aplicar a la vida cotidiana. Por ello, poco a poco se va aproximando al conocimiento del *ser-humano*. Pretende que la respuesta a las preguntas sobre valores solo son posibles si se pone de manifiesto el *puesto* del hombre en la totalidad del ser, y legitimar el concepto de *espíritu* en cuanto aplicable al hombre. Para él, *tener espíritu* es equivalente a *ser persona*, tener capacidad para captar valores.

El problema del hombre

En realidad, el primer acercamiento a la reflexión acerca del ser humano data de 1915: Sobre la idea del hombre. En este artículo se apuntan las ideas que desarrollará después en El puesto del hombre en el cosmos. En 1926 publica otro artículo: Hombres e Historia. Se pregunta qué es el hombre y qué lugar ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios.

En 1926 ya tiene claras cinco ideas de hombre que él considera más importantes:

- 1. La *visión teológica*, propia del cristianismo, que parte de entender el ser humano como un ser caído y redimido.
- 2. La *visión filosófica*, presente desde los griegos, que define al hombre, en su distinción con respecto a los animales, como *animal*

racional que tiene logos. Es la visión que el cristianismo difunde por occidente.

- 3. La visión científica, que considera al ser humano como un eslabón más de la cadena de los seres vivos, pero con un grado mayor de perfección. Aquí diferencia Scheler tres variantes: la que sitúa el motor del desarrollo humano en el impulso de conservación (línea darwinista); la que lo sitúa en las relaciones de sangre (instinto sexual o nobleza de sangre: Freud); y la que lo sitúa en el ansia de poder (Nietzsche). Entiende que la primera (la darwinista) es la que sigue en proceso de aceptación, mientras las otras decrecen.
- 4. La teoría que parte de la *decadencia esencial* del hombre, doctrina defendida por Spengler⁹⁸ o Klages⁹⁹.
- 5. La teoría basada en "el ateísmo postulatorio de la seriedad y responsabilidad", como él lo denomina. En esta teoría se potencia tanto la dignidad del hombre que la misma posibilidad de la existencia de Dios es vista como un atentado contra esa dignidad. Aquí hay que situar a N.Hartmann¹⁰⁰ y D.H. Kehler. Es la línea que seguirán después los existencialistas franceses J.P.Sartre y Albert Camus¹⁰¹.

Estas cinco posturas están el *El puesto del hombre en el Cosmos*, pero centrándose en las tres primeras. A partir de ellas elabora su Antropología. Para Scheler, el ser humano no se puede definir. Está a caballo entre dos mundos: el de la *naturaleza* (del que ha surgido) y el del *espíritu* (hacia el que se orienta)¹⁰².

⁹⁹ Ludwig Klages (1872-1956), al igual que Spengler, se alinea en un naturalismo biologista. Es defensor de la vida frente a la acción destructiva del espíritu. Cree seguir a Nietzsche, pero en realidad lo modifica.

⁹⁸ Oswald Spengler (1880-1936) En *La Decadencia de Occidente*, distingue ocho culturas a lo largo de la historia. Aplicando una metodología biologista, las culturas son como seres vivos: nacen, crecen y mueren. El ve que la cultura actual camina hacia su extinción.

¹⁰⁰ Nicolai Hartmann (1882-1950), arranca del neokantismo de Marburgo y luego pasa a la fenomenología con Husserl y Scheler. Profundiza mucho en la ética material de los valores y contra el relativismo.

Jean Paul Sartre y Albert Camus son los representantes del existencialismo francés.
 Basados en una antropología de corte vitalista reniegan de todo lo que suene a metafísica que destruye la vida humana. "La existencia es primero que la esencia".
 Ver: S. VERGÉS: La persona es un "valor por sí mismo" según Max Scheler.

¹⁰² Ver: S. VERGÉS: La persona es un "valor por sí mismo" según Max Scheler. Pensamiento, 55(1999) 245-267.

c) La Antropología filosófica de *El puesto del hombre en el Cosmos* (PHC)

Para Max Scheler, en occidente se entremezclan tres círculos de ideas respecto al hombre:

*el círculo de la tradición judeo-cristiana (el hombre como creatura e imagen de Dios),

*el círculo de la filosofía griega (el hombre portador de *razón o logos*), *el círculo de la ciencia contemporánea (el hombre como producto tardío de la evolución de la biosfera).

Los dos primeros círculos adjudican al hombre la *espiritualidad*, aunque en diferente forma; y el tercero se la niega a favor de la *vitalidad*. En función de esta panorámica, Max Scheler organiza los contenidos de su Antropología en tres partes¹⁰³:

Parte 10: cap. I: ("Los grados del ser psicofísico"): se orienta a confrontarse con el círculo de la ciencia contemporánea y realiza un esbozo del hombre como ser vivo.

Parte 20: cap. II-V: se confronta con la idea del hombre como *animal racional*, propio de la filosofía griega. Scheler prefiere usar el término *espíritu* que le parece más rico que la pura racionalidad.

Parte 30: cap. VI ("Para la metafísica del hombre"): se confronta con el círculo teológico judeo-cristiano, aportando su visión panteísta.

1. <u>Los estratos de lo viviente</u>: Scheler diferencia cuatro grandes estratos en la biosfera (el "ser psicofísico"):

*El impulso afectivo (meramente sentido)----> las plantas

*El instinto -----> propio del animal

*la memoria asociativa y

*la inteligencia práctica ---------> animales superiores

¹⁰³ C. BEORLEGUI (1999) pág. 346 ss, una visión amplia de los contenidos del PHC.

La inteligencia práctica, como último escalón de la vitalidad, sólo está presente en ciertos animales superiores. Unido a ella está -la capacidad de elegir y -de actuar según la elección, -la capacidad de elegir ciertos bienes y -la capacidad de elegir-preferir pareja en el proceso de procreación.

La capacidad para plantear los términos de una situación problemática y elaborar estrategias de resolución de problemas ¹⁰⁴. Max Scheler considera que se da *inteligencia práctica* en algunos animales y alude a las experiencias con Chimpancés realizadas por el etólogo Köhler ¹⁰⁵. Pero está vinculada a satisfacer funciones biológicas. En el hombre los fines son más complejos.

2. <u>Las diferencias entre los humanos y los animales: el espíritu</u>

Para la antropología griega era la *razón*, entendida como inteligencia o capacidad de razonar lo específico humano. Pero si los animales también tienen inteligencia, ¿dónde situar la diferencia? La diferencia con los humanos ¿es sólo cualtitativa? ¿es también cualitativa, y por ello esencial?

Para Max Scheler la diferencia no está en la inteligencia sino en el *espíritu*. El espíritu no es un estrato más de la vida, pues no pertenece a la vida. Desde un punto de vista positivo, el *espíritu* se define como *libertad, objetividad y conciencia de sí*.

Libertad como capacidad de autonomía existencial, capacidad de decisión de los propios actos, capaz de hacer previsión de las consecuencias de las decisiones.

Objetividad (es decir, capacidad de objetivar): es la capacidad de captar la realidad como un objeto y no dejarse llevar por los impulsos primarios de apropiación. Es el *hallarse abierto al mundo*, con lo cual la conducta no es instintiva sino reflexiva.

En esa capacidad de objetivar, el espíritu es capaz de objetivarse a sí mismo: en la *conciencia de sí.* El hombre "sabe que sabe".

Sobre estas cuestiones ver: J.I. POZO (1994) La solución de problemas. Santillana, aula XXI. y J. D. NOVAK y D.B. GOWIN (1988) Aprendiendo a aprender. Martínez Roca.
 Ver sobre ésto: J.SABATER PI (1992) El chimpancé y los orígenes de la cultura. Anthropos. Considera que éstos tienen protoindustria, lo que indica una capacidad cultural y por ello inteligencia.

3. El acto fundamental del espíritu: la intuición eidética.

Para Scheler el acto fundamental del *espíritu* es la *intuición eidética* fenomenológica. "La *ideación* es la acción de comprender las *formas esenciales* de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la correspondiente región de esencias, precindiendo del *número de observaciones* que hagamos y de las inferencias inductivas".

El hombre es el único que puede realizar la reducción fenomenológica: operación de borrar (o poner entre paréntesis, epojé) lo contingente de las cosas para alcanzar o quedarse con la esencia. Este es el acto más propio del espíritu humano. Esto lo considera un acto ascético, consistente en la anulación de lo inmediato para alcanzar las esencias.

4. El hombre, asceta de la vida

Este acto solo puede ser realizado por el *espíritu*. El hombre puede reprimir y someter sus propios impulsos. Eso lo hace *asceta de la vida*. El animal siempre dice *si* a la realidad. El hombre es el *ser que sabe decir no*.

Advierte Scheler que en esta concepción coincide con Freud, para el que el origen de la cultura es la represión de lo instintivo. El hombre tiene que aprender a canalizar y represar la fuerza instintiva edificando sobre ella un *reino ideal* de pensamiento: la *cultura*. La *sublimación* es la capacidad de canalizar los instintos hacia otros objetivos más nobles (el trabajo, la religión, el altruísmo...).

5. El origen del espíritu

Scheler insiste repetidas veces que "el *espíritu* está al margen de la vida". Rompe la unidad humana. En el fondo está el problema de la relación *alma-cuerpo*, *mente-cerebro*. Frente a las posturas extremas (dualismo y monismo), Scheler cree estar en el punto medio.

Critica a los que afirman que el *espíritu* viene de la evolución de la *vida*. Que la inteligencia proviene de la evolución biológica. Critica también a las doctrinas que priman el *espíritu* por encima del cuerpo, típica de las religiones monoteístas.

Frente a ellas, Scheler propone la *teoría de la impotencia del espíritu*: el *espíritu* es pura debilidad, mientras que la vida es la que posee la potencia. Así, lo más valioso ontológicamente es lo más débil. Lo más fuerte es la materia. Después, la vida. Y la vida racional humana

es la más débil. Por ello, el espíritu no nace de la represión o sublimación de la vida. Es ese acto de *ascetismo* no está el origen del ser-humano, sino su *aprovisionamiento de energía*. El espíritu saca fuerza de la vida.

El espíritu no nace de la vida, sino que nace del *ser fundamental* que lo envuelve todo y que *lo es* todo. Así entramos en su metafísica panteísta.

6. <u>Una metafísica panenteísta</u>

El ser-humano es una síntesis dualista de vida y espíritu.

Diferencia entre panteísmo y panenteismo. En el panteísmo, Dios no es persona. Queda diluido en la naturaleza que se diviniza. En el panteísmo, Dios sigue siendo persona individual. Pero el mundo (la naturaleza) transparenta, manifiesta, expresa a Dios.

Y toda la realidad es dualista: *vida* o *naturaleza* y *espíritu*. Esta realidad es una manifestación de la realidad *divina*. Dios es trascendente y lejano y lo que sabemos de él es su transparencia en las cosas. *El mundo es (manifestación) Dios*.

El ser-humano es para Scheler una síntesis dualista de *vida* y *espíritu*, como participación y síntesis a su vez (*microcosmos*) de los dos principios fundamentales con que está constituída la realidad. El hombre tiene *espíritu* y <u>es</u> *espíritu* porque participa de la dimensión espiritual de la divinidad de lo real.

7. Valoración crítica de la Antropología filosófica de Max Scheler

Max Scheler pretende despojar al estudio de la condición humana de todo tipo de especulación vacía. Pretende partir de la realidad. Es más: cree que la pregunta kantiana)qué es el hombre? es el centro de toda la filosofía.

*Se apoya en las ciencias empíricas, sobre todo en la biología, partiendo de la comparación del hombre con los animales. Esta comparación va hacia delimitar los elementos diferenciadores de unos y otros. Y a partir de la biología, conjuga el saber científico y el filosófico.

*Su intento trata de hacer una síntesis del <u>racionalismo/idealismo</u> que culmina en Hegel, el <u>irracionalismo/vitalismo</u> representado por Nietzsche, Bergson y otros, y el <u>positivismo</u> cientifista de Comte.

*Scheler trata siempre de evitar las posturas extremas, puesto

que para él la realidad no es sólo razón, idea, espíritu, no sólo materia o vitalidad.

*Su antropología está en consonancia con su sistema filosófico. El hombre no es un eslabón más de la cadena del mundo de la vida (como defiende la postura cientifista); ni se reduce a sus impulsos vitales (como creen los vitalismos irracionalistas); ni tampoco es sólo espíritu y racionalidad (así lo creen el idealismo y la filosofía desde los griegos). El ser-humano es una síntesis de todos estos aspectos, entrelazados en una estructura especial y propia, que hace del ser humano un microcosmos.

*Hay que considerar como mérito de Scheler el haber intuido las deficiencias de las Antropologías de su época. De ahí que se incline a posturas intermedias y sintéticas: *vida y espíritu*, *fuerza y racionalidad...*).

*Pero también tiene sus deficiencias: parte de la biología, pero llega un momento que se ve forzado a dar un "salto" en el vacío construyendo una metafísica inverificable. Del mismo modo, Scheler no valora la *subjetividad* del ser humano, al querer verlo <u>desde fuera</u>, como objeto. Este esfuerzo es el que hará Plessner con la *ex-centricidad humana*.

*La concepción de los *estratos* tampoco es muy aceptable. Ella indica una visión errónea de lo humano como observó Gehlen. Para este, el ser-humano es un *ser deficiente* y por ello estructura lo biológico de otro modo.

Helmut Plessner (1892-1985) y la ex-centricidad humana

- 1. <u>Biografía</u>: Helmut Plessner nació en 1892. Estudió en Friburgo, Heidelberg, Berlín, Erlangen y Colonia. En estos dos últimos lugares trabajó bajo la dirección de Max Scheler y Hans Driesch (neo-vitalista). Comenzó su tarea docente en Colonia (1926-1933), donde fue colega de Max Scheler. En 1934, con la llegada al poder de Hitler emigra a Gröningen (Holanda), donde fue profesor entre 1939 y 1942 hasta la invasión de los nazis. En 1946 se le restituye a su cátedra, siguiendo hasta 1951 en que se traslada a Göttingen, donde se jubila en 1962. Fallece en 1985.
- 2. <u>Sus ideas antropológicas</u>: La primera obra de madurez es Los estratos de lo orgánico y el hombre. Introducción a una Antropología

filosófica (Berlín, 1928)¹⁰⁶. Suele ser considerado por algunos autores¹⁰⁷ como cofundador de la AF. Plessner es más biólogo, más científico y menos especulativo que Scheler. Pero resalta la reflexión filosófica (sin embargo, Gehlen se mantiene casi en un terreno *antropobiológico*).

La tesis básica de Plessner es la de la *ex-centricidad* del serhumano. Pretende superar el dualismo que lo considera compuesto de cuerpo y alma (espíritu).

En 1931 publica *Poder y Naturaleza humana. Un intento de antropología de la cosmovisón histórica* (no traducida al castellano). En 1941, *La risa y el llanto. Una investigación sobre los límites de la condición humana* (traducida en 1960)¹⁰⁸.

3. <u>La ex-centricidad humana</u>: Plessner es crítico con el método trascendental de los neokantianos. Pero conservó algunos elementos combinándolos con el método fenomenológico (en el que siguió a Scheler y Husserl). Su campo de interés fue la *Antropología filosófica* fundada en un examen filosófico de las características de los organismos no humanos, en comparación con el organismo humano.

Plessner establece diferencias y continuidades entre animales y humanos basadas en distintos *grados* del ser. Mientras los seres vivos tienen su centro en su propio mundo (orgánico), el hombre es *excéntrico*. El ser-humano está dentro y fuera de su propio mundo. Está orgánicamente ligado, y a la vez se constituye a sí mismo social e históricamente. La *distancia* que el humano interpone entre sí y el mundo le permite planear su propia existencia en una especie de libertad condicionada.

Propone tres leyes de la ex-centricidad:

- a). Ley de la artificiosidad natural: en el centro de la vida está lo biológico. Pero el hombre solo vive naturalmente si organiza culturalmente su vida. La biología es condición de posibilidad de la cultura. La historia de la cultura es la historia natural del hombre.
- b). <u>Ley de la inmediatez mediada</u>: esta ley se inspira en Hegel. El hombre, en un supuesto estadio natural, animal, vive el mundo y las

¹⁰⁶ Se publica en mismo añoque El puesto del hombre en el cosmos de Scheler, 1928. No hay edición española.

¹⁰⁷ Juan Peter MIRANDA (1982) La antropología política de Helmut Plessner y la cuestión de la esencia humana. *Pensamiento*, 38(1982) 401-424.

¹⁰⁸ http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento7858.pdf

cosas como algo en sí consistente e independiente de él. Pero hay una época o estadio de su vida (cuando se constituye como tal hombre, por su ex-centricidad) en que es capaz de caer en la cuenta de que eso es su obra, lo ha puesto/creado él. Lo inmediato aparece entonces mediado, resultado de un proceso creativo.

El resultado de esta consciencia es, pues, la pérdida del mundo en su consistencia y robustez. Lo único consistente y permanente es la capacidad del hombre de hacer cosas, de construir su mundo.

- c) . <u>Ley del lugar u-tópico del hombre</u>: El lugar del hombre es su no-lugar, su no tener lugar. El lugar donde el hombre está asentado no es ningún lugar. Lo propio del hombre es no estar nunca definitivamente donde está. Estar, por tanto, de espaldas a sí mismo (Hegel decía: "el hombre es su mochila"). El lugar del hombre es estar allí donde no está. El *topos* del hombre es el no-topos. Está siempre más allá de sí mismo. Está proyectado fuera
- **4.** El hombre como ser histórico: En su obra de 1931, *Poder y naturaleza humana*, Plessner trata de "comprender al hombre en su horizonte histórico". La ex-centricidad lleva a la consideración del carácter progresivo y antiestático de la realidad humana.

Plessner se desmarca tanto del historicismo (relativista) como del esencialismo (fijista).

El hombre es "problemático", según Plessner y posteriormente según Gehlen, porque está desprovisto de un ambiente definido que corresponda punto por punto a su configuración sicosomática y a su bagaje pulsional.

Si el animal inserto en un ambiente reacciona con seguridad innata a los estímulos externos, traduciéndolos a un repertorio de comportamientos funcionales a la autoconservación, el hombre, desambientado como es, ha de vérselas con una profusión de estímulos carentes de una finalidad biológica precisa.

Nuestra especie está marcada vérselas con una profusión de estímulos carentes de una finalidad biológica precisa. Nuestra especie está marcada por la "apertura al mundo", entendiendo por "mundo" un contexto vital siempre parcialmente indeterminado e imprevisible. La sobreabundancia de estímulos desconectados de cualquier funcionalidad suscita una constante incertidumbre y una desorientación nunca del todo reversible: en términos de Plessner, el animal "abierto al mundo"

mantiene siempre una desadherencia, o bien un "desapego", frente al estado de cosas y los acontecimientos en los cuales está inmerso. La apertura al mundo, con el grado bastante elevado de potencialidad indiferenciada que comporta, se corresponde, en el perfil filogenético, con una escasa especialización instintiva, incluso con la neotenia, o sea con la permanencia de características infantiles en los sujetos adultos.

Estos indicios bastan para caracterizar la "peligrosidad" del *Homo sapiens* a la que se refiere, según Schmitt, la teoría moderna de la soberanía estatal (peligrosidad que, de acuerdo con Freud, sólo se puede atenuar mediante un orden normativo en todo comparable a la pulsión de repetición).

La sobreabundancia de estímulos sin finalidad biológica y la consiguiente variabilidad de los comportamiento van de la mano con la congénita fragilidad de los mecanismos inhibitorios: el animal "abierto al mundo" da pruebas de una agresividad intraespecífica virtualmente ilimitada, cuyas causas desencadenantes no son nunca reducibles a un catálogo definido (densidad de población de un territorio, selección sexual, etc.), sino que son variables hasta lo imponderable.

Las luchas por el puro prestigio, e incluso la noción de "honor", tienen una relación muy estrecha con la estructura pulsional de un ser vivo desambientado y, por eso mismo, esencialmente potencial.

La falta de un hábitat unívoco hace que la cultura sea, según Gehlen, "la primera naturaleza del hombre". Sin embargo, la cultura misma, en cuanto dispositivo biológico innato, muestra una ambivalencia sustancial: atenúa el peligro, pero, por otra parte, multiplica y diversifica las ocasiones de riesgo; "defiende al hombre de su propia naturaleza", evitándole experimentar su "propia y terrorífica plasticidad e indeterminación", aunque, siendo esa misma cultura la principal manifestación de tal plasticidad e indeterminación, favorece al mismo tiempo el pleno despliegue de aquella naturaleza de la cual debía defenderlo.

El así llamado "mal" puede ser descrito también llamando la atención sobre algunas prerrogativas sobresalientes del lenguaje verbal. Problemático, o sea inestable y peligroso, es el animal cuya vida se caracteriza por la *negación* y la *modalidad de lo posible*. La negación y un cierto grado de "desapego" del propio contexto vital son uno, juntamente a veces con la suspensión provisional del estímulo sensorial. La modalidad de lo posible coincide con el exceso pulsional sin finalidad

biológica, así como con el carácter no especializado del animal humano.

La angustia (o sea, un temor indefinido, no vinculado a uno u otro estado de cosas) es la consecuencia sentimental de la modalidad de lo posible. Y la negación está en la base de la eventual quiebra del conocimiento recíproco entre coespecíficos. La evidencia perceptiva "esto es un hombre" deja de ser incontrovertible toda vez que está sujeta a la acción del "no": la antropofagia y Auschwitz están ahí para demostrarlo. El lenguaje, lejos de atenuar la agresividad intraespecífica (como aseguran Habermas y un cierto número de filósofos bienintencionados), la radicaliza más allá de toda medida.

Considera al hombre, sujeto autoconsciente de su mundo, como el punto originario de todos los sistemas supratemporales. Todos los valores y la cultura son obra humana. Todo ello queda relativizado y el mundo del hombre configurado por una pluridimensionalidad de culturas y cosmovisiones.

Por tanto hay dos categorías políticas en la antropología de Plessner: la apertura y la pluridimensionalidad. El hombre es un ser que construye su propia naturaleza (que es su cultura). En esto hay una influencia de Dilthey: "el hombre, como ser histórico, no significa simplemente que esté inserto en la historia, sino que es sujeto de la historia".

Pero los valores y normas que aparecen son inmanentes y absolutos en la conciencia histórica. La vida viene a ser la raíz de todo, lo indefinible, el sustituto del ser.

Puesto que el hombre es una realidad histórica, que *se crea a sí mismo*, y puesto que también no sólo se advierte al hombre como <u>condicionado</u> por la historia, sino <u>condicionante</u> de ella, considera Plessner que la AF sólo será posible como *Antropología política*.

Estas dimensiones políticas de la antropología están también presentes en **I. Ellacuría** y **Hanna Arendt**.Para Plessner no hay nada absoluto y definitivo. Ni siquiera la realidad de Dios. Por ello es ateo radical y sin paliativos.

5. Valoración crítica de Helmut Plessner

*Plessner y Scheler partes de un mismo punto de arranque: llegar a saber lo que es humano desde lo que lo diferencia de lo animal. Ambos tienen reticencias hacia la especulación filosófica sobre el hombre y llegar a saber qué es la condición humana partiendo de las

ciencias empíricas (sobre todo, de la biología). Es más: ambos quieren llegar a respuestas mediante la comparación y las diferencias entre los humanos y los animales.

*Pero M.Scheler sitúa esa diferencia en el espíritu. Y a través de ese espíritu conecta con los valores absolutos y el trasfondo panteísta de la realidad. Por tanto, se da en Scheler una filosofía estática, anclada en valores absolutos y orientada hacia una meta señalada de antemano para la marcha de la historia. Esos postulados se captan por una intuición eidética. Con ello, ya tenemos marcada la estructura del hombre y de la historia.

*Pero Plessner rechaza todo *apriorismo* y todo planteamiento metafísico. Se queda en el nivel empírico-filosófico. Para Plessner, lo característico del hombre no es el espíritu sino la *excentricidad*. Para Plessner, los valores los crea el hombre, con lo que quedan relativizados.

*[Pero habría que preguntarse frente a Plessner: los valores ¿son exclusivamente creaciones humanas? ¿No hay en el mundo de los valores una referencia anterior a las decisiones libres del hombre que hace que los percibamos como valor independientemente de nuestras decisiones? La dignidad humana, ¿no la percibimos anterior a las decisiones humanas?]

Arnold Gehlen (1904-1976) y el hombre como animal deficiente

Para Gehlen, la Antropología filosófica viene a ser la justificación de una concepción autoritaria de la organización de la vida social deducida de su concepción del ser humano como *animal deficiente*, y por tanto, necesitado de crear instituciones que le ayuden a sobrevivir y a poner en práctica la *ley de descarga*¹⁰⁹

1. <u>Vida y obras</u>: Arnold Gehlen nació en Lepzig en 1904 y falleció en 1976. Profesor en esa ciudad, en Königsberg, enViena y en Aachen (Aquisgrán).

La obra central es El hombre. Su naturaleza y su lugar en el

¹⁰⁹ Para Gehlen, ver: L. SEQUEIROS (2004) Arnold Gehlen (1905-1976): la búsqueda de una fundamentación biológica para la Antropología filosófica. En: F. ALARCOS edit., La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor E. López Azpitarte, 683-700.

mundo (1941)⁴⁸. Gehlen busca la esencia humana en la naturaleza, en la biología. Esta obra está enmarcada entre otras dos: *Teoría de la libertad de la voluntad* (1933) y *Hombre primitivo y cultura tardía* (1956). Esta obra corrige su orientación antropológica de 1941, ampliando la base biológica y añadiendo elementos de etnología, sociología y ética.

2. El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo (1941)

La tesis fundamental de Gehlen es que el hombre es un *animal biológicamente deficiente*. El hombre (en contraposición a los mamíferos superiores) está caracterizado por sus *deficiencias*. Estas consisten en su *inadaptación* y casi nula *especialización* (primitivismo y subdesarrollo biológicos). El hombre es un ser *carencial*. Le es difícil sobrevivir.

Las *carencias* humanas se resumen en tres puntos:

- a) <u>el hombre no tiene instintos</u>: el instinto es la capacidad de tender programadamente a un objeto, de modo que el sujeto se puede fiar de dicha tendencia. El hombre no los tiene y necesita mucho tiempo de protección.
- b) <u>el hombre no tiene órganos de percepción y actuación apropiados</u>: No posee sentidos adaptados a sus necesidades biológicas. Necesita largos períodos de aprendizaje para sobrevivir.
- c) <u>tampoco tiene medio vital</u>: el ambiente determina a los seres vivos. El hombre no tiene ambiente sino mundo (*Welt*). Está abierto al mundo. No se adapta a él. Construye su propio mundo.

3. El hombre, creador de cultura

Para sentirse seguro, el hombre tiene que construir su propio mundo. El hombre es *actuante*, al crear su mundo. El animal tiene comportamiento, el humano tiene actuación (un moverse transformando). Lo tipico del hombre es producir: *homo faber*.

"El conjunto de la naturaleza o de las condiciones naturales experimentadas, dominadas, modificadas y puestas al servicio de la vida se denomina *cultura* (EH, 38-39). La cultura es la segunda naturaleza humana.

-

⁴⁸ Traducción española: *El hombre*. Edic.Sígueme, 1980.

4. La ley fundamental: la ley de descarga

Para los humanos, la no especialización es también posibilidad y oportunidad. Por el hecho de no estar especializado, hay más aportunidades. Se *descarga* de determinaciones biológicas. Está abierto a más posibilidades.

5. Objeciones a la teoría de Gehlen

Gehlen quiere fundamentar la descripción de la condición humana en la biología. Pero da "saltos" epistemológicos muy peligrosos.

- a) Gehlen cae en el reduccionismo biologista: querer explicarlo todo con la biología sin acudir a elementos extrabiológicos que la trascienden. Así, es muy difícil justificar la ética basados en la biología.
- b) La antropología de Gehlen explica de forma deficitaria la existencia de la *razón*. Gehlen da una explicación satisfactoria para el *homo faber*, pero no para el *homo sapiens*.
- c) La deficiencia humana se salva mediante la creación de un poder fuerte. En cierto modo, puede ser una justificación para los poderes autoritarios y totalitarios. La solución es aceptar la autonomía de la biología y de la cultura. No es la biología la que ha de marcar la pauta de la realidad humana.
- <u>6. Diferencias entre Plessner y Gehlen</u>: hay tres puntos de desacuerdo:
- 1. Hay entre ellos un enfoque epistemológico diferente. Gehlen se apoya solo en las ciencias biológicas; Plessner ve necesaria la conjugación de ciencia y filosofía.
- 2. Hay un modo diferente de unir biología y cultura. Según Gehlen, la cultura depende de la biología tanto en su origen como en su funcionalidad. La base biológica (el animal deficiente) genera la condición cultural del hombre. Para Plessner, la cultura depende de la biología en su origen, pero no en la finalidad. La cultura no está al servicio de la biología sino que sobrepasa lo biológico.
- 3. Ambos tienen una diferente concepción sociológica. Gehlen, al considerar al hombre como *deficiente*, deduce de aquí la existencia de una sociedad jerarquizada que subordina la libertad y la democracia al mantenimiento de la existencia. Plessner, sin embargo, defiende un modelo social basado en la democracia porque todo es mudable y debe llevarse a término por acuerdo.

Tema 7: LA PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Objetivo: una vez descritas las líneas básicas sobre las que se sustentan las reflexiones filosóficas sobre la condición humana, es necesario dar a conocer las aportaciones, matizaciones y críticas que durante la segunda mitad del siglo XX se han hecho a la llamada "escuela" de Max Scheler.

7.0 Perspectiva general

La llamada "escuela" de Max Scheler aportó una revolución en el modo de entender la antropología filosófica, pero también tiene indudables limitaciones¹¹⁰:

- 1. **Max Scheler**, huyendo de la metafísica tradicional y queriendo apoyarse en las ciencias, termina proponiendo un <u>dualismo</u> antropológico criticable y termina apoyándose en una metafísica panteísta.
- 2. **Plessner**, el más lúcido de todos, propone que la Antropología filosófica debe fundarse en la ciencia y en la filosofía. Pero no profundizó en el estatuto espistemológico de esta disciplina.
- 3. **Gehlen**, consecuente con una postura antifilosófica, acaba por dejar la AF en manos de la biología que no lo explica todo.

Las críticas a las antropologías de la "escuela" de Max Scheler

Hay cuatro capítulos de críticas a la concepción antropológica de Max Scheler y su "escuela". En el fondo, no es solo una crítica al modo

¹¹⁰ BEORLEGUI (1999), 425 ss.

de abordar el problema de la condición humana, sino una crítica a la definción de lo que es humano.

- 1. La crítica a los antropocentrismos: La AF de la escuela de Max Scheler es antropocéntrica: lo humano ocupa el centro del cosmos. Desde él se interpreta todo. Desde Descartes, y sobre todo, desde Kant, se da una progresiva *subjetivización* de la filosofía. Esta es la objeción que plantea Martin Heidegger en Kant y el problema de la metafísica.
- 2. La crítica a la "esencia" humana: Max Scheler considera la esencia o naturaleza humana como algo rígido. Es algo que está ahí. No existe dimensión histórica. Habría que incorporar la dimensión de la *vida*. Así, **Ortega y Gasset** propone una Antropología *metafísica*, que desechando la categoría del ser (ontología) se apoye en la *vida humana*.
- 3. La crítica al individualismo: el tercer capítulo de críticas a la antropología se centra en la concepción individualista de lo humano y en el olvido de la dimensión social. Esta crítica proviene, sobre todo, de las posturas marxistas. Y en continuidad con ellas, las posturas de la *Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt* y especialmente nos referiremos a las críticas de Horkheimer a Scheler, y las de Habermas a Gehlen.
- **4. La crítica a la singularidad humana**:)es el hombre un ser singular? Los *antihumanistas* critican que exista singularidad humana. Para estos, la singularidad humana es un "invento". **M. Foucault** habla de "la muerte del hombre".

7.1 La crítica a los antropocentrismos: Martin Heidegger

El intento de Max Scheler es situar la Antropología filosófica en el <u>centro</u> de la filosofía. La clave de todos los saberes, siguiendo el proyecto kantiano de) *qué es el hombre?*. Para Max Scheler la AF es la filosofía primera, sobre la que se construirá la ontología o metafísica. Esta, la metafísica, es solo una prolongación de la Antropología, será una *meta-antropología*.

Este intento es criticado por **Heidegger** como *antropologismo*¹¹¹. Para Heidegger, el centro de la filosofía no es la antropología sino la ontología, el sentido del *ser*. La Antropología será solo una *pre-ontología*.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) estudió en Freiberg con Rickert y Edmund Husserl. Tras doctorarse en 1914 fue nombrado profesor. Desde 1923, profesor en Marburgo y en 1928 (año de la jubilación de Husserl) profesor en Freiberg. En 1933, rector de la Universidad. Se discute si se acercó al nacionalsocialismo. Fue suspendido de su puesto al final de la guerra en 1945. En 1952 se le permitió reintegrarse, pero desde entonces su actividad universitaria fue intermitente. Su influjo ha sido grande en la fenomenología, el existencialismo, la hermeneútica.

Se puede decir que tuvo varias fases en su vida: la inicial, hasta 1926: "filosofía de la muerte". La segunda fase, 1927-1929, la de la "filosofía de la nada" [1927, El Ser y el Tiempo]. Tercera fase, 1929-1936: "filosofía del ser". [1929: Kant y el problema de la metafísica]; Cuarta fase, 1936-1945: "filosofía del sacrificio y de la gracia"

Para Heidegger, la pregunta central de la filosofía es el sentido del *ser*, y el *Dasein* (el hombre) es el ente en quien se da la pregunta sobre ese Ser. Puesto que el *Dasein* es el único que se pregunta por el sentido del *ser* y por el *ser* del *Ser*, se hace necesaria una analítica del Dasein. Pero esto no es una Antropología filosófica sino una ontología regional (una parte de la ontología general, en la que se estudia de forma especial al hombre).

Por estas cosas, Heidegger fue acusado por su maestro Husserl de *antropologismo*. Y otros lo acusaron de existencialista.

Pero Heidegger no solo no intenta una AF, sino que -contra Scheler- niega que esta sea posible. Este es el contenido de *Kant y el problema de la metafísica* (1929) dedicado a la memoria de Max Scheler... Heidegger vuelve al tema kantiano de la fundamentación de la

_

¹¹¹ MARTIN HEIDEGGER (1929, español, 1954) *Kant y el problema de la metafísica.* FCE, México.

metafísica. Dice que Kant lo planteó bien pero lo resolvió mal. Para Heidegger,

- 1) el intento kantiano de fundamentar la metafísica en la Antropología no tiene sentido, ya que el *ser* es lo que constituye la esencia de la realidad.
- 2) Heidegger concluye que la AF no puede considerarse la filosofía primera y
- 3) se pregunta qué salidas le quedan a la AF para constituirse legítimamente.

Para ello, Heidegger ve una problematicidad en el intento de Max Scheler de fundamentar toda la filosofía en la Antropología. Para Heidegger, el problema está en el mismo concepto de *Antropología filosófica*. Advierte Heidegger que cuando se habla de *Antropología* nos referimos a la *ciencia* del hombre, "cuerpo, alma y espíritu", los aspectos biológicos, psicológicos, etnológicos, culturales, sociales del ser humano. Pero esto hace que el tema "del hombre" es enormemente amplio y complejo y además intervienen disciplinas y metodologías muy diferentes. Por tanto, Heidegger pone en cuestión que se pueda hablar de la *antropología* como <u>ciencia</u> Hay muchas facetas dispersas del estudio del ser humano.

Pero otra fuente de conflicto es especificar qué se entiende por antropología filosófica. ¿Qué lugar ocupa como saber epistemológicamente diferenciado? Para Heidgger, lo que la identifica es el método filosófico.

Por ello, para este autor hay tres posibles modos de entender la *Antropología filosófica*:

- a) <u>como una ontología regional</u>: no es una ontología general que investiga al *ser*, sino una parcela de ella. Por tanto, la AF no tiene ninguna centralidad.
- b) La AF como determinadora del fin o punto de partida de la filosofía: esto es lo que quiere hacer Scheler: que lo humano ocupa el lugar central de una cosmovisión. Pero para Heidegger esto es muy problemático: el concepto de AF no está derivado y debidamente fundamentado en la esencia de la filosofía.
- c) <u>La AF como filosofía de la subjetividad humana</u>: si se considera que la subjetividad es el elemento esencial del ser humano,

)no llegamos simplemente a una filosofía de la subjetividad pero no a una antropología?

En resumen: 1) para Heidegger la Antropología que tenga pretensiones de ser el centro de la filosofía caerá en el <u>antropologismo</u>.

2) Para Max Scheler, la AF es la disciplina filosófica fundamental (filosofía primera), y la metafísica será solamente su prolongación, como una *meta-antropología*.

En cambio, para Heidegger, es la ontología la disciplina filosófica central; y el estudio del hombre es una *pre-ontología* y una ontología regional. Pero el estatuto de la AF queda en cuestión.

Para Beorlegui, la solución de Heidegger le deja insatisfecho. Solo se refiere a la problematicidad de la AF. Pero deja otros problemas, como es el de la fundamentación de la AF. Esto lo debate en *Carta sobre el humanismo* (1949) y *La época de la imagen del mundo* (1938).

7.2 La crítica a la "esencia" humana: José Ortega y Gasset

Las objeciones de Ortega y Gasset a la AF hay que situarlas en el contexto de su tería filosófica del *raciovitalismo*. Las críticas van más hacia la AF en sí que a las ideas de Max Scheler y su escuela.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955), nacido en Madrid, estudió en Málaga. Profesor de Metafísica desde 1911 en la Universidad Central. Jubilado en 1952, sus enseñanzas cesaron en 1936. Discípulo de Hermann Cohen en Marburgo, y educado en el neokantismo¹¹². Desde 1910 sus ideas se orientan primero hacia el perspectivismo y desde 1923, al raciovitalismo. *Meditaciones del Quijote*, 1914; *El espectador*, (muchos volúmenes) desde 1916-1934); *Qué es filosofía* (1958); *Obras completas* (XI tomos, 1946-1969).

El neokantismo alemán: hacia 1870 surge en Alemania una corriente antipositivista de vuelta a Kant. Hay dos escuelas: Marburgo y Heildelberg. La escuela de Marburgo tiene como figuras a Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924), Ernst Cassirer (1874-1915), Nicolai Hatmann hijo (1882-1950). Se rechaza la metafísica y parten del ideal kantiano de las matemáticas y la física, eliminan la "cosa en sí". Toda la filosofia es Teoría del Conocimiento.

- 1. El planteamiento antropológico de Ortega y Gasset parte de la afirmación de la <u>no- sustantividad</u> (negación de la esencia fija) del ser humano. No exista una "naturaleza" humana fija. El hombre es un <u>proyecto de autoconstrucción</u>, se va haciendo a sí mismo en la historia. Buscar su naturaleza es hacer su historia: "El hombre no tiene naturaleza... tiene historia".
- 2. El centro de la filosofía de Ortega se halla constituido por su reflexión y anclaje en la *vida*. La vida humana como realidad radical. La *vida* es la realidad a la que se refieren las demás. Es *realista*.
- 3 Pero el ser humano está inserto en el mundo, en el cosmos, en la realidad natural y social. Y su construcción histórica está determinada por las circunstancias: "yo soy yo y mis circunstancias".
- 4. El problema del hombre es el problema de la *vida*. Pero esta es la realidad radical y objeto de la metafísica. Por ello, el problema metafísico es el problema antropológico. Pero la metafísica no es culminación de la antropología (como decía Scheler), ni la antropología una introducción a la metafísica (como quería Heidegger). Antropología y metafísica son la misma cosa.
- 5. Coincide con Nietzsche en afirmar que "el tema de nuestr tiempo es someter la razón a la vitalidad"; y con Dilthey en la afirmación de la razón de la historia. La vida es acción, como escribió Blondel. La vida humana es quehacer. El hombre tiene que hacerse y decidir en qué dirección tiene que hacerse. "Vivir es haber caído prisionero en un contexto inexorable".
- 6. En Ortega, Razón y Vida van unidas. El racionalismo cometió el error de empezar por la razón. Y el vitalismo quiso vengarse de esa razón en nombre de la vida. En ambos casos se parte de que Razón y Vida son independientes. Para Ortega, <u>razón y vida</u> van unidas. Ni sólo irracionalismo (vida sin razón) ni sólo racionalismo (razón sin vida).
- 7. Ortega, de acuerdo con estas premisas, critica a la *antropología*. No existe un *logos* humano, un esquema previo, una esencia fija humana. El hombre no es *naturaleza*. La Antropología, si quiere ser teoría del hombre, ha de ser *metafísica*. No existe *el hombre* en general. Pero la teoría de la vida humana (*metafísica*) tiene que ser general.

7.3 La crítica al individualismo antropológico: la Escuela de Frankfurt.

El tercer capítulo de objeciones a la Antropología filosófica proviene de la crítica social. Consideran que es un error epistemológico estudiar al ser humano <u>individual</u>, cuando lo cierto es que debe ser abordado como un apéndice de la economía política o de la sociología.

La objeción fundamental es el olvido que la AF de Max Scheler tiene de la dimensión sociopolítica del hombre. Por eso, la AF es una disciplina liberal burguesa, que ve al hombre desde la perspectiva de la filosofía capitalista.

Estas críticas provienen de los ambientes marxistas y neomarxistas (y dentro de estos últimos, de algunos de los autores de la Escuela de Frankfurt.

1. El contexto: la filosofía de la Teoría Crítica

- 1. Tras la primera guerra mundial (1914-1916) surge el interés por el marxismo. En el año 1922, un grupo de intelectuales de ideología marxista fundan en la Universidad de Frankfurt el *Instituto de Investigaciones Sociales*. En 1923 se nombra director **Max Horkheimer** (1895-1973). Pretenden estudiar las realidades sociales más allá del empirismo positivista (que solo se fija en hechos pretenciosamente objetivos) y el idealismo de Hegel (que es una filosofía idealista y abstracta). Quieren acercarse a la realidad social entendida como conjunto de intereses ideológicos y económicos de la sociedad de clases.
- 2. La tesis central es que intentan recuperar la *tradición ilustrada* auténtica que ha sido deformada por el capitalismo. Para ellos, el marxismo representa la continuación de la modernidad, de la Ilustración, del progreso. Y su versión política, el **comunismo**, la renovación de los ideales ilustrados.
- 3. Para ello, esta **Escuela de Frankfurt**, intenta elaborar una **Teoría Crítica** de la sociedad occidental (no del ser humano, sino de la Sociedad como determinante de lo que es el ser humano). Para ellos, el marxismo ortodoxo cree absurdo hablar de Antropología filosófica al tacharla de imperialista y burguesa. Además, la AF implica una concepción metafísica del hombre. Equivale a retroceder a Feuerbach: desvelar la esencia del hombre fuera de la historia.
 - 4. Pero rechazar el nombre de antropología filosófica no implica

rechazar el estudio del ser humano. La filosofía del hombre es el centro del pensamiento marxista. Para los marxistas modernos, el rechazo es a la AF de Max Scheler.

- 5. La antropología filosófica se resuelve aquí también en filosofía de la historia. Pero ésta se resuelve en economía política, porque esta es el estudio de las leyes según las cuales la humanidad (la esencia humana) se constituye como tal en el proceso de satisfacción de sus necesidades materiales. La realización de la esencia humana consiste en la supresión de las alienaciones. Esta llegará cuando se desplome el sistema capitalista y llegue la dictadura del proletariado con la instauración de la sociedad sin clases.
- 6. Pero en 1943, con Hitler en el poder, se cierra el Instituto. Muchos huyen a EEUU. Hasta 1949 no se reabre el Instituto. Pero el exilio les hace ver de otra manera el mundo occidental.
- 7. La II Guerra Mundial (el holocausto, la tiranía de Stalin y la corrupción de los ideales comunistas) les hace pesimistas sobre la condición humana. Y ven que solo una **socialdemocracia** puede recuperar la humanidad perdida. Incluso en algunos hay un cierto acercamiento a la **teología** ("la añoranza de lo completamente otro" de Horkheimer; y el "potencial simbólico de la religión" y el "misticismo ateo" de Habermas. Hay una añoranza del "consuelo" de la religión y una recuperación de la "ética comunicativa" 113.
- 8. Fuera de la Escuela de Frankfurt, en la década 1960-1970 hay un intento de recuperación del joven Marx-humanista. Tienen como valedores a **Adam Schaff, Roger Garaudy, Karel Kosik, Erns Bloch y L.Kolakowski.** Pero siempre afirman la dimensión social humana como determinante de la condición humana.

2. La crítica de la **Escuela de Frankfurt** a la Antropología filosófica de Max Scheler y A. Gehlen

En este apartado vamos a distinguir entre las críticas de **Max Horkheimer** al proyecto de Max Scheler; y las críticas de **Jürgen Habermas** y de **Otto Apel** a la antropología del Gehlen.

MAX HORKHEIMER (1895-1973) nace en Stuttgart. Su padre,

¹¹³ A. CORTINA, *Crítica y Utopía, la Escuela de Frankfurt.* Cincel, Madrid, 1985.

industrial judío. Se inicia con la lectura de Schopenhauer. Mas tarde se interesa por Marx y Engels. Fundador en los años 20 del Instituto de Investigaciones Sociales. Con la llegada de Hitler en 1943, el Instituto es cerrado y en 1944 se instala en Nueva York. En 1949 es repuesto en su Cátedra del Instituto de Investigaciones Sociales. *Crítica de la Razón Instrumental* (trad.1969).

THEODOR W. ADORNO (1903-1969). Nacido en Frankfurt y miembro de la Escuela de Frankfurt desde sus inicios junto a Horkheimer, Benjamín, Habermas y otros. Con el nazismo, vive en Londres y EEUU y en 1949 regresa a Frankfurt participando en la reconstrucción intelectual de Alemania. Obras: *Dialéctica de la Razón* (1947) en colaboración con Horkheimer; *La personalidad autoritaria* (1950), *Minima moralia* (1951), *Teoría Estética* (1970).

JÜRGEN HABERMAS (1929-). Ayudante y colaborador de Adorno. 1961-1964: profesor de filosofía en Heidelberg. 1964: profesor de Sociología en Frankfurt. Desde 1971, Director del Instituto Max Plank para la "Investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico". Obras en castellano: Ciencia y Técnica como Ideología (Tecnos, 1968), Lógica de las ciencias sociales (1967), Hacia una reconstrucción del materialismo histórico. Cuadernos Teorema, 6, (1976), Teoría de la Acción Comunicativa (Taurus, 2 vol., 1982, 1992), Pensamiento postmetafísico (Taurus, 1990).

KARL-OTTO APEL (nacido en 1922 en Düsseldorf). Profesor y Director desde 1962 del "Philosophisches Seminar" de la Universidad de Kiel. Ha trabajado sobre todo en cuestiones concernientes al lenguaje y a la comunicación lingüistica. Obras en castellano: "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática transcendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del "racionalismo crítico")". *Dianoia*, 21, (1975), 140-173. *La Transformación de la filosofía (1962-1971)*. Taurus, Madrid, 1985.

La crisis de la modernidad:

A partir del interés por la Modernidad, la Teoría Crítica se centra n la tradición ilustrada y en el proyecto ilustrado. En 1944, **Adorno** y **Horkheimer** publican en colaboración su obra *La Dialéctica de la Ilustración*¹¹⁴. Aquí analizan el concepto de "razón ilustrada". La tesis del libro es que la dinámica de la razón moderna evoluciona irreversiblemente hacia su autodestrucción. En lugar de ser una vía de emancipación humana le lleva en la modernidad hacia una "nueva suerte de barbarie".

En el análisis de la sociedad de su tiempo, desde una óptica teórica cercana a la corriente ilustrada y al marxismo crítico, descubren la desviación de las buenas intenciones con que la racionalidad ilustrada había nacido, reduciéndose a la razón positivista y razón instrumental¹¹⁵.

Tres sucesos mundiales: la experiencia directa del triunfo del nazismo en Alemania, con el holocausto como consecuencia, el trato con la sociedad norteamericana, y la etapa de la corrupción estalinista del régimen soviético, les llevó en una segunda etapa a un pesimismo creciente sobre la condición humana.

Este pesimismo fue uno de los factores del acercamiento progresivo hacia posturas teológicas, la "añoranza de lo completamente otro". En estos trabajos Horkheimer vislumbra el potencial emancipador y crítico de la religión.

Los temas de la Teoría Crítica: La crítica a la técnica: *Técnica y Antropología*:

El tema central de los estudios frankfurtianos va a ser el análisis de la **modernidad**. Pero no ya desde los presupuestos marxistas de crítica a la economía burguesa y los inicios del capitalismo, sino desde una crítica generalizada a la sociedad industrial, fuera liberal o socialista.

1. Cultura animal y cultura humana: El uso de instrumentos y artefactos e incluso su fabricación no es un atributo exclusivamente humano. Sin embargo, entre el comportamiento animal y humano hay diferencias sustanciales debido a la importancia en el hombre de conductas "aprendidas" frente a la escasa conducta instintiva. Por ello, hay una técnica humana y otra animal.

M. HORKHEIMER. *Crítica de la Razón Instrumental*. Sur, Buenos Aires, 1973.

¹¹⁴ M. HORKHEIMER y Th. ADORNO. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, 1994.

- 2. Culturas y tecnologías:)qué es la Técnica? Por Técnica, más que entender la producción de objetos y artefactos, sería más adecuado entender por ella la "modificación planificada de la naturaleza", o quizá de forma más rigurosa, "la transformación o acción planificada sobre el medio natural".
- 3. El proceso de hominización, papel jugado por la técnica: El proceso de hominización, entendido como la constitución del ser humano como especie biológica y culturalmente madura, ha sido posible en un medio cultural. No es el cerebro el punto de arranque de la cultura: es la cultura la responsable de la constitución del cerebro humano.

Observaciones críticas de Horkheimer a la Antropología filosófica de M. Scheler

La crítica de Horkheimer (Como introducción al pensamiento de Horkheimer: J.M. MARDONES, *Dialectica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer.* Univ. de Deusto, 1979; J. A. ESTRADA, *La teoría crítica de Horkheimer.* Univ.de Granada, 1990. La crítica a Scheler en: *Observaciones a la Antropología filosófica.* En: *Teoría Crítica.* Amorrurtu, 1974, 50-75) se refiere a la imposibilidad de definir de una vez por todas lo que es el ser-humano.

El ser humano, al ser producto de la dialéctica que se produce entre lo individual y lo social y su relación con la naturaleza, no puede "fijarse" ya que su condición cambia en cada época y en cada contexto social.

Aún así, piensa Horkheimer que es legítima una referencia a algo permanente históricamente en el ser-humano. No todo es relativo. Ese relativismo llevaría a la ausencia de ética y en definitiva al totalitarismo. El apoyo para la defensa de la dignidad humana es entender que en el ser humano hay unos <u>universales mínimos</u>, unos <u>límites</u> que constituyen la base de lo humano. Se sitúa entre el <u>esencialismo</u> y el <u>relativismo</u>. El intento de *ética de mínimos* es hoy un intento de muchos autores (como Adela Cortina).

Las críticas de Jürgen Habermas a la Antropología filosófica de Arnold Gehlen

La polémica sobre el modo de concebir la realidad humana está también en Habermas. La polémica se establece en dos niveles: el de la

relación entre biología y cultura y el de la relación entre individuo y sociedad. Habermas critica a Gehlen en el artículo "Antropología" (1958) del Diccionario de Filosofía *Fischer-Lexikon*.

Los puntos de debate son estos:

- 1) Gehlen quiere derivar todos los comportamientos humanos (y en especial los culturales) desde el principio biológico de la "conservación de la vida". Esto supone para Habermas que la cultura se pone al servicio de la biología. Para H. la explicación biológica no agota la multiplicidad de la cultura y sobre todo, el *sentido* del comportamiento humano. Los niveles de *homo faber* y de *homo sapiens* no son reductibles a uno solo. En este sentido, H. se opone al reduccionismo biologista.
- 2) Gehlen pretende deducir de la deficiencia biológica los contenidos de la moralidad y del ordenamiento social. El miedo a la extinción o el miedo a ser agredido ponen en juego los mecanismos altruistas (en este sentido se parece a Richard Dawkings y El Gen Egoista).

Habermas considera ilegítima y falta de lógica la deducción de la moralidad de la base biológica. La ética y el problema de la verdad se asientan sobre bases diferentes de la simple supervivencia. Es más: las ideas de Gehlen podrían reforzar la idea de que un régimen dictatorial es mejor porque preserva la especie...

3) Gehlen, partiendo de la no-fijación (o deficiencia) del hombre, concluye en el establecimiento de un *catálogo de constantes* antropológicas y en la fijación de lo que es y lo que fue el humano. Todo proviene de la organización de la sociedad que fue articulándose por selección natural¹¹⁶.

Para Habermas, las instituciones antiguas han ido modelando la realidad actual. Pero los seres humanos han ido construyendo una sociedad más racional (los valores ilustrados y de la modernidad suponen un avance en dignidad humana).

4) Gehlen propone una articulación entre individuo y sociedad que hace que el individuo no llegue a su realización más que a través de un momento de alienación en lo otro, en lo social. El hombre solo existe como tal cuando "sale" de sí mismo. Hay una relación "automática" entre individuo y sociedad. Se prescinde de la capacidad personal de decisión.

¹¹⁶ En este sentido, es interesante ADAM KUPER, *El primate elegido*. Drakontos, 1996.

Para Habermas, Gehlen acierta en concebir al hombre como ser deficiente. Pero el humano no está determinado sólo biológicamente, sino histórica y culturalmente. La historia puede ir creando otros *mundos de la vida* diferentes. El capitalismo no es un resultado biológico sino cultural. No hay constantes en la naturaleza humana; estas constantes son elementos históricos y el mundo de las constantes del hombre social está social e históricamente determinado.

7.4 La crítica a la singularidad humana: el antihumanismo de M. Foucault.

¿Es el ser-humano un "invento" del primate soberbio que no renuncia a ser diferente? ¿Existe una singularidad humana? ¿Somos un animal más? ¿Tiene sentido una Antropología? Estas son las preguntas de los antihumanistas (y sobre todo, de los estructuralistas: Lévi-Strauss, Lacan y Althusser, y sobre todo de **Michel Foucault**¹¹⁷). De ellos hablaremos luego. Este grupo se caracteriza por la pasión por el sistema (mientras que la generación de Sartre, se caracteriza por la la pasión por el individuo).

Michel Foucault (Poitiers, 1926-1984) Desde 1970 profesor en el *Collège de France* hasta su muerte. Es el "filósofo" del estructuralismo.

Se suelen diferenciar en él cuatro etapas: 1) etapa de juventud (*Enfermedad mental y personalidad*, 1954; *La historia de la locura*, 1961), 2) etapa de la arqueología del saber (*Las palabras y las cosas*, 1966); 3) generalogía del poder (*Vigilar y castigar*,1975).

y 4) recuperación del sujeto (estético) (Historia de la sexualidad, 1980).

La etapa segunda, la de *Las palabras y las cosas* (Siglo XXI, 1966) es la más importanta para nuestro tema. Propone, a través de la "arqueología de las ciencias humanas", analizar las condiciones de

Para una introducción: G. HOTTOIS (1999) opus cit., 435-446. Para ahondar más M. MOREY (1983) Lectura sobre Foucault. Madrid, Taurus; M. BLANCHOT, Michel Foucault, tal como lo imagino. Valencia, Pretextos, 1988; G. DELEUZE. Foucault. Barcelona, Paidós, 1988; P.,. HURTADO VALERO, Michel Foucault. Ágora, Málaga, 1994.

posibilidad del saber occidental. Dice que en la cultura actual asistimos al nacimiento de un nueva epistemología, la científica, en la que se sucede *la muerte del hombre*. Es una proclama de *antihumanismo*: "el hombre ha muerto" (con claras referencias al Dios ha muerto de Nietzsche.

Foucault se plantea, siguiendo a Kant, por qué son necesarios los discursos acerca del hombre. Para Foucault esta pregunta se da cuando se produjo el hundimiento de la *episteme* clásica que se refería al hombre con relación a algo absoluto, trascendente. Al caer la trascendencia, el saber se hace débil. Hoy la etnología, el psicoanálisis y la lingüística van configurando una nueva epistéme que comienza por la desintegración del hombre como realidad unitaria. Sin embargo, Kant afirma el sentido de la pregunta ¿qué es el hombre? desde su propia epistemología. Pero esa epistemología de la ilustración, del progreso, del saber, del conocimiento, está en crisis. Por eso, Foucault piensa que *el hombre ha muerto*.

La afirmación de *la muerte del hombre* suscitó duras polémicas. Ello hace que el *La arqueología del saber* (1969), Foucault se reafirma en sus tesis.

7.5 Las nuevas antropologías.

En la actualidad, muchas antropologías pugnan por explicar el fenómeno humano 118.

Tal vez sea Crespi¹¹⁹ quien presenta una visión más amplia. Para él, el problema de fondo es hallar una nueva base general de orientación que, respetando el pluralismo, y sin caer en el fundamentalismo, constituya un nuevo horizonte sobre el que construir la **solidaridad social**. Entre las dos posturas alternativas, el fundamentalismo y el relativismo, es necesario reactivar las improntas

¹¹⁸ En trabajo se Seminario se tratarán algunos de estos autores. Para ello: LUCAS, Juan de Sahagún (1976) *Antropologías del siglo XX*. Sígueme, Salamanca. LUCAS, Juan de Sahagún (1994) *Nuevas antropologías del siglo XX*. Sígueme, Salamanca. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis (1983) *Las Nuevas Antropologías. Un reto a la Teología*. Sal Terrae, Santander. STEVENSON, L. y HABRMAN, D. L. (2001) *Diez teorías sobre la Naturaleza humana*. Cátedra, Colecc.Teorema, Madrid, 297 pág. TRIGG, R. (2001) *Concepciones de la naturaleza humana*. *Una introducción histórica*. Alianza Editorial, Filosofía, H4424, 296 pág.

¹¹⁹ F. CRESPI (1996) , *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social.* Alianza Univers.

solidarias. La tesis que sostiene en este libro es que una nueva reflexión sobre el **concepto de existencia** puede aportar ese horizonte.

En el pensamiento actual, la Solidaridad esta de moda. La presencia del "ideal de la igualdad" en la teoría de la justicia de **J. Rawls** y en énfasis otorgado a la comunicación en la teoría social de Jurgen **Habermas** son significativos. La idea de "solidaridad" está también presente en los neoconservadores (**McIntyre** y **Rorty**).

La reflexión se enriquece con las aportaciones de las grandes figuras: desde **Heidegger** a **Paul Ricoeur**, pasando entre otros por **Foucault** y **Habermas**. En ellos se encuentran las reflexiones más hondas sobre la misma existencia, de donde se deriva la necesidad de aprender a existir, la autorrealización como relación con el mundo y la emergencia de la trascendencia. Un último capítulo sintetiza las aportaciones relacionando la existencia con la solidaridad social: la autorrealización personal, como horizonte de existencia, queda recortada si no cuenta con la responsablidad social.

Un análisis actual ha sido hecho por Crespi. Parte de la tesis de **Niklas Luhmann** del análisis de la realidad del mundo. En él las complejas sociedades, junto a un impulso creciente hacia la globalización (económica, social, política y cultural) han generado también una creciente diferenciación de ámbitos de significado referidos al amor, al dinero, a la verdad, al derecho y al poder. Esta diferenciación produce una polarización entre bloques de dominadores y dominados.

Desde la filosofía española será necesario destacar la obra de **Xavier Zubiri** y de **Pedro Laín Entralgo**. Para ambos, el **cuerpo** es la realidad visible y tangible de lo que somos¹²⁰ y por ello el punto de partida de toda reflexión sobre la "condición humana". El cuerpo es el "ser" del hombre. Somos en el mundo en cuanto corporales. La <u>alteridad humana</u>: el otro es el espejo en que se refleja y se expresa mi propio yo. Aquí se fundamenta una antropología de la solidaridad. La entrega al otro es condición existencial de la propia realización. Desde uno de sus primeros libros (*Teoría y realidad del otro*) al último (¿*Qué es el hombre?* 1999) está presente esta antropología positiva de corte personalista.

¹²⁰ Ver para esto: Lucas, Juan de Sahagún (1994) *Nuevas antropologías del siglo XX*. Sígueme, Salamanca. Sobre todo: "Sobre el hombre en Zubiri" (pp. 139-158) y "La idea del hombre en P. Laín Entralgo" (pp.17-42). También: Juan Masiá (1997) *El animal vulnerable* Univ. Comillas. *ibid.* (1998) *Bioética y antropologia*. Univ. Comillas, 254.

Tema 8: SITUACIÓN ACTUAL Y TAREAS PENDIENTES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Objetivo: el objetivo de este tema, que es una continuación del anterior, es plantear cuál es la situación actual de la antropología filosófica y tambén cuáles son las tareas pendientes de la misma. Muchas de estas ideas se repasan en el trabajo de "Seminario".

8.1 SITUACIÓN ACTUAL: el estudio de la condición humana

La **Antropología filosófica** es una disciplina muy reciente: arranca de Max Scheler, que escribe en 1928. Su obra, *El puesto del hombre en el cosmos* es básica para entender lo que hoy es la Antropología filosófica.

Diversas clasificaciones de "tipos de Antropología filosófica" 121

Las propuestas de clasificación de los diversos modelos o ideales de *ser humano* son interminables y muy dispares. Nos vamos a centrar solo en dos: la que ordena los modelos desde el concepto de *naturaleza humana*; y la que los ordena desde la referencia al *sujeto humano*.

¹²¹ C. BEORLEGUI (1999) pág. 280-314.

1) <u>El criterio de la *Naturaleza Humana*</u>: Un autor actual, **Walter Brünning**¹²², divide los modelos antropológicos desde la diferente forma de entender la *naturaleza o la esencia del ser humano*. Se pueden encontrar cuatro grupos:

ESENCIALISTAS: parten de la comprensión de la naturaleza humana como un conjunto de notas que configuran una idea de naturaleza humana estática e invariable.	Se dan dos tipos de esencialismos: idealista y materialista, según que las notas que definen esa esencia sea espiritual o material. Aristóteles, Kant, Heidegger, Scheler
2. SUBJETIVISMOS HISTORICISTAS / EXISTENCIALISTAS/ VITALISTAS: rompen y superan el esencialismo y hace hincapié en el carácter dinámico y procesual de lo humano.	Conjugan elementos deterministas / naturales, sociales y la libertad de cada individuo. Ortega y Gasset, Plessner, Gehlen, Dilthey
3. IRRACIONALISMOS/ NIHILISMOS: llevan al extremo el deseo de negar una naturaleza o esencia humana. Nietzsche	Para este planteamiento no tiene sentido hablar de <i>el</i> hombre o <i>el</i> ser humano, o <i>lo</i> humano. Solo hay individuos sueltos, incapaces de coincidir en algo común que les defina como <i>seres humanos</i> .
4. TRASCENDENTALISMOS/ PRAGMATISMOS: el intento de superar el nihilismo, lleva hacia estos modelos (los más conformes con la sensibilidad actual). Se parte del carácter histórico y procesual del ser humano.	Pasan del nivel espontáneo existencial a un nivel trascendental fundante. Hay, por ello, una condición de posibilidad de lo humano dentro de la variabilidad histórica y cultural. En este apartado está el marxismo, los pragmatismos, las propuestas de la racionalidad comunicativa, la hermenéutica, etc. Laín, Zubiri, E.de Frankfurt

Las posturas 2 (Existencialismo/ historicismo) y 4 (trascendentalismo) son las más aceptables por un humanismo como el que aquí proponemos (téngase en cuenta que nos movemos sólo en el terreno de la filosofía sin hacer intervenir el aspecto de la fe).

. .

¹²² W. BRÜNNING (1954) Los tipos fundamentales de la Antropología filosófica actual. *Arbor*, 28 (1954) n1 107, 292-303.

2. El criterio del sujeto humano:

Desde este criterio de interpretación podemos distinguir tres grandes apartados de modelos antropológicos: humanista, antihumanista, humanista renovado 123.

a) La postura humanista: parte de que los humanos ocupan el lugar céntrico de la realidad (antropocentrismo). Pero el término humanismo tiene un contenido muy amplio y complejo. Se entiende en dos sentidos: el humanismo histórico y el humanismo filosófico. El humanismo histórico (o cultural) es el propio del movimiento que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y que se conoce como Renacimiento. Lo característico es la afirmación del antropocentrismo como alternativa al teocentrismo medieval.

El humanismo filosófico es un movimiento que potencia unos valores humanos que le dan especial dignidad y centralidad respecto a las otras realidades mundanas. Hay una serie de elementos en los que coinciden los diversos humanismos: la igualdad <u>y dignidad</u> del ser humano, la fe en la <u>racionalidad</u> de la humanidad, en proceso <u>democrático</u> en la acción social, esperanza en el <u>progreso</u> humano, aceptación del <u>falibilismo</u> del conocimiento humano, una confianza en la <u>ciencia</u> para la solución de los problemas humanos¹²⁴.

Los ejemplos más significativos del humanismo filosófico son: **Pico de la Mirándola**¹²⁵, **Fichte** y sus continuadores, el exitencialismo de Sartre¹²⁶, y el personalismo de **Emmanuel Mounier**¹²⁷ y su escuela (**Jean Lacroix**, y en España, **Carlos Díaz**)¹²⁸.

¹²⁴ M. MOREY (1987) El hombre como argumento. Anthropos, Barcelona.

¹²⁵ PICO DE LA MIRÁNDOLA (1984) *De la dignidad del hombre*. Editora Nacional, Madrid. ¹²⁶ J.P. SARTRE (1972) *El existencialismo es un humanismo*. Huáscar, Buenos Aires. J.L. RUIZ DE LA PEÑA (1983) *Las nuevas antropologías*. Sal Terrae, pág. 19-34.

¹²³ Se encuentran clasificaciones similares en J.L. RUIZ DE LA PEÑA (1983) *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología.* Sal Terrae, pág. 17-70.

¹²⁷ Sobre Mounier hay en la Biblioteca una amplia bibliografía dada su vinculación con el pensamiento cristiano. Incluso se publican unos cuadernos ("Clásicos del pensamiento humanista") por parte del Instituto Emmnauel Mounier. El libro más clásico es: *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus, Madrid, 1965; y también: *El personalismo*. Buenos Aires, 1965.

¹²⁸ Varios libros recientes de tinte personalista son: CARLOS DÍAZ (1990) *La persona, fín en sí.* Instituto Emmanuel Mounier, Madrid; C. DÍAZ (2001) *La persona como don.* DDB,

b) Los *antihumanismos*: otra corriente, que procede del Renacimiento, desarrolla una visión que mina la centralidad de lo humano en el mundo. Diferenciamos dos grupos: los que llamamos de <u>descentramiento</u> (que sitúan lo humano des-centrado) y los antihumanismos de <u>disolución</u> (que disuelven la realidad de lo humano)

*Los antihumanismos de descentramiento: Sigmund Freud habla de los golpes recibidos por el narcisismo humano: primero con Copérnico, luego con Darwin y posteriormente con el psicoanálisis ¹²⁹. Tanto el **marxismo** como el **semiologismo** han dado fuertes golpes al humanismo ¹³⁰. Para **Karl Marx**, uno de los *teóricos de la sospecha*, los humanos no controlan la historia. Esta está sujeta a sus propias leyes. El descentramiento del hombre se da en las leyes económicas que rigen el rumbo de la historia (el *materialismo histórico*). Ya no es la conciencia o el *espíritu* hegeliano el que marca el ser y el sentido de la realidad y de la historia. Al revés: es la estructura socio-económica la que determina y configura la conciencia y los elementos que componen la superestructura cultural (política, derecho, moral, filosofía, estética, religión, etc).

Lo que hemos llamado *semiologismo* es un movimiento científico-filosófico que absolutiza las funciones del lenguaje, de modo que la estructura sintáctica del lenguaje cobra autonomía respecto a los sujetos. "Ya no es el sujeto el que habla a través del instrumento del lenguaje, sino que es éste el que, en función de su lógica interna, *se habla* a través de los hablantes".

En una lista amplia, Beorlegui (1999) sitúan como *antihumanistas* (en el sentido dich, de no centralidad de lo humano individual) a **Heidegger**¹³¹, **Zubiri**¹³², **Lévinas**¹³³ y los diversos

Bilbao. T. MELENDO (1999) *Las dimensiones de la persona*. Biblioteca Palabra, Madrid. ¹²⁹ S. FREUD, Una dificultad para el psicoanálisis. *Obras completas*, VII, 1974.

J.L. RUIZ DE LA PEÑA (1983) Las nuevas antropologías. Sal Terrae, pág. 34-70.

¹³¹ El antihumanismo metafísico de Heidegger está en su *Carta sobre el humanismo* (1947) que es una respuesta al texto de Sartre (*El existencialismo es un humanismo*). Heidegger reacciona, tanto contra la fenomenología de Husserl, como contra el existencialismo de Sartre. Ambos parten del sujeto como origen y fundamentación del sentido. Heidegger defiende la centralidad del ser sobre el sujeto y la existencia. Es un antihumanismo *ontológico o metafísico*.

¹³² Xavier Zubiri muestra un *descentramiento metafísico* de lo humano. Para él la primacía

estructuralismos y antihumanismos teológicos. Por ello, habría que hablar más que de antihumanismo de descentramiento de lo humano. Volveremos sobre ellos más adelante.

Puede hablarse también de un antihumanismo cultural. propugnado por algunos teólogos de la liberación, como Enrique Dussel v **Juan Carlos Scannone** 134. La filosofía de estos autores, apoyada en Lévinas, denuncia el etnocentrismo cultural y filosófico con el que la filosofía occidental ha construido su cosmovisión y su imagen del ser humano. Los europeos han absolutizado una imagen del mundo y de la humanidad, como paradigma de referencia. Los valores de occidente (desarrollo, consumo, bienestar, ...) se han convertido en los únicos posibles cuando hay otros. Desde esta óptica, en Europa se habla de países "desarrollados" y "subdesarrollados" (no llegan a su nivel, que se considera el óptimo). Propugnan un método analéctico, que reinstaure un auténtico diálogo con el otro. Sólo en un diálogo simétrico entre culturas será posible configurar un modelo nuevo de ser-humano, que no excluya a la mujer ni a otras culturas "diferentes" (pero no por ello inferiores) 135. Pero hay otra tarea: ¿cómo elaborar una Antropología filosófica desde el dolor de las víctimas, desde el sufrimientode los inocentes, desde el desconcierto de la violencia, del hambre, de la violación de los derechos humanos?

está en la realidad. En su obra póstuma Sobre el Hombre (1986) define al hombre como "animal de realidades". Su discípulo, I. ELLACURÍA, ha continuado la recopilación de sus escritos y el desarrollo de su pensamiento: Filosofía de la Realidad historica. Trotta, 1991. 133 Emmanuel Lévinas (1906-1995) constituye el paradigma que llamamos antihumanismo ético (E.Lévinas. Totalidad e infinito; De otro modo que ser, o más allá de la esencia; El humanismo del otro hombre....). Sitúa la ética en el punto central de la filosofía. La ética es la filosofía primera. El descentramiento antropológico de Lévinas se convierte en El humanismo del otro hombre: es decir, la primacía del Otro. El sujeto humano se determina no a partir del Ser (Heidegger) ni de otra instancia extrahumana (antihumanismos cientifistas), ni a partir de uno mismo ni de la realidad (Zubiri) sino a partir del Otro. En esto coincide con Laín Entralgo: Teoría y Realidad del Otro (1961).

E. DUSSEL (1974) Métodos para una filosofía de la liberación. Sígueme, Salamanca. J.C. SCANNONE (1971) Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy. Stromata, 27 (1971), n1 1, 23-68. id: (1976) Teología de la liberación y praxis popular. Sígueme, Salamanca.

Puede resultar de interés la lectura de C. BEORLEGUI (1997) La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y E. Dussel. Realidad, 57 y 58 (1997) 243-273 y 347-371.

*Los antihumanismos de disolución: otros antihumanismos más radicales propugnan la <u>disolución</u> de lo humano en instancias extrahumanas. Por lo general, son monistas. Hay dos clases: antihumanismos cientifistas y estructuralistas¹³⁶.

Antihumanistas cientifistas

Antinamamotae dicitimetae	
antihumanismos biologistas o geneticistas	Disuelven o reducen al ser humano a la lógica de los genes (lógica del "gen egoísta", como lo definió R. Dawkins ¹³⁷). Es lo que defiende la <i>Sociobiología</i> ¹³⁸ . También hay reduccionismo biologista en J. Monod (<i>El azar y la necesidad</i> , 1971), Jean Rostand (<i>El hombre y la vida</i> , 1973), Edgar Morin (<i>El paradigma perdido: el paraíso olvidado</i> , 1973).
antihumanismos psicologistas/ conductistas	Las figuras de Watson y Skinner y sus teorías <i>conductistas</i> son las más significativas.Se inspiran en la <i>reflexología</i> de Pavlov. Para los conductistas la mente humana es sólo residuo metafísico-religioso de la idea del "alma". Por ello, es mejor hablar de ciencias de la conducta (<i>conductismo</i>) en la que todo se reduce a estímulos y respuestas fisiológicas. Por tanto, los conceptos mentalistas como <i>libertad</i> , <i>persona</i> , <i>amor</i> , <i>dignidad</i> , etc no tienen sentido ¹³⁹ .
antihumanismos mentalistas ¹⁴⁰	Reducen el ser humano (o mejor, su mente) al cerebro. El ser humano queda reducido a una máquina biológica controlada por el funcionamiento fisiológico del cerebro. En esta línea están los defensores del monismo fisicalista o teoría de la identidad, como H. Feigl, Armstrong y otros. En la actualidad hay autores que siguen estas pautas: Jean Pierre Changeaux (L'homme neuronal, 1983), Francis Crick (La búsqueda científica del alma, 1994)

_

¹³⁶ Una buena síntesis en J.L. RUIZ DE LA PEÑA op.cit., 73-130.

¹³⁷ RICHARD DAWKINS (1979) *El gen egoísta*. Labor, Barcelona.

¹³⁸ E. O. WILSON (1980) *Sociobiología. La nueva síntesis.* Omega, Barcelona.

¹³⁹ Es particularmente interesante: J. B. WATSON (1961) *El conductismo*. Paidós. B.F. SKINNER (1975) *Más allá de la libertad y de la dignidad.* Fontanella.

¹⁴⁰ Una buena síntesis en J.L. RUIZ DE LA PEÑA op.cit., 133-199. A.DOU edit. (1986) Mente y Cuerpo. ASINJA.

Antihumanismos estructuralistas 141

Antihumanismo de Cl. Levi-Strauss (Bruselas, 1908-2009)¹⁴² Desde 1950 a 1959 Director de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. Desde 1959 catedrático de Antropología del Collège de France. Obra más señalada: El pensamiento salvaje (1962). Es más antropólogo que filósofo.

Antihumanismo de Michel Foucault¹⁴³ (Poitiers, 1926-1984) Desde 1970 profesor en el Collège de France hasta su muerte. Es el "filósofo del estructuralismo".

Antihumanismo de Jacques Lacan (París, 1901-1981)¹⁴⁴ /. Obras: Escritos (1966, 1972 español). Las formaciones del inconsciente (1970)

Antihumanismo de Louis Althusser (1918, Argelia-1990) Profesor de Escuela Normal Superior de París, junto con los anteriores y Roland Barthes es representante del estructuralismo francés. Propugna un "marxismo estructuralista" rechazando el "marxismo humanista".

Levi-Strauss afirma desde *El pensamiento salvaje* (1962) que "el fín último de las ciencias humanas no es construir al hombre. sino disolverlo". Usa la palabra disolución en el sentido de "desaparición": "borrarlo". Y debe disolverse en el seno de la naturaleza, de la que ha salido y de la que nunca ha escapado. No existe una condición humana cualitativamente diferente a la de los animales. Es reduccionista¹⁴⁵.

Todo el esfuerzo de Levi-Strauss va encaminado a buscar los elementos invariables (el sustrato común) de las culturas para llegar a la realidad general y abstracta de lo humano. Y su objetivo es "reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente, la vida en el conjunto de las relaciones físico-químicas". La etnología se convierte en el saber mediador entre el hombre y la naturaleza.

Los planteamientos de Michel Foucault siguen derroteros

144 http://www.psicomundo.org/lacan

¹⁴¹ Para una visión general de estructuralismo, ver: G. HOTTOIS (1999) *Historia de la* Filosofía desde el Renacimiento a la Posmodernidad. Cátedra, pág. 378-383.

¹⁴² http://es.wikipedia.org/wiki/Claude L%C3%A9vi-Strauss

¹⁴³G. HOTTOIS (1999) opus cit., 435-446.

¹⁴⁵ Pedro GÓMEZ GARCÍA (1984) Levi-Strauss ; un nuevo humanismo?. *Pensamiento*, 40, 77-90.

similares. Para él, el "hombre" es un *invento reciente*, propio del saber del siglo XIX, momento en que surgen las ciencias humanas y la "humanidad" se convierte en el *nudo epistémico* en que confluyen las principales cuestiones y problemas de la filosofía.

Por influyo de Sartre, se siente más impulsado por la *pasión por el sistema y por la estructura* que por el *sujeto*. Esto se debe a que la emergencia de los nuevos saberes (como la lingüística y la etnología) que configuran una nueva *episteme* (unos nuevos saberes más acomodados a la época histórica). Esta lleva aparejada la *muerte del hombre*.

Para Foucault, por tanto, la historia y la configuración de los saberes no son fruto del hombre como sujeto y ser libre, sino fruto de una serie de leyes internas (<u>estructuras</u>) que van configurando cada momento cultural, cada *episteme*. El hombre no es sujeto de la historia: es llevado por ella.

El programa epistemológico de **Jacques Lacan** se halla orientado a interpretar el psicoanálisis freudiano en claves estructuralistas. Yendo más allá de Freud, Lacan advierte que el inconsciente está escrito y estructurado como un lenguaje, por lo que hay que interpretarlo siguiendo las orientaciones de la lingüística, tratando de hacer del psicoanálisis una *ciencia* del psiguismo humano.

Pero a diferencia de Freud, para el que el centro del sentido es el yo (que intenta sacar a la luz del consciente lo oculto del inconsciente, para que donde se daba el *ello* surja el yo), **Lacan** sitúa el centro del sentido en el inconsciente. Lacan llega a definir el yo como "una función de desconocimiento", aquello por lo que el hombre se hace ilusiones que superan lo que realmente es. Por tanto, la idea de los humanistas de que la existencia humana queda en manos del yo consciente, autónomo y libre, queda rota por la evidencia de que el que marca su vida es el oscuro inconsciente.

Louis Althusser pretende hacer con Marx lo que Lacan con Freud: una relectura. Althusser piensa que en Marx hay dos etapas separadas por una *ruptura epistemológica*: el Marx joven o pre-marxista, y el Marx maduro, el auténtico marxista¹⁴⁶. El primero habla en clave

¹⁴⁶ L. ALTHUSSER (1968) Leer El Capital. Siglo XXI. id. (1972) La revolución teórica de

"humanista", dando a entender que la historia se hace a través de las acciones del proletariado, como sujeto de la historia.

En cambio, en el Marx de *El Capital* la historia es fruto de sus propias leyes, las de la infraestructura económica (materialismo histórico). Por ello, la sociedad socialista no vendrá por el esfuerzo del proletariado sino por la agudización de las contradicciones internas del capitalismo. Marx, según Althusser, habría defendido en su época de madurez un antihumanismo teórico, tachando al humanismo de ideología.

Resumen de los antihumanismos estructuralistas: Rubio Carracedo¹⁴⁷ resume en estos rasgos las posturas de los antihumanismos estructuralistas:

- 1. Disolución de lo humano en otras instancias extrahumanas. De este modo, el ser humano ya no aparece como fuente de sentido, ni de valor, ni de verdad. La fuente de sentido se desplaza hacia la realidad natural, sea biológica, genética, pulsional, racional....
- 2. Predominio de los inconsciente sobre el *yo* consciente, que se limita a ser mero reflejo de lo oculto en el inconsciente.
- 3. Negación de la autonomía y libertad del ser humano, dejando de ser dueño y rector de su propia realización personal.
- 4. Se niega que el hombre sea sujeto de la historia, ni de la conformación y desarrollo de la sociedad, ya que ambas se hallan configuradas y dominadas por leyes autónomas al margen de la decisión de los sujetos humanos conscientes y libres.
- 5. Negación de cualquier tipo de trascendencia dentro de los humano. Por supuesto no aceptan ningún tipo de trascendencia religiosa o metahistórica. Pero tampoco hay lugar a una trascendencia utópica o de lucha por la transformación social. El sujeto está determinado por las circunstancias.

Algunos han querido ver también un *antihumanismo teológico*. Frente a la teología antropológica de **Karl Rahner**, para la que los humanos son el sujeto de la creación, hay algunas propuestas

Marx. México. Sobre el pensamiento althusseriano, fue muy leído por los años 70: MARTA HARNECKER (1969) Los conceptos elementales del materialismo histórico. Siglo XXI.

alternativas. Así, **Juan B. Metz** critica como insuficiente el giro antropológico de Rahner que "sirve a un sujeto burgués, individualista, sin dimensión sociopolítica". De ahí surge su propuesta de *teología política*. Desde el otro punto de vista, **H.Urs von Balthasar** quiere recuperar para la teología el *teocentrismo* que está por encima del hombre. Le parece que Rahner cae en el secularismo.

El humanismo renovado: hacia un nuevo humanismo comunitario

Paralelamente a las dos posturas extremas anteriores, en estos años se ha desarrollado, desde frentes diferentes, una *nueva antropología* que intenta configurar un modelo más radical y auténtico de lo *humano*.

Posturas como las de **Heidegger, Zubiri y Lévinas** pueden situarse en esta perspectiva. En estos años ha habido críticas fuertes al antihumanismo estructuralista poniendo énfasis en sus contradicciones. De igual modo, hay una recuperación y revalorización del individuo a veces hasta límites neoconservadores¹⁴⁸.

La recuperación del sujeto en el neoconservadurismo significa la vuelta a una antropología que da por sentada la primacía del individuo (y de los valores individuales) por encima de la sociedad. Por ello, insisten en un Estado de mínimos (la minimalización del Estado).

En definitiva, unas antropologías que recuperan el *sujeto/ persona/ individuo* con la consiguiente disminución del interés por los problemas sociales, la solidaridad, la interrelación social.

Sin embargo, también se desarrollan antropologías que propugnan un acuerdo dialéctico entre la dimensión personal y la comunitaria/social del ser humano.

_

¹⁴⁸ La cultura individualista que sustenta el "pensamiento único" neoliberal y la globalización se alimenta de esta antropología. Ver: J.M. MARDONES (1991) Postmodernidad y neoconservadurismo. Verbo Divino. J.M. MARDONES (1993) El neoliberalismo en cuestión. Cuad. Fe y Secularidad.

Antropologías de humanismo comunitario

La antropología de **Emmanuel Lévinas** (1906-1995): nace Emmanuel Levinas en Kaunas (Lituania) de familia judía. 1930: Tesis en París sobre Husserl, pero critica el intelectualismo de Husserl. Nacionalizado francés. 1949: trabaja sobre Husserl y Heidegger. Sus principales obras (en español): *El tiempo y el otro* (1948; Barcelona, 1993). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* (1961; Salamanca, 1987). *Humanismo del otro hombre.* (1972, Madrid, 1993); *De otro modo que ser, o más allá de la esencia.* (1974; Salamanca, 1987).

La antropología de **Xavier Zubiri** (San Sebastián, 1898-1983) Hasta 1936 fue profesor en la Universidad de Madrid. Después de la guerra se dedicó a cursos privados. Obras: 1944: *Naturaleza, Historia, Dios.* 1962: *Sobre la esencia.* 1984: *El hombre y Dios.* Alianza Edit., 1986: *Sobre el hombre.* Alianza Edit.,Su antropología se basa en el hombre, *animal de realidades.* Ver su web http://www.zubiri.info/

La antropología dialógica o comunicativa de **Jürgen Habermas** y **K. Otto Apel**

JÜRGEN HABERMAS (1929-). Ayudante y colaborador de Adorno. 1961-1964: profesor de filosofía en Heidelberg. 1964: profesor de Sociología en Frankfurt. Desde 1971, Director del Instituto Max Plank para la "Investigación de las condiciones de vida del mundo técnicocientífico". Obras en castellano: Ciencia y Técnica como Ideología (Tecnos, 1968), Lógica de las ciencias sociales (1967), Hacia una reconstrucción del materialismo histórico. Cuadernos Teorema, 6, (1976), Teoría de la Acción Comunicativa (Taurus, 2 vol., 1982, 1992), Pensamiento postmetafísico (Taurus, 1990).

KARL-OTTO APEL (nacido en 1922 en Düsseldorf). Profesor y Director desde 1962 del "Philosophisches Seminar" de la Universidad de Kiel. Ha trabajado sobre todo en cuestiones concernientes al lenguaje y a la comunicación lingüistica. Obras en castellano: "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática transcendental del lenguaje (Ensayo de una metacrítica del "racionalismo crítico")". *Dianoia*, 21, (1975), 140-173. *La Transformación de la filosofía (1962-1971)*. Taurus, Madrid, 1985.

La antropología de la liberación: Enrique Dussel, J.Carlos Scannone

La antropología de Emmanuel Levinas (1906-1995)

La antropología de Levinas está caracterizada por tres ideas fundamentales¹⁴⁹:

- a) por un lado, la crítica radical y despiadada a la **ego-logía** basada en el *cogito* cartesiano.
- b) por otro lado, la afirmación neta del *otro* (el *rostro del otro*) como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas. Por el que se llega a la *projimidad*
 - c) Esta projimidad remite al **Otro** trascendente, al Dios bíblico.

De otro al Otro

Cuatro pasos:

- 1) lo fundamental de la antropología es la <u>relación con el otr</u>o, en cuyo diálogo siempre tiene el otro preferencia.
 - 2) la relación con el otro está marcada por la ETICA.
 - 3) El otro exige ACOGIDA.
- 4) En la relación con el OTRO se advierte la presencia del ABSOLUTAMENTE OTRO, de Dios, como horizonte.

Pensamiento de Levinas

1) Levinas parte del <u>desmontaje</u> del pensamiento occidental operado por Heidegger, e incluso de la ontología de este. Reflexiona sobre el *sein* y el *Dasein* como punto de arranque¹⁵⁰.

- 2) Centra su filosofía en la SUBJETIVIDAD, entendida como experiencia del otro impuesta ineludiblemmente al propio yo.
- 3) El otro es aquel de quien el sujeto tiene que responder para constituirse como persona responsable.
- 4) En el cara a cara cotidiano, se expresa la plasticidad del rostro

_

Bibliografía para consultar: Hay una excelente página web: http://home.pacbell.net/atterton/levinas Beorlegui, C. (1995) Lecturas de Antropologia filosófica. 237-242. J. M. Mardones (1999) Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual. Sal Terrae, Pres.Social, pág.69-90. Graciano González R. Arnáiz: La filosofía de la subjetividad en E. Lèvinas. En: J. S. Lucas, Nuevas Antropologías del siglo XX. pp. 185-221. Muy amplia bibliografía. Graciano González R. Arnáiz (2002) Un espacio para el respeto Vida Nueva, 16 marzo 2002, pliego.

¹⁵⁰En la Biblioteca de la Facultad de Teología están: *Entre nosotros* 1948, cast., 1993 / *Humanismo del otro hombre* 1972, cast. 1993 / *De Dios que viene a la idea* cast. 1995/ *Etica e infinito* cast 1991/ *El tiempo y el otro* 1948, cast. 1993 / *Del otro modo de ser o más allá de la esencia*. 1974, cast. 1987.

(prosopon) humano. Así, el otro es captado en toda su integridad.

- 5) Solo el lenguaje de la <u>ética</u> (y no el predicativo de la ontología) es apto para expresar esta experiencia en que se nos da el hombre.
- 6) Levinas sale de la ontología para "transitar" por los caminos de la metafísica y de la antropología pero retornando a la ontología.

El otro me lleva al Otro (Dios)

1) La idea del Infinito

Levinas está fascinado por la idea cartesiana de Infinito y la desproporción que existe entre la idea que el "cogito" tiene de Dios y la realidad del Dios que se revela.

Al preguntarse cómo percibimos el Infinito, acude a la fenomenología: según constata, *tiendo hacia lo Otro*. Lo característico de la vida del **yo** es tender a salir de sí para buscar **lo Otro**. El yo quiere establecer relaciones con la realidad exterior. Escribe: "ser yo es existir de tal modo que ya se está más allá del ser en la felicidad". Buscamos la verdad del mundo e intentamos "desvelar", descorrer el velo de las apariencias que nos oculta la realidad.

2) El rostro del otro

De este modo, tocamos a los otros humanos, llegamos a su relación. Descubro el "rostro" (prosopon) del otro. Descubro que el otro es *alguien*. Y ese *alguien* me manda y me demanda Hay una exigencia ética. El encuentro con el otro implica un pensamiento de lo desigual. Se impone a mí. Me interpela, me emplaza y conmina a cargar con él.

La responsabilidad por el otro surge como exigencia ética.

La relación humana descubre un vínculo espiritual que consiste en "la no-indiferencia de unos hombres para con otros, que también se llama amor". Esta espiritualidad de lo relacional o social significaría precisamente un "de otro modo que ser" (E. Levinas. De otro modo que ser).

3) Dios en el rostro del otro

En el rostro del otro se atisba un Otro (divino). Dios, para Levinas, no es una idea de la razón, ni un principio ni un absoluto abstracto.

Es una presencia en el rostro sufriente del pobre, de la víctima, del desvalido, que me interpela y me manda "hacer

cualquier cosa para que viva el otro".

No es un desvelamiento sino una revelación.

La antropología dialógica o comunicativa de Habermas y Apel se basa en la condición lingüística del ser humano. Se desarrolla a través del análisis trascendental Apel critica que los antihumanismos cientifistas han postergado al sujeto, ya que solo se fijan en las relaciones sujeto-objeto pero no en las relaciones sujeto-sujeto. Partiendo de la pragmática trascendental kantiana ("el yo trascendental es la condición de posibilidad del conocimiento"), Apel va más allá: el lenguaje humano es un logro social, una forma de vida. Por ello, el sujeto, en la medida en que está configurado como elemento fundamental por el lenguaje (homo loquens, homo dialogicus), no puede nunca entenderse como individuo aislado del resto de los seres humanos. Por tanto, el sujeto de la racionalidad, de las normas éticas y de la configuración de la sociedad no es el individuo, sino la sociedad, y en concreto, la comunidad ideal de diálogo.

La antropología de la liberación se apoya en la filosofía de Lévinas. Cuando se habla de *filosofía*, de teología o de antropología de la liberación nos estamos refiriendo a un modo de pensar que no es en absoluto uniforme, aunque parte de unos presupuestos comunes: el interés por la reflexión desde la vida, desde la sociedad, desde los pobres, desde las víctimas del sistema global del mundo.

Propugna una racionalidad interpersonal e intercultural en la que se acepta al otro (y en especial al otro marginado) como sujeto e interlocutor válido de diálogo. Acepta los planteamientos de la racionalidad comunicativa, sobre todo la de Apel, pero de modo crítico.

La propuesta antropológica está articulada por el acercamiento al "otro" concreto, tanto individual como social y cultural, para descubrir su <u>indigencia</u> y <u>marginación</u> (el *principio compasión*), el reconocimiento de la <u>irrepetibilidad</u> de cad individuo (Lévinas), y el ejercicio de la racionalidad comunicativa ejercida por los sujetos concretos históricos.

De ahí que Juan C. Scannone proponga, como alternativa a la comunidad ideal de comunicación, el *nosotros ético-histórico*. Por eso,

_

¹⁵¹ C. BEORLEGUI (1999) pág. 298-300. Es muy interesante: ADELA CORTINA (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria.* Sígueme, Salamanca.

en lugar de hablar de *dialéctica*, o de racionalidad *dialógica* hablan de *analéctica* (dialéctica de la asimetría y la diferencia).

CONCLUSIÓN: un humanismo dialógico, solidario y responsable 152

Con las aportaciones de Scheler, la Escuela de Frankfurt y Levinas, podemos elaborar una síntesis filosófica sobre la condición humana. entre los muchos modelos antropológicos que se presentan en la actualidad ¿hay alguno que parezca más coherente con unas determinadas concepciones del mundo? No nos fijamos aquí en las antropologías coherentes con la fe cristiana (que es tarea de la *Antropología teológica*) sina en las antropologías más coherentes con una visión del mundo, con unas opciones éticas humanizadoras.

El autor que aquí seguimos, C.Beorlegui (1999), propone tres criterios para una antropología aceptable (dentro del pluralismo antropológico):

- 1. El presupuesto humanista
- 2. la dimensión dialógica o comunitaria del humanismo
- 3. el enfoque solidario y liberador de la antropología

1) el presupuesto humanista: implica partir de la diferencia ontológica (real), cualitativa y ética entre lo humano y las demás realidades mundanas. Esto supone aceptar que lo humano tiene una densidad ontológica que lo diferencia cualitativamente de otras realidades mundanas. Es decir, posee una dignidad ética 153 que lo hace más valioso que el resto de lo mundano. Esto no aleja de las antropologías antihumanistas que pretenden disolver lo humano y despojarlo de la dignidad.

Hace falta "recuperar" las ideas humanistas desde otras perspectivas más densas. Así, frente a determinados antihumanismos que afirman la *muerte, la liquidación y la disolución del sujeto*, es necesario afirmar la diferencia cualitativa de lo humano, en lo ontológico y en lo ético.

.

¹⁵² C. BEORLEGUI (1999) pág. 301-313.

¹⁵³ Ya hemos citado en otro lugar: T.MELENDO (1999) *Las dimensiones de la persona.* pág. 19-34. M. MORENO (1995) *El hombre como persona.* pág. 165-236.

El elemento central de todo humanismo ha sido siempre la tesis que "atribuye dignidad y valor al hombre en cuanto tal" ¹⁵⁴. De este modo, el ser-humano se constituye -según Kant- en fín en sí mismo, no siendo lícita su utilización como medio al servicio de nada ni de nadie. Ello supone, pues, concederle una dignidad absoluta, aunque la posea de forma relativa, en cuanto que su absolutez lo sea como *realidad cobrada*, y por tanto, sea una *realidad relativamente absoluta*¹⁵⁵.

2) Un humanismo con una dimensión dialógica o comunitaria Frente a los humanismos de corte individualista, debemos acentuar aquí la dimensión interpersonal y social del ser humano. Esto es: el ser humano no llega a ser tal más que en el entramado dialógico con los demás seres humanos. Este entramado se constituye en diversos niveles concéntricos, desde el entorno familiar al entorno globalizador que incluye toda la especie. En este punto será necesario recuperar las antropologías sociales de E. Lévinas, X. Zubiri, P.Laín Entralgo¹⁵⁶, Hanna Arendt¹⁵⁷ que se constituyen en torno a valores sociales, como la alteridad, el altruismo, el trabajo, la política y la solidaridad. Incluso se postula por algunos autores que hay que buscar las raíces de la solidaridad social en autores más bien conservadores¹⁵⁸ a partir del concepto heideggeriano de "existencia".

Actuamente hay una tendencia a una antropología defensora del individualismo (como la que propugnan los posmodernos y los neoconservadores)¹⁵⁹. Durante la época del primer liberalismo (en el siglo XVIII) se va configurando un ideal del hombre caracterizado por el individualismo, egoísmo/narcisismo, competitividad desde un sentido darwinista de la vida, racionalidad económica y ética calvinista del trabajo, de la eficacia, y de la productividad económica¹⁶⁰. El liberalismo

_

¹⁵⁴ M.MOREY (1987) El hombre como argumento. p,105 y ss.

¹⁵⁵ X. ZUBIRI *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986).

 ¹⁵⁶ P. LAIN ENTRALGO (1961) Teoría y realidad del Otro. Ibíd. (1999))Qué es el hombre?
 157 HANNA ARENDT (1993) La condición humana. Paidós.

¹⁵⁸ Es muy interesante pero de lectura difícil: F. CRESPI (1996) *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social.* Alianza Universidad, n1 856, 144 pág.

¹⁵⁹ Se recomienda la lectura de: C.BEORLEGUI (1994) Dos modelos antropológicos en conflicto: el individualismo ilustrado y el comunitarismo solidario. *Letras de Deusto*, 24 (1994) n1 63, 53-76.

¹⁶⁰ Merecen leerse: J.M. MARDONES (1994) *El hombre económico: orígenes culturales*. Edic. S.M.

está apoyado por una filosofía implícita que potencia la imagen individualista del ser humano (así, **Hobbes** y **Locke**) que los teóricos neo-conservadores maquillan para darle la apariencia de "humano", "social" y "progresista" ¹⁶¹.

Frente a esta concepción individualista, desde el punto de vista filosófico y ético (y no solo desde el punto de vista cristiano) defendemos como razonable una antropología que tiene como uno de los elementos básicos la *condición social* del ser humano.

Justificamos una antropología social desde dos planteamientos:

- 1. Mostrando la estructura interpersonal y social de la *génesis del yo*,
- 2. Mostrando el carácter esencialmente *dialógico* de la dimensión lógico-trascendental de la subjetividad.
- 1. <u>La génesis del yo</u>: el yo humano se va configurando por una estructura dialéctica en la que interviene, tanto la dinámica interna del individuo, como la dinámica externa del entorno social. El ser humano, desde la fase embrionaria, es una realidad *deficiente* (**A.Gehlen**) en la que lo fisiológico, lo psicológico y lo sociológico está conformado por lo que J. **Rof Carballo** llama "*urdimbre primigenia*". Esta estructura dialéctica individuo-entorno social está presente en los trabajos sobre la configuración de la conciencia y de la concepción de la realidad realizados por **Vygotsky**¹⁶² y G. H. **Mead**¹⁶³ en disputa con las interpretaciones de corte más individualista de **Jean Piaget**. Los datos e investigaciones avalan la idea de que el ser humano sólo llega a conformarse como un *yo* maduro y bien estructurado (como ser autónomo) dentro de un ámmbito interpersonal¹⁶⁴.

¹⁶¹ El filósofo y teólogo Frank Hinkelammer ha desarrollado mucho estas ideas. Lo mismo que J. M. Mardones.

¹⁶² El psicólogo soviético L. S. Vygotsky (también escrito como Vygotskii o Vigostski, muy citado en la fundamentación de la reforma educativa) considera que la socialización del niño hace que se abran las "zonas de desarrollo potencial" de habilidades humanas y sociales. La inteligencia no se tiene, sino que se adquiere al desplegarse las zonas. Ver: L.S. VYGOTSKY (1987) *Obras escogidas*. 2 vol., Visor, Barcelona. J.I. POZO (1989) *Teorías cognitivas del aprendizaje*. Morata, pág.191-209.

¹⁶³ G.H. MEAD (1972) Espíritu, persona, sociedad. Paidós, Buenos Aires.

¹⁶⁴ C. BEORLEGUI (1992) El hombre y sus imágenes. Del narcisismo a la alteridad. *Letras de Deusto* 22, (1992) n1 52, 81-108.

2. <u>El carácter dialógico</u>: la dimensión *lógico-trascendental* muestra al ser-humano como dialógico. Basados en la *teoría de la acción comunicativa* de **Habermas**¹⁶⁵ y en el *a priori* de la argumentación de **K.O.Apel**¹⁶⁶ se advierte que la configuración del sentido y de la voluntad se halla enmarcado en el "socialismo pragmático" o "socialismo procedimental", en expresión de Apel.

Por tanto, la razón humana, en su dimensión más básica y profunda, no se nos aparece como una razón individualista e instrumental. Se nos aparece como *razón dialógica*, *comunicativa*.

La humanidad emerge a su condición cuando empieza a hablar e interactúa con sus compañeros de especie. Y realizando una reflexión trascendental (*sensu* kantiano) sobre el *factum* del lenguaje, para descubrir sus condiciones de posibilidad, nos encontramos con un lenguaje ideal o con una serie de notas que conforman la situación ideal de *diálogo*.

El diálogo supone la *simetría* en las condiciones de los que *dialogan*. Hay una democracia lingüística y comunicativa. Todos son respetados en su dignidad, en la medida en que, como seres humanos, son un fín en sí mismos y nunca un medio al servicio de otra realidad (imperativo categórico kantiano).

Por tanto, la condición social del ser-humano se desprende de las condiciones de posibilidad del diálogo humano. Es más: la referencia a la dimensión comunicativa del ser humano en un mundo de relaciones simétricas conduce a una visión crítica de la sociedad y a un imperativo político de transformación de las estructuras sociales para que la igualdad sea posible. Tal vez esté ahí el fundamento filosófico de la nueva teología de la liberación de Dussel y Scannone (C.Beorlegui, 1999, pág. 308 ss).

¹⁶⁶ K.O. APEL (1985) La transformación de la filosofía. Taurus, Madrid.

16

J. HABERMAS (1987) Teoria de la acción comunicativa. Taurus, 2 vol. A. CORTINA (1985) Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Sígueme, Salamanca; J.M. MARDONES (1985) Razón comunicativa y Teoría Crítica. Universidad de Deusto.

TAREAS PENDIENTES

¿Cuál es la situación actual y las tareas pendientes de la Antropología filosófica?¹⁶⁷

La situación es de <u>confusión</u>: no hay acuerdo sobre qué es la la condición humana. No sobre si es posible y tiene sentido una Antropología filosófica.

Las <u>tareas</u> que la AF tiene hoy por delante se pueden reducir a dos:

- a) Realizar una nueva *re-con-figuración* de lo humano desde las nuevas perspectivas que los avances científicos y filosóficos están aportando (Beorlegui, 1999, 484 ss)
- b) Y realizar una *nueva interpretación* de todos estos datos desde una perspectiva crítica ideológica (Beorlegui, 1999, 496 ss).

a) Nueva re-con-figuración de lo humano

La Antropología filosófica debe hacer una *nueva alianza* (Prigogine y Stengers, 1983) con los saberes científicos, ya que las ciencias se están re-configurando sobre nuevas bases epistemológicas, lo que incide sobre la nueva imagen de lo humano.

Edgard Morin 168 propone resituar la comprensión de lo humano desde una nueva conjugación del trío de conceptos: <u>individuo - sociedad - naturaleza</u>. Enmarcar al ser-humano en el entorno de la sociedad y del conjunto de la naturaleza.

Se está elaborando, pues una <u>nueva imagen de la naturaleza</u> (la naturaleza como *sistema* en el que todo es interancción y emergen condiciones nueva no previstas) Ver la Filosofía de la Naturaleza. También una <u>nueva imagen del individuo</u> (la individualidad como un elemento estructural de identidad). Hay reticencias al uso de la palabra *persona* (que tiene referencias a una filosofía "personalista") y se prefiere hablar con el concepto biológico de individuo. Zubiri ha profundizado en la *mismidad* que es el individuo.

Junto con esto, hay un intento de considerar al individuo inseparable del medio social en el que vive, lo nutre y lo hace crecer. Si

.

¹⁶⁷ C. BEORLEGUI, 1999, 483 ss

¹⁶⁸ E. MORIN. *El métido. La naturaleza de la naturaleza*. Seuil, 1977; Cátedra, Barcelona, 1978.

la concepción antropológica hegemónica en occidente desde los griegos consideraba la subjetividad humana, no solo ahistóricamente, sino reducida a la soledad de la autoconciencia. los saberes antropológicos dan hoy más importancia a la relación hombre-sociedad.

Desde el giro dado por **Husserl** y la corriente dialógica de **Martin Buber** y **M. Ebner**, profundizada por **E. Lévinas** y **E. Dussel** y otros filósofos de la liberación hoy la AF tiene una dimensión social y política¹⁶⁹. Sin embargo, esta AF social está siendo contestada por las corrientes postmodernas y neoconservadoras que insisten en el hombre individualista e insolidario¹⁷⁰.

Esto nos enfrenta al hecho de que todo método antropológico posee un fuerte e inevitable componente ideológico, en la medida en que "todo conocimiento es interesado" (Habermas) puesto que es expresión de una postura social a la que intenta servir. Conscientes de esta realidad, el punto de vista y el modelo antropológico desde el que Beorlegui intenta orientar su reflexión es el que *entiende a la especie humana como una urdimbre solidaria y responsable*.

b) Nueva interpretación de los datos: lo humano como urdimbre solidaria y responsable

A lo largo de la AF se ha intentado llegar a un consenso sobre el ser-humano, la condición humana. Este proyecto es muy difícil debido a varias razones:

- a) la complejidad del ser-humano como *objeto* de reflexión.
- b) el hecho de que hay muchos "saberes" con la pretensión de *antropológicos* y que cadaa uno pretende llegar al mismo objeto: psicología, antropologia cultural, paleoantropologia, prehistoria...
 - c) la dificultad de conjugar la óptica científica con la filosófica.
- d) la dificultad para tener unos criterios para poder discriminar y elegir un modelo antropológico que sea aceptado por todos.

Entre las muchas antropologías, en esta asignatura (tal vez demasiado influidas por los "prejuicios" creyentes) se opta por una estructura esencial del ser humano con una serie de rasgos:

.

¹⁶⁹ C. BEORLEGUI. De la autonomía a la alteridad. Hacia una nueva racioalidad. *Letras de Deusto*, 17(1987) 30, 41-46.

¹⁷⁰ J.M. MARDÓNES. Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora. ibid. Postmodernidad y neconservadurismo. El neoliberalismo en cuestión. Sal Terrae, Xmo y Justicia. 1994.

- 1. Se parte de una afirmación *humanista* (se opta por la aceptación de la *singularidad* del ser humano): hay unos rasgos humanos que emergen muy pronto en el proceso evolutivo y que se consideran exclusivos de un ser vivo *autoconsciente*.
- 2. Se insiste en la dimensión *comunitaria* (el ser humano no se comprende sin su relación a los otros, a la vida social, a la actividad y al trabajo, a la transformación de la realidad que le rodea).
- 3. Consecuentemente con esto, el ser humano social tiene una condición *responsable y solidaria*. Queremos decir con ello que el ser humano, cada uno de los individuos de la especie, posee de suyo un valor absoluto (la *dignidad humana*), por el que tiene que ser considerado como un *fín en sí* y nunca como un medio para nada ni para nadie.
- 4. Esto significa <u>distanciarnos</u> y <u>posicionarnos</u> contra los diversos *anti-humanismos*, pero también contra quienes rebajan la dignidad ontológica y ética de la persona humana hasta diluir su valor entre el resto de los seres vivos.
- 5. Pero esta afirmación de la *dignidad* del ser-humano (que implica hacerlo sujeto y dueño de su vida y de su historia) no significa volver a las tesis de un superado humanismo individualista y solipsista, sino afirmar que el ser humano es una realidad radicalmente interpersonal y social, y sólo dentro de este entramado, de esta *urdimbre*, es donde se va configurando como *ser-humano*. Somos un *nosotros*, un grupo social de más de seis mil millones de seres humanos que nos neceistamos y dependemos unos de otros.
- 6. La aceptación de esta radical condición comunitaria de nuestra condición humana implica reconocer nuestra condición *solidaria y responsable*, que nace no tanto de un voluntarismo extrínseco (de tinte religioso o humanista) y que nos impulsa a *responsabilizarnos de* los demás¹⁷¹. Solidarizarse con los demás no es, desde esta óptica, más que un modo de realizarnos como personas. En la medida en que los otros son "parte" de mi propia realidad personal y humana. La conciencia de la carencialidad del otro, amenaza mi propia persona y la humanidad en general.

¹⁷¹ Volvemos otra vez a las referencias citadas: J. HABERMAS. Conciencia moral y acción comunicativa. Península, 1985; K. O. APEL, Estudios éticos. Alfa, Barcelona, 1986; A. CORTINA. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Sígueme, 1985.

7) En un mundo asimétrico, en el que la humanidad está escindida y donde el dolor, la violencia y la pobreza afectan a las 3/5 partes de la humanidad, y que esa situación no es azarosa sino coyuntural (se debe a un modelo de organización del mundo) la propia autonomía, libertad y solidaridad deben impulsar a un esfuerzo de *liberación* y de *emancipación*¹⁷².

_

¹⁷² HANS JONAS. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*.Herder, Barcelona, 1995.

Tema 9: ALGUNOS TEMAS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ABIERTOS PARA EL DEBATE

Las Antropologías tienen un único objeto material: la condición del ser-humano 173. Pero se suelen diferenciar dos niveles de reflexión: el que se encamina hacia dilucidar los elementos que configuran la estructura esencial del ser humano, y que define una Antropología primera o fundamental; y el orientado al ámbito de las Antropologías segundas o regionales que indagan las facetas del ser humano según diversos autores.

Una correcta Antropología filosófica tiene que orientarse en la línea de dilucidar lo <u>específico</u> y <u>esencial</u> de lo humano, la condición humana, desde el punto de vista filosófico, pero mediado por los saberes científicos, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales.

Su empeño esencial se dirigirá sobre todo a preguntarse si es posible dar con esa estructura esencial de lo humano que unifique, ordene y fundamente al resto de los saberes antropológicos.

"Naturaleza" versus "estructura"

La Antropología filosófica (desde los tiempos de Max Scheler) tiene que orientarse en la línea de dilucidar <u>lo específico y esencial de lo humano</u> desde el punto de vista filosófico, pero mediado por los saberes científicos, tanto de las ciencias humanas y naturales como de las Antropologías científicas.

Pero su empeño esencial se dirigirá sobre todo a preguntarse si

¹⁷³Resumen de Carlos BEORLEGUI (1999) *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable.* Ediciones Universidad de Deusto.

es posible dar con esa <u>estructura esencial de lo humano</u> que unifique, ordene y fundamente al resto de saberes antropológicos.

Esto supone:

- 1) que se puede llegar a conocer esa estructura y
- 2) que hay un mètodo para llegar a ella.

Pero esa estructura esencial no pretende "recuperar" conceptos antiguos, como los de "<u>naturaleza</u>" y <u>"esencia"</u> humanas entendidas de modo estático y cerrado.

Hay que considerar al ser humano como una **estructura abierta** y en continua **autoconfiguración** (*autopoiesis*). En ese proceso están presentes los ingredientes básicos específicos y propios de la condición humana (la *personeidad* de Zubiri); y el modo propio e intransferible de estructurar el conjunto de tales elementos básicos por cada individuo de la especie (lo que Zubiri llama *personalidad*).

"Nosotros: urdimbre solidaria y responsable"

El título del libro pretende mostrar las "claves" desde las que aqui se comprende al ser humano:

a) los adjetivos **solidaria** y **responsable** hacen referencia a la condición *moral/ética* del ser humano. Pero este ingrediente no se entiende aqui como un rasgo accidental y secundario, sino básico y fundamental, en la línea de **Emmanuel Lévinas**¹⁷⁴. Esto implica la afirmación de que el nivel de "sentido" no se halla en el ámbito *ontológico* (decir el *ser*, la dimensión cognoscitiva/ epistemológica), sino en el ámbito *ético* (la responsabilidad por los otros).

Con ello queremos señalar que lo que caracteriza más radicalmente al ser humano no es su capacidad de pensar, de abrirse a las preguntas de sentido ("animal rationale") sino a la pregunta y a la responsabilidad por el otro (")qué ha sido de mi hermano?"). El sentido ético es previo, más básico y fundamental que el ontológico.

b) Decimos que el ser humano constituye y es una *urdimbre* (estructura, trama, red, entrelazado, cañamazo, esquema, sistema, receptáculo....). El ser humano se nos aparece como una red de

¹⁷⁴ E. Levinas. Totalidad e infinito. Salamanca, Sígueme, 1976; El humanismo del otro hombre. México, siglo XXI, 1974; De otro modo que ser, o más allá de las esencias. Salamanca, Sígueme, 1987; De Dios que viene a la idea. Madrid, Caparrós, 1995.

relaciones interhumanas. Esta es una red de relaciones, interacciones, diálogo, encuentro.

Entendemos a "ser" humano como una realidad que se va constituyendo al calor y como consecuencia de una correlación ininterrumpida y no fija ni determinada entre el polo subjetivo (que llamamos el "yo"), en entorno <u>natural</u> y el entorno interpersonal (o <u>social</u>) en permanente interinfluencia, y sin que existan leyes fijas que marquen la pauta de tales complicidades.

c) Decimos también *nosotros*, porque la realidad humana solo se concibe en esa situación dialógica con el otro (los otros). La alteridad. En eso está la antropología de **Pedro Laín Entralgo**¹⁷⁵.

1. El fundamento de la dimensión moral de lo humano

Se sigue aquí a **Lévinas** para encontrar un sentido ético racional al ser humano. El problema está en tener razones para poder responder por qué valoramos más a un ser humano que a cualquier otro ente mundano, por qué tengo que responsabilizarme del otro en una medida cualitativamente superior a cualquier otra realidad.

Los intentos de fundamentación de la ética suelen ser de muy diverso talante:

- a) desde las posturas humanistas, que parten de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano (el ser humano tiene que ser tratado siempre como fín y nunca como simple medio, con lo que se deja bien sentada la absoluta dignidad humana),
- b) El planteamiento kantiano corregido y completado más recientemente por la "<u>racionalidad comunicativa"</u> de **Jürgen Habermas** y **Otto Apel**, desde el apriori de la situación ideal de diálogo;
- c) Hasta las posturas que tratan de fundamentar el humanismo (siempre endeble) desde las más dispares posturas religiosas, que tratan de justificar y dar consistencia a la defensa de la dignidad humana desde la autoridad de lo sagrado, pudiéndose llegar incluso a defender el fundamentalismo.

-

¹⁷⁵ Laín Entralgo, P.)Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida. Edic.Nobel, Oviedo, 1999, 240 pág. Y también: Teoría y realidad del otro (1961), El cuerpo humano. Teoría Actual (1989), Cuerpo y Alma (1991), Idea del hombre (1996).

2. Los rasgos filosóficos de la condición humana: una propuesta abierta

Es muy difícil (por no decir imposible) presentar una propuesta racional y filosófica asumida por todos en torno a la condición humana. La mayor parte de los temas referentes al ser-humano están abiertos al debate.

Abríamos estos materiales con este texto: ¿qué es el serhumano en el contexto de la historia mundial a comienzos del siglo XXI? El siglo XX ha sido un *siglo terrible y prodigioso*¹⁷⁶. Terrible por la crueldad de la violencia de unos humanos contra otros y prodigioso en el avance del desarrrollo científico. Presidiendo esta reflexión filosófica sobre la condición humana (y prescindiendo aquí de reflexiones teológicas) reseñamos una de las cumbres de la formulación consensuada de la humanidad en el siglo XX:

"Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". (Artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre de 1948).

Los conceptos que aparecen como atributos humanos en esta breve declaración son: **libertad**, **igualdad**, **racionalidad**, **conciencia y solidaridad**. Tal vez sean estos cinco algunos de los atributos del serhumano.

Pero todos ellos se fundamentan en un concepto implícito: el de **la dignidad del ser humano**.

En este tema del programa se pasan revista a algunos temas que han parecido más interesantes de los muchos que hay:

- 1. Las paradojas de la libertad humana
- 2. La igualdad de derechos y deberes de los seres humanos: los fundamentos de los Derechos Humanos
- 3. La racionalidad del ser humano 4. La conciencia del ser humano: los relatos de la esperanza (el sentido de la vida y de la muerte) 5. La urdimbre solidaria: humanidad y solidaridad

_

¹⁷⁶ Es muy recomendable la lectura de Luis de SEBASTIÁN (2000) *De la esclavitud a los derechos humanos.* Ariel, Barcelona.

3. Unidad del ser-humano

Pero reconocemos la **totalidad** de nuestro ser personal. Ser personal es nuestra manera misma constitutiva de ser. La persona no es una parte que controla a las demás. Somos corporales. ¿Cómo explicar la unidad íntima de nuestra realidad? El tema del **alma** tiene que ver con la incógnita de esa "unidad-en-dualidad". Es la pregunta antropológica básica: "¿quiénes somos?" ¿Quién es ese YO que pregunta, afirma, quiere, elige...? ¿Cuál es la clave de la **unidad**?

Tres cuestiones sobre la unidad

- a) ¿soy uno en el instante, es decir, soy una mera apariencia de unidad, con multitud de partes componentes, o soy uno de verdad, con una mutua pertenencia entre sí de mis constitutivos?.
- b) ¿soy uno en el tiempo o soy una mera sucesión de actos y fenómenos psíquicos aislados?
- c) ¿soy uno como verdadera sustantividad o estoy absorbido por otra realidad mayor que yo?

En definitiva: ¿soy algo más que un conjunto de piedras, o una realidad con unidad interna casual o accidental, o una máquina perfectamente ajustada? ¿Soy un androide programado por otros o soy una realidad totalmente autonoma?

¿Hay una unidad que merezca llamarse esencial en el ser humano, la de una totalidad estructural en la que aparezcan propiedades que no sean la mera suma de las partes?

Aquí aparecen los tres aspectos de la unidad humana:

- a) la unidad de lo humano, frente a la posibilidad de ser mera apariencia que cubre una multiplicidad de partes,
 - b) la unidad e identidad de permanencia temporal,
- c) la unidad frente a la posibilidad de estar absorbido el sujeto dentro de una totalidad superior.

4. El enigma neuro-psíquico

Al hablar ahora de la unidad de la persona hay que hablar del enigma de "un cerebro que se va haciendo mente". Las neurociencias has desvelado muchos misterios de las relaciones mente-cerebro. Así,

los casos de pacientes epilépticos a los que se han escindido quirúrgicamente los hemisferios cerebrales, han dado mucho que pensar a los neuropsicólogos sobre la unidad mental. Se concibe la unidad de la actividad psíquica de la persona humana como una unidad de coordinación. Como consecuencia quedan cuestionadas dos posturas tradicionales:

*la de algunos filósofos que insistían en la unidad equipotencial del cerebro humano,

*y la de algunos neurólogos que veían las localizaciones cerebrales al modo simple de los asociacionistas del siglo XIX.

¿Tiene sentido hablar de "Alma", "espíritu", "persona" o "sujeto"?)Y en qué sentido estos conceptos tienen hoy sentido?

"Alma": en su origen (*psijé* gruega, *anima*, latina) se refiere al principio (*arjé*) de vida de los vivientes. En las culturas primitivas se asociaba a *espíritu* o realidad diferente a la del cuerpo. Los conceptos aristotélicos no sirven hoy para explicar muchos de los avances de la psicología. Por ello, se acude a los términos de **Zubiri** o **Laín Entralgo**, que se expresan en un lenguaje más cercano y significativo.

"Espíritu", "materia", "espiritual", "material". También son conceptos que hay que "depurar". La palabra "materialismo" ha sido utilizado en sentidos muy diferentes.----> proponer diversos sentidos de la palabra en la historia de la filosofía.

Materialismo: a) Para unos, materialismo es combatir todo aquéllo que se oponga a "científico" (Marxismo). b) Para otros, dedicación a este mundo, lucha contra los escapismos monopolizados por las religiones. c) otros, la única manera de eliminar muchos tabúes morales poco razonables.

Espiritualismo: a) para unos, defender la esperanza en la inmortalidad; b) otros: estima de valores considerados superiores. c) otros: predominio de la cultura y la persona sobre el placer y la tecnología.

Materia es aquélla realidad captable en el marco espaciotemporal (Newton). Al sistema de todo lo perceptible (captable con los sentidos) es lo que los antiguos llamaban el "mundo sensible" (la reflexión sobre ella era denominada por los antiguos "filosofía de la naturaleza" o "filosofía de los entes sensibles".

Diversos sentidos de "espíritu"

Históricamente, la palabra "espíritu" se ha usado en sentidos muy diferentes:

- a) Cosmológico: como una categoría del ser, absolutamente independiente de la materia.
- b) Antropológico: en cuanto relacionado con lo individual y personal.
 - c) Metafísico: como principio explicativo de la realidad total.
- d) Gnoseológico (desde la teoría del conocimiento): como principio de autoconciencia y racionalidad.

Todas estas significaciones tienen en común una nota negativa (la no reductibilidad a esquemas espacio-temporales) y una nota positiva (el pensamiento y la libertad, que trascienden al espacio y al tiempo).

El último concepto a trabajar es el de *persona*. Boecio la definió como "sustancia individual de naturaleza racional".

*También se ha definido como sujeto autoconsciente, personaje con máscara (*prosopon*) de resonancia.

5. Tres paradigmas en conflicto: monismo, dualismo y emergentismo.

Juan Masiá (1997) El animal vulnerable. UPC, 235-261; A. Dou edit. (1986) Mente y cuerpo. Bibl.Fomento Social, 265 pág.; J.A. Candela, C.Cañón y A.Hortal (1986) Monismos, dualismos, emergentismos. En: A Dou op.cit., 19-64; Ll.Barraquer (1986) Aspectos neurológicos de las relaciones mente-cerebro. En: A.Dou edit, op.cit, 65-122; A.Tornos (1986) El Estatuto epistemológico de los términos cuerpo y mente. En: A. Dou edit, op.cit., pp.161-166; M.Riaza (1986) La realidad unitaria del hombre según Zubiri. En: A.Dou edit, op.cit., pp.195-218.

En los primeros días de enero se ha hablado mucho de la clonación humana. Un hombre clonado, ¿perdería su unidad, al no ser único? Cada uno de nosotros se percibe como una realidad que piensa, conoce, quiere, ama,.. ¿Dónde reside esa consciencia? ¿Existe un YO profundo escondido que controla mi cuerpo? ¿Percibo esa dualidad en mí entre mi yo auténtico y la corporalidad?.

Emergentismo versus sistemas monistas y dualistas MONISMOS, DUALISMOS Y EMERGENTISMOS¹⁷⁷

El paradigma ecológico o sistémico se asienta sobre un principio básico de todo sistema que es la **emergencia**. El concepto de emergencia (aceptado para la interpretación de los ecosistemas) ha tenido dificultades filosóficas y teológicas para explicar, por ejemplo, la relación entre materia y espíritu.

Problema filosófico: ¿cómo aparecen las facultades intelectuales humanas? ¿Es la capacidadad de razonar y amar un producto directo de la evolución? ¿Son capaces las células del cerebro de generar esas cualidades llamadas "mentales"?

- 1. Posturas monistas: postulan que "todo es material". Karl Popper las define como "principio fisicalista de clausura del mundo n1 1", según el cual los procesos físicos pueden ser explicados en términos de la física. Popper analiza cuatro posiciones:
- 1.1 <u>Materialismo o fisicalismo radical</u>: (posición del conductismo radical). Según ésta, no hay verdaderos procesos mentales. Lo que llamamos "mente" o "inteligencia" son palabras para expresar la relación <u>estímulo-respuesta</u>. Nuestra mente NO elabora nada. Funciona como un

_

¹⁷⁷.- J.A.Candela, C.Cañón, A.Hortal (1985): en Dou,A. edit. *Mente y Cuerpo*. ASINJA, Bibl.Fomento Social. John R.Searle (1996) Dos biólogos y un físico en busca del alma. Crick, Penrose y Edelman, pasados por la criba de la crítica filosófica. *Mundo Científico, 170* (julio/agosto), 654-669 (una síntesis muy completa).

ordenador que reacciona mecánicamente ante los estímulos externos. **Wattson, Skinner, Turing**.

- 1.2 <u>Panpsiquismo</u>: la materia tiene una categoría interior a ella misma que es la cualidad <u>anímica</u> o <u>consciente</u>. Las ideas de **Thales de Mileto** ("todo está lleno de dioses"), de **Baruch Spinoza** y **Leibniz** son de este tipo. En la actualidad, **Waddington**.
- 1.3 <u>Epifenomenismo</u>: (difundido por **Thomas Huxley**): defienden que los procesos físicos son los importantes en la vida, mientras los procesos psíquicos son irrelevantes desde el punto de vista causal (son epifenoménicos, cosas superficiales) y no tienen importancia para la <u>evolución</u> biológica.
- 1.4 <u>Teoría de la identidad</u>: existe una cierta <u>identidad</u> entre los procesos cerebrales y los procesos mentales (pero NO son la misma cosa). En nuestros días tiene gran importancia esta **teoría de la identidad**. En 1953, Herbert **Feigl** (uno de los defensores actuales) estudia los orígenes de esta teoría en el **Círculo de Viena**.

2. Posturas dualistas:

Se preguntan: ¿son alma y cuerpo dos realidades diferentes? Cuando se habla de mete-cerebro ¿no hablamos de dos realidades diferentes, una **espiritual** y otra **físico-biológica**?

La polémica se abrió con la publicación del libro *"El yo y su cerebro"* de **John Eccles** y **Karl Popper**¹⁷⁸. La postura de Eccles se llama <u>dualismo interaccionista</u>.

3. Posturas emergentistas:

Algunos discuten si realmente hay tercera vía entre monismo y dualismo. Para Hortal, el emergentismo no es sino una visión matizada del monismo materialista (Mario Bunge).

Otros afirman que eso no es así y que es una tercera opción:

¹⁷⁸.- K.Popper y J.Eccles (1980) *El yo y su cerebro*. Barcelona

*Frente al monismo reduccionista, el **emergentismo** afirma que existen niveles de realidad con propiedades irreductibles: lo mental no puede reducirse a lo físico.

*Frente al dualismo, el **emergentismo** afirma la procedencia y la dependencia que tiene lo mental de lo físico.

Mario Bunge¹⁷⁹ defiende el materialismo emergentista. Karl Popper se manifiesta como defensor del interaccionismo emergentista frente al dualismo de Eccles: en la interacción entre mente y cuerpo con causación ascendente/ descendente, y con gobierno de la mentem (tal como decía Eccles) hay emergencia de nuevas propiedades: "El yo autoconsciente y libre, aun procediendo de la materia a través de largos y complejos procesos evolutivos, va a terminar siendo ALGO MÁS que una mera secreción del cerebro".

¹⁷⁹.- Mario Bunge (1985) *El problema mente-cerebro*. Madrid.

ELEMENTOS PARA LA SÍNTESIS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

EL ANIMAL PREGUNTÓN
INQUIRIENTE:
Los humanos somos los únicos
Seres vivos que nos preguntamos
por nosotros mismos

La pregunta de Kant: ¿QUÉ ES EL SER HUMANO?

Perspectiva De la pregunta

ELEMENTOS PARA UNA SÍNTESIS DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Estos materiales están inspirados en diversos trabajos de Carlos Beorlegui, al que le debo mucho..

1. EL SER HUMANO EN PERMANENTE REDEFINICIÓN.

Al final de nuestro camino sigue en pie la vieja pregunta de Kant, que resume para él toda la tarea de la filosofía: "¿Qué es el hombre?", ¿qué es lo humano irreductrible, qué es lo que somos? Los seres humanos somos la única especie animal autoconsciente de sí misma y, por ello, capaz de preguntarse y cuestionar su propia realidad. Y lo ha hecho siempre. De una manera más o menos consciente, más o menos profunda, desde el primer momento de su existencia. Desde este punto de vista, podríamos definirnos como un "animal inquiriente" o "animal preguntón" 180.

Este rasgo no es una característica ociosa, accidental, de la que el ser humano pueda prescindir, sino algo que corresponde a su propia esencia y condición: necesita saber de sí y tener una idea de sí mismo para orientar su propia realización, en la medida en que, por poseer una naturaleza abierta, su realización depende de sus propias decisiones, entre ellas acertar en el empeño de alcanzar con éxito la meta ideal que sobre sí se ha construido. Se da, por tanto, en la estructura esencial del ser humano una estrecha relación entre **autoconocimiento y**

¹⁸⁰ Cfr. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, 2004 (2ª ed.), 35-37. En nuestros apuntes, 102.

autorrealización. Hemos hablado de **apertura e inacamiento** (pág. 74) que dará lugar a la consideración de la **dignidad humana** (tema 1)

2. NO HAY UNA ANTROPOLOGÍA, SINO MUCHAS

Basta echar una mirada a la historia humana para percatarse de la interminable secuencia de **modelos antropológicos** (sobre todo, de filosofías de la condición humana) que se han ido proponiendo y sucediéndose regularmente como consecuencia de los cambios de mentalidad producidos por todo tipo de crisis culturales o **cosmovisionales**, deudores todos ellos de la inevitable evolución de los saberes científicos acerca de la realidad y del propio ser humano.

La reflexión sobre el ser humano tiene un punto de inflexión en **Inmanuel Kant** que se pregunta "¿qué es el hombre?" como la palabra clave de la filosofía. Su reflexión sigue diversos caminos: desde el epistemológico (la *Crítica de la Razón Pura*) a la ética y los valores (*Crítica de la Razón Práctica*). Y su distinción entre "valor" y "precio", marca una nueva manera de abordar lo que es el ser humano y su diferencia ontológica con los animales.

Con la aparición del paradigma evolutivo, y más en concreto con las propuestas de **Ch. Darwin** sobre la selección natural, el modelo antropológico que había predominado en Occidente comenzó a tambalearse, pasando de entenderse como alguien creado directamente por las manos de Dios, a experimentarse como una especie más del ámbito de la biosfera, aparecida al igual que las otras como fruto de un similar proceso evolutivo, en el que se conjugan las leyes de la genética con la selección ambiental, según nos indica la teoría sintética de la evolución. Es más: con la *Descendencia del Hombre y la Selección Sexual* (1871), Darwin insiste en las **semejanzas** de hombres y monos, y por ello muestra un naturalismo cerrado a la trascendencia. Parecería, pues, que estas aportaciones científicas exigirían defender sin paliativos las tesis del naturalismo filosófico o **materialismo fisicalista y reduccionista** sobre el ser humano y la realidad.

Hasta el siglo XX, con la llamada "escuela de Max Scheler" (tema 6) no se insiste en las *diferencias* entre humanos y animales recuperando muchos elementos que la ciencia había marginado y que ahora vuelven a retomarse. Pero posteriores e importantes descubrimientos en diferentes esferas científicas han seguido minando la cosmovisión religiosa antropocéntrica en la que estábamos

aposentados, confirmándonos más fuertemente en este radical cambio de perspectiva y abocándonos a replantearnos la pregunta por nuestra identidad y nuestro puesto en el conjunto del universo. Nos hallamos en la actualidad en una auténtica edad de oro de disciplinas científicas como la paleoantropología, la genética, la biología molecular, la embriología, la etología y otras muchas, que parecen apuntar hacia una visión del ser humano entroncado en la realidad material y biológica de nuestro mundo, menos autosuficiente y reducido a entenderse como una especie más del conjunto de la biosfera, producto de leyes evolutivas que parecen regirse.

Muchas de las aportaciones de las disciplinas científicas indicadas parecen apoyar incluso, según algunos, no sólo la superación de la concepción teocéntrica del ser humano, sino incluso una visión humanista antropocéntrica. Según este punto de vista **materialista y reduccionista** la ciencia nos abocaría a no tener más remedio que defender una visión reductiva y anti-humanista del ser humano, es decir, partidaria de entender a la especie humana como una más del largo y complejo proceso evolutivo, todo lo compleja y maravillosa que se quiera, pero nada más.

Por otro lado, y en paralelo a esta visión reduccionista, parecen cobrar cada vez más fuerza los planteamientos de la "liberación animal" y de los "derechos de los animales", que entienden que, aunque la diferencia entre la especie humana y la mayoría de los animales es cualitativa, de grado, no lo es sin embargo respecto a las especies de los denominados "grandes simios" (chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes), por lo que consideran que hay que ampliar el concepto y la categoría de "persona" a los componentes de estas especies, y, en consecuencia, aceptar y cumplir, por parte de los seres humanos, una larga lista de "derechos humanos" a favor de los grandes simios.

3. ¿EXISTE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMPATIBLE CON UNA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO?

La reflexión que aquí vamos a seguir es discernir si las propuestas humanistas y religiosas acerca del ser humano están ya superadas y obsoletas, por incorrectas y acientíficas, y si, por el contrario, siguen teniendo vigencia y apoyo científico, lo que nos indicaría, por el contrario, que los **planteamientos reduccionistas** a los que hemos hecho referencia, son incorrectos, teniendo que mostrar en

sentido y en qué aspectos lo son. Necesitamos, por tanto, volver a reflexionar y mostrar aquello que constituye lo específico del ser humano, desde el análisis de las aportaciones novedosas de los diversos saberes científicos, para ver en qué medida nos sirven para asentar una correcta visión del ser humano como realidad específica y cualitativamente diferente al resto de las especies animales, como defienden los planteamientos humanistas y cristianos.

No cabe duda de que nos hallamos ante un reto decisivo para la comprensión cristiana y humanista del ser humano, y necesitados de una nueva redefinición de nuestro ser y de "nuestro puesto en el cosmos" (M. Scheler).

La estrategia que tenemos que seguir es presentar una breve síntesis de las diferentes aportaciones científicas que nos permitan realizar un ejercicio comparativo entre el ser humano y el resto de los animales, para ver en qué medida tenemos apoyos científicos y filosóficos suficientes para seguir defendiendo el especial puesto del hombre en el conjunto de la biosfera y de todo el universo, o tenemos que adscribirnos a la postura defendido por el naturalismo filosófico y el materialismo reduccionista. En este ejercicio comparativo, pretendemos llegar a examinar los ingredientes fundamentales de la compleja y específica conformación biocultural del ser humano, para tratar de concluir que la especie humana es la única que está constituida por la conjugación de biología y cultura, conformando ambos componentes una estructura unitaria e indisoluble.

De este modo, pretendemos llegar a concluir que el ser humano, a diferencia del resto de las especies vivas, constituye una irrepetible y compleja unidad bio-cultural y psico-orgánica, que le dota de autoconciencia, autonomía, lenguaje, pensamiento complejo, libertad, capacidad ética, apertura a la pregunta por el sentido de su vida y del conjunto del cosmos, y, por eso mismo, apertura a la pregunta por el fundamento de la realidad, es decir, a la relación con Dios.

En conclusión, el ser humano se nos aparece como una especie prematura, que nace antes de tiempo y sin terminar desde el punto de vista biológico. Pero esta afirmación es sólo la cara negativa de otra positiva: el ser humano posee una especial capacidad cognitiva e intelectual (con todo lo que ello lleva consigo) como para poder hacer de esa carencia la fuente de su especial puesto en el cosmos.

Varios autores han teorizado sobre esto: Según **A. Gehlen**, la fórmula comportamental del ser humano será: Estímulo→→(reflexión)→ Respuesta. De tal modo que somos una especie de extraordinaria fragilidad y necesitados de una mayor protección de los progenitores y del entorno social.

Por tanto, no podemos dejar llevar de nuestros impulsos naturales, sino que tenemos que poner en funcionamiento toda nuestra potencia intelectual y nuestra libertad de elección. Es el ejercicio de la "ley de la descarga".

Por otro lado, la prematuridad biológica le hace necesariamente ser animal cultural: las respuestas exitosas se convierten en bagaje social, que cristalizan en instituciones, que van pasando de generación en generación.

Así, somos animales biológicos y culturales, aunque en Gehlen la cultura parece que tiene que estar siempre en función y al servicio de la biología.

4. LA SOLUCIÓN EMERGENTISTA

En el terreno de la Filosofía de la mente actual, es lo que proponen las tesis denominadas **emergentistas** sistémicas o **estructurismos dinámicos**. (ver tema 4, pág. 40). La mente humana es vista y entendida como una nueva forma de estructurar la mente y la realidad corpórea humana, fruto de una tendencia **complejificadora**, que necesitaba dotarse de una nueva estructura o sistema, cuya virtualidad está en que posee nuevas cualidades o propiedades, diferentes a las que poseía esa misma realidad en su fase o etapa anterior. Así, la molécula de agua posee cualidades nuevas y diferentes a las de sus componentes atómicos, el hidrógeno (H) y el oxígeno (O). Sólo el agua es húmeda y moja, no el hidrógeno o el oxígeno. La mente humana, como estructura dinámica de la realidad humana, es la que piensa y habla, no las neuronas separadas o sólo una parte del cerebro.

Estos saltos cualitativos se han producido en diversos ámbitos de la realidad: de la materia a la vida, del protozoo a los seres pluricelulares, de una especie elemental a otra más compleja, y de los australopitecos al ser humano.

En el salto de un nivel de complejidad a otro se produce una ruptura y una novedad imprevisible e irreductible (Laín Entralgo), de tal modo que:

- la evolución no es una mera suma de novedades graduales, sino que se dan saltos y rupturas cualitativas;
- imprevisibles desde el nivel anterior de complejidad, de tal modo que desde una especie no se puede prever qué otra va a emerger o aparecer;
- irreductible: aunque el nivel inferior es necesario como condición de posibilidad del nivel superior, su estructuración o sistematización interna no se reduce ni explica desde el nivel inferior. Así, la biología no se explica totalmente desde la física, ni la psicología desde la biología y/o la física.

Por tanto, esa novedad emergente que supone la mente humana, o la realidad humana en su globalidad, dotada de **unidad psicoorgánica**, se nos aparece como una radical novedad respecto al resto de las demás realidades vivas.

Indico ahora los diferentes elementos que componen la singularidad humana.

Y luego indico que esto no lo tienen los animales, y, por tanto, no tiene sentido extender a ellos

- la atribución de la personalidad,
- y derechos humanos.

Eso no significa que haya que cerrarse a una sensibilidad ecológica, que parta de

- una reconfiguración de una ontología más pluralista, que dé valor a las cosas y a los animales;
- y que respete a cada entorno ecológico y a cada especie y individuo animal en lo que necesita para vivir; el problema será cuando entren en conflicto los derechos de los humanos y de los animales.
- Pero creo que hemos mostrado que se puede perfectamente seguir defendiendo una visión antropocéntrica de la realidad, una defensa de la singularidad inapelable del ser humano, porque eso no supone un imperialismo despótico desde el ser humano a las demás realidades animales.

En conclusión, tras este recorrido a los datos de los diferentes saberes, con los que hemos intentado situar al ser humano en el entorno de la realidad, parece que se dan los suficientes datos como para concluir su singularidad inapelable, y la centralidad del ser humano en el universo.

No resulta plausible ni el planteamiento del **materialismo fisicalista**, que reducen a los seres humanos a ser una especie más dentro de la biosfera, aunque con una complejidad muy superior al resto de los animales, pero que no les lleva más que a aceptar una diferencia meramente cuantitativa, pero en absoluto cualitativa, con todo lo que supondría de relevancia ontológica y, sobre todo, ética.

Tampoco nos resulta convincente la postura del **dualismo interaccionista**, en la medida en que resulta difícil aceptar qué tipo de entidad ontológica sería el alma o la psique, y cómo interactuaría con el cuerpo, sin incumplir las leyes elementales del mundo en el que vivimos, según los postulados fundamentales de la ciencia actual. Además, no se necesita ser dualista para defender postulados una visión ética y humanista del ser humano.

Consideramos, por tanto, que el modelo más adecuado de ser humano se conjuga con los siguientes postulados o afirmaciones:

- unidad bio-cultural,
- unidad psico-somática,
- conjugación entre unidad y continuidad con la biosfera, y ruptura o emergencia de novedad, que dota al ser humano de todas las especiales características y rasgos que lo hacen humano, y diferente a cualquier otra realidad intramundana.

La específica estructura del comportamiento de la especie humana.

Nuestra estructura comportamental es abierta, no dirigida de modo cerrado y determinado por unas pautas genéticas que nos orientan de forma obligada y constriñente.

a) También Freud: los animales tienen instintos, y el ser humano, pulsiones instintivas. No poseemos instintos acabados, y, por ello, no podemos dejarnos llevar por el principio del placer, sino que tenemos que dejarnos llevar por el principio de realidad y saber postergar y elegir la satisfacción de los placeres. La cultura nace y es el fruto de esta negación y postergación: se trata de represar los instintos y de canalizarlos y sublimarlos hacia las obras de la cultura. Precisamente el salto de lo animal hacia lo humano, hacia la cultura, está en esta represión de la

- biología irracional, que ha tenido su expresión concreta en la ley del incesto, o ley de la exogamia.
- b) Igualmente, **X. Zubiri** nos indica la diferencia radical entre el comportamiento, o habitud, propio de los animales, y el específico del ser humano.
- Animal: sentir, formalidad de estimulidad.
- Hombre: sensibilidad intelectiva o intelección sentiente, formalidad de realidad.

No son dos aspectos que van unidos en una fórmula dualista, sino en una única estructura, que siente e intelige a la vez. El sentir animal ha sido elevado, por hiperformalización, a una estructura nueva que, sin dejar de ser sentiente, corpórea, es inteligente, psíquica.

De ahí se deduce una visión unitaria, dentro de la complejidad, de la realidad humana: unidad psico-orgánica. Una única estructura, con dos subestructuras, pues sólo la estructura total de lo humano es la que posee suficiencia entitativa para existir. Y de esa estructura unitaria en el ámbito de lo ontico-antropológico, se deduce la unidad de habitud o el modo único de habérselas con la realidad: intelección sentiente, con unos actos predominantemente orgánicos, y otros predominantemente psíquicos.

Así, podemos decir que en la especie humana se da

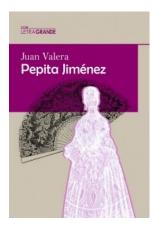
- a) una clara continuidad con el resto de las demás especies animales. Ahí están todos los intentos de los etólogos de hacernos ver las semejanzas en tantas cosas (genética, morfología, comportamiento, capacidades cognitivas y comunicativas, etc.) con los animales más inteligentes, los chimpancés, bonobos, etc.
- b) Pero también una clara ruptura y diferencia cualitativa, consecuencia de que esos rasgos animales, que apuntaban a la aparición de la realidad humana, han sido elevados y asumidos por otra estructura esencial y comportamental nueva, de superior nivel de realidad.

Málaga, abril de 2010

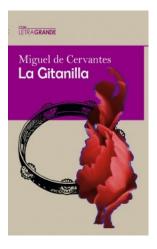


¿Conoces nuestro catálogo de libros con letra grande?

Están editados con una letra superior a la habitual para que todos podamos leer sin forzar ni cansar la vista.

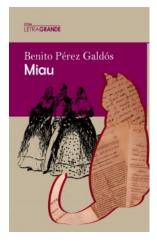


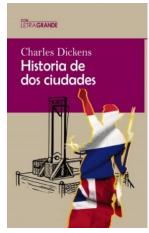


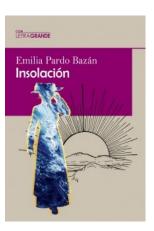












Consulta AQUI todo el catálogo completo.

Puedes escribirnos a pedidos@edicionesletragrande.com