

*H*UMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO  
DE  
ESTUDIOS HUMANISTICOS

27



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON  
2000

## EL HOMBRE COMO SER INDESCIFRABLE

Mtro. Luis Rionda Arreguín

Indudablemente que referirse a la esencia del hombre es hacer alusión al problema fundamental de la antropología filosófica, sin embargo no es posible prescindir del punto de vista que hace del hombre un ente que realiza su esencia a través de la historia. Luego, la historia es la realización de aquello que el ser humano tiene de propio, de privativo y de esencial: el espíritu.

Por otro lado, como ser dotado de voluntad y en él el deseo de realizarse a sí mismo, en suma de llegar a ser más hombre. Cuando Píndaro expresaba aquello de "hazte lo que eres" daba a entender la imperiosa necesidad que tenemos cada uno de nosotros de pugnar por realizar lo que somos.

Emprendamos, en primer término, la tarea orientada a determinar la cualidad que nos define esencialmente como humanos. Desde una perspectiva zoológica el hombre en relación con el animal no es sino una especie anormal más; pero a diferencia del animal, el ser humano presenta ciertos rasgos peculiares y privativos que lo hace ser distinto, como sería el tamaño de su cerebro, la capacidad de abstracción, la posición erecta con la consecuente liberación del dedo pulgar que permitió al hombre el poder asir y fabricar objetos útiles y por lo tanto progresar.

Así mismo algo esencialmente humano y que lo hace ser distinto del animal es el espíritu entendemos la capacidad que el hombre tiene de convertirse a sí mismo y al mundo en objeto de conocimiento. En suma, únicamente el homo sapiens tiene la aptitud suficiente de subjetivarse y de objetivarse, esto es de conocerse a sí mismo y de trascender hacia el mundo y hacia Dios.

Por otra parte, cada hombre como ser espiritual, además de ser consciente de sí mismo es un ente único, singular y diferente al resto de los entes. De aquí se concluye que por encima de ser un algo, un que, una cosa, el hombre es fundamento, un alguien, un ser individual y personal, es decir una existencia singular y única.

El hombre, según Ortega y Gasset, no es sino que se hace, no es cosa o sustancia, sino un mero irse haciendo "según se va viviendo" Y añadía. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. El existir mismo no nos es dado "hecho" y regalado como a la piedra, sino que al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir".

En tanto a que la substancia o cosa no necesita de otro para su propia subsistencia y desarrollo, sino que se basta a sí misma, la vida, por el contrario siendo la realidad radical en donde hunden sus raíces todas las demás realidades, es, sin embargo, menesterosa y necesitada.

Todavía más, la vida humana no sólo tiene que hacerse a sí misma, sino que siendo un proyecto, necesita decidir e inventar lo que va a ser, esto es su futuro. No siendo el hombre esto a lo otro puesto que no es una cosa; es decir no estando adscrito a ningún determinado, es por lo tanto un ser libre, es decir un "poder ser otro del que se era".

El hombre, pues, no es sino que se hace, o lo que es lo mismo, según la expresión del pensador español, que el ser humano no tiene naturaleza, sino lo que tiene es historia"... por que historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente movilidad y cambio".

Ahora bien, todo acto psíquico, según Franz Brentano, es un acto intencional referido a un objeto. Pensar es pensar algo, querer es querer algo, odiar es odiar algo. Significa pues que toda vivencia de algo que la conciencia es fundamentalmente conciencia de... algo; en suma que nuestros actos psíquicos tienen el carácter de intencionalidad.

Por cuanto la conciencia es esencialmente intencionalidad no hace sino estar dirigida al objeto, a aquello que ella misma la trasciende. El acto intencional de la conciencia nos lleva ineludiblemente al objeto, que como tal colma o llena la intencionalidad del acto de conciencia.

Después de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, la figura más relevante de dicha corriente filosófica es Max Scheler (1874-1928), cuyas aportaciones a la ética y a la filosofía de los valores o axiología encuentran sus bases en la filosofía del primero. Partiendo del carácter intencional de la conciencia según el cual todo acto psíquico está dirigido hacia un objeto, la fenomenología postula a su vez a las cosas mismas, es decir, propone la necesidad de aplicar el entendimiento a lo dado, concebido éste común una realidad que trasciende a nuestra conciencia. En el caso

particular de Max Scheler, éste piensa que lo dado, tiene una objetividad que nos rebasa, está constituido por el mundo a priori de las esencias y los valores.

El mundo en que nos desenvolvemos está formado por hechos u objetos creados por la naturaleza y, por otra parte, por valores que son creaciones eminentemente humanas. Sin embargo, un hecho presenta dos facetas: Basta con recurrir al famoso ejemplo del disparo de una pistola que como tal constituye un hecho fisicoquímico; pero si el disparo le quita la vida a una persona adquiere una connotación axiológica en cuanto que es objeto de una reprobación moral de la sociedad.

Para Scheler, autor de la obra *El formalismo en la ética* y *La ética material de los valores*, no es en la experiencia donde tienen su origen los valores, sino que estos son anteriores a la experiencia. Si por un lado el positivismo quiere ver al hombre libre de valores, por el otro ciertos pensadores alemanes sustentan que los valores carecen de realidad. Entre estos, Lotze justificaba esta apreciación diciendo que los valores no son sino que se valen.

Las cosas que se hacen valiosas en cuanto que son depositarias de valores. Cuando una cosa participa de un valor se transforma en una cosa valiosa, esto es en un bien; pero los valores son independientes de los bienes, aún cuando hagan que estos existan. Además, el apriorismo lleva a Scheler a concebir los valores como absolutos sin atisbos de relativismo que los haga depender ya que de la aprobación de la sociedad o de las preferencias del hombre individual.

Los valores son absolutos: ni la sociedad ni el individuo le conceden a una cosa valor estético o moral. Los valores son, pues, independientes, absolutos, pero además intemporales. Los valores no son reductibles al ámbito de la lógica y del pensamiento, ni al ámbito de la psicología. De ahí el repudio de Scheler por tratar de identificar los valores con números, los objetos ideales y los conceptos.

Si los valores no son no significa que carezcan de realidad; por el contrario tienen una objetividad ideal parecida a la de los objetos lógicos, pero sin que se identifiquen con estos. Los valores en su opinión son cualidades a priori, anteriores a las cosas valiosas cuya existencia hacen posible cuando alguien los realiza en la realidad.

Los valores más que ser extraídos de los bienes, preceden a estos. Es más, tenemos un conocimiento a priori de los valores. Aún cuando aprendamos los valores en los bienes o cosas valiosas, sin embargo tenemos

un conocimiento previo de lo bello, lo bueno y lo santo, es decir del valor estético, moral y religioso.

Respecto del conocimiento de los valores, Scheler considera que así como el oído es ciego para los colores, de la misma manera la razón está impedida para aprender los valores. La razón es incapaz de tener acceso al conocimiento de los valores. Estos no pueden captarse con los instrumentos lógicos de la razón, sino con la lógica del corazón como diría Pascal.

Frente al racionalismo cartesiano que convertía al hombre en pura razón, la cual hacía posible tener la visión geométrica y matemática del universo infinito, para Pascal el hombre es además corazón y sentimiento, esto es una paradoja viviente, un ente de carne y hueso que por el pecado es una criatura alejada de Dios y, por lo tanto, desamparada de todas las asistencias divinas; pero el hombre quiere reconciliarse con Dios y volver a él. Por otro lado, frente a la suficiencia y soberbia de la razón y de las matemáticas, nosotros los humanos somos criaturas débiles, menesterosas y necesitadas.

El hombre, según Pascal, es una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa. Su dignidad reside en el pensamiento. No hace falta que el universo entero se arme para matarlo: un vapor, una gota de agua, bastan para matarlo. Pero cuando el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, por que sabe que muere, mientras que el universo no sabe nada de esto. Llevado esto a otro plano, para el filósofo francés "la grandeza del hombre es grande porque se conoce miserable. Un árbol no se conoce miserable. Es ser miserable saberse miserable; pero es grande conocer que se es miserable".

Considera Pascal que el primer acto de la razón debe consistir en reconocer que hay muchas cosas que están por encima de ella; necesita por consiguiente admitir que la verdad o sea Dios, siendo el valor supremo, rebasa los límites, las capacidades y los alcances de la razón humana.

En suma, que de acuerdo con la concepción pascaliana existe una vía de conocimiento no racional que conoce lo que la razón desconoce: la razón del corazón, es decir el espíritu de fineza opuesto al espíritu de geometría, plenamente racional. Así pues, esta forma de conocimiento no racional que llega a donde la razón no puede acceder al conocimiento de Dios, es una vía emocional de conocimiento. "El corazón - dice Pascal - tiene sus razones que la razón no comprende...Conocemos la verdad, no solamente por la razón, sino también por el corazón".

Si nos remontamos todavía más hasta Agustín de Hipona encontramos que también para él Dios es no solo el centro de la realidad sino el más elevado de los valores. El principio en que se sustenta la antropología de San Agustín establece que la verdad es Dios; pero siendo la verdad simultáneamente interior y trascendente al hombre, ésta necesita para buscarla encerrarse en sí mismo, confesarse. "No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el interior de hombre -dice San Agustín- habita la verdad; y si hallas que tu naturaleza es mudable, levántate por encima de ti mismo.

Así como la verdad se manifiesta al que se afana en encontrarla como una realidad que lo trasciende, así también necesita buscarla en el interior de su alma. Si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, basta con que vuelva a sí mismo y se encierre en la propia interioridad para descubrir a la divinidad reflejada en su alma. Y es cierto, solamente encerrándose el hombre en su propia intimidad puede realmente abrirse a Dios y a la verdad.

Una vez que San Agustín ha superado la primera etapa de su vida y ha encontrado la verdad en el cristianismo se percata no sólo de que la verdad es Dios, sino que Dios se encuentra en el interior de su alma. No cabe duda que el obispo de Hipona es el filósofo de la interioridad. Únicamente se puede dar con Dios en la confesión, sumergiéndose en sí mismo y reconociendo su propio ser.

Esta fue la vida de San Agustín, una vida entregada a la búsqueda de la verdad. Condición fundamental para encontrar a Dios parece decirnos es que el que se busque a sí mismo. Es evidente que sólo buscando la trascendencia el hombre puede reconocerla, pero también es cierto, que toda búsqueda resulta infructuosa si no se siente llamado por ella.

Por lo tanto, Dios además de verdad, Dios es amor. Amor y verdad están indisolublemente unidos por la sencilla razón de que no puede haber amor si no es por la verdad; pero el hombre necesita amar a sus semejantes para poder amar a Dios.

El conocimiento pues, según la concepción agustiniana, no se da sin amor. Esto significa ubicar en un lugar privilegiado de la actividad intelectual del hombre el amor y la caridad. Ambos constituyen una vía no racional de acceso a la divinidad. Es más llega a expresar San Agustín con absoluta transparencia: "No se entra en la verdad sino por la caridad". En suma, la única manera de acceder al conocimiento de Dios es el amor, esto es dándose a los otros hombres.

La concepción antropológica de San Agustín no pretende comprender al hombre desde el exterior, como una cosa más entre las cosas, su propósito es más bien valorarlo desde su propia intimidad. Así llega a expresar:

*Veamos ahora dónde están los confines, por decirlo así, del hombre exterior y del interior. Pues todo lo que tenemos en el alma común con el bruto, se dice aún con razón que pertenece al hombre exterior... Con lo cual nos advierte que el que nos ha hecho que no seamos semejantes por la parte mejor de nosotros, es decir, por el alma, a los brutos, de los que nos distinguimos por la erección del cuerpo; no sea que rebajemos el alma de lo más elevado que hay en los cuerpos... pero así como el cuerpo está erguido naturalmente hacia aquellas cosas que son más altas entre los cuerpos, es decir, a las celestes, del mismo modo hay que elevar el alma, que es una sustancia espiritual, hacia las cosas que son más altas entre las espirituales, no con la arrogancia de la soberbia, sino con la piedad de la justicia.*

El problema fundamental de la antropología filosófica se resume las siguientes palabras: ¿Cuál es la esencia del hombre? En otros términos: ¿Qué es lo que es esencial al ser humano? El hombre tiene en común con el animal los instintos, los impulsos y apetitos. Como ser biológico esto lo asemeja a la naturaleza del animal; pero hay algo que lo hace ser distinto del animal, que lo hace ser hombre, ese algo propio, peculiar y privativo del hombre es el espíritu.

Pero ¿qué es el espíritu? Según Max Scheler, si el espíritu constituye la esencia del hombre, el espíritu es la capacidad que tiene el hombre de hacer objeto de conocimiento todo lo que está fuera de su conciencia. Así mismo el hombre se distingue del animal por que tiene la capacidad de hacerse a sí mismo objeto de conocimiento.

Por el espíritu y concretamente por la capacidad de objetivar, de convertir en objeto de conocimiento todo lo que le es opuesto, el hombre puede aprender la esencia de cuanto está a su alrededor. De esta manera el hombre hace suyo ese mundo de esencias, por lo que las cosas son lo que son, a través de la intuición intelectual, en tanto que los valores, según Scheler, siendo cualidades a priori se captan únicamente por vía intuición emocional. Los valores no se captan ni por vía sensible ni por vía racional, sino por vía emocional. La belleza, por ejemplo, no se capta por la vía racional, sino por la emotiva.

La doble naturaleza del hombre, impulsiva y espiritual, lo colocan entre dos realidades. Por un lado sus impulsos le ponen en contacto con el mundo natural que es común al hombre y al animal; por el otro espíritu lo vincula con el mundo de los valores que le es propio.

El hombre se convierte así en campo de pugna entre el espíritu y los impulsos, tratando ambos llevarlo hacia los dominios que cada uno represente. El hombre al ser llevado hacia el ámbito que le es propio, hacia los valores, se percata de que puede realizarlos. Cuando el hombre realiza un valor en una cosa haciéndola depositaria de un valor la convierte en una cosa valiosa, es decir un bien. Por consiguiente, realizar un valor en la realidad significa hacer real lo que es ideal.

El hombre, pues, va realizando su esencia, su espíritu, conforme va realizando los valores, los cuales constituyen el dominio que le es privativo y peculiar. La historia es, por lo tanto, según Scheler, el proceso a través del cual el hombre realiza su esencia, aquello que lo hace ser distinto del animal, el espíritu. Si como ser biológico el hombre es "un callejón sin salida de la naturaleza", en cambio en cuanto tiene la posibilidad de llegar a ser un ser espiritual significa la salida luminosa de ese callejón.

No hay forma de vida en la que no se manifieste el impulso. En las plantas encontramos tanto el impulso de crecimiento y reproducción como el de alimentación; mientras que en el animal además de darse las anterioridades que tiene en común con el reino vegetal se revela también el impulso de movimiento y el de repetición.

Los impulsos y el espíritu entablan en el hombre una pelea en la que los primeros se afanan por llevarlo hacia el animal, mientras que el segundo trata de elevarlo hacia Dios. No hay, sin embargo, negociación alguna entre el espíritu y los impulsos, sino que según la opinión de Martín Buber en el libro ¿Que es el hombre? "los impulsos escuchan al espíritu para no perder el enlace con las ideas, y el espíritu escucha a los impulsos para no perder el

contacto con las potencias primeras". Ambos colaboran, es cierto, pero contra lo que suele creerse "no es el espíritu el que rige, no es el poder de la razón que domina las fuerzas inferiores, sino que por el contrario, lo inferior tiene el poderío y lo superior es débil y hasta impotente" (Juan María Parenti Jacquemin: El cuerpo en la antropología de Max Scheler. Universidad Iberoamericana, 1982, p 124).

Si bien es cierto que a Scheler le interesa ocuparse de lo que separa y distingue al hombre del resto de los seres vivientes, también hace patente la impotencia del espíritu y de los valores para realizarse, así como la potencialidad, no obstante su ceguera, de los impulsos vitales.

Aún cuando los valores son vistos como superiores, su debilidad se trasluce porque para realizarse necesitan de la realidad, en tanto que los impulsos considerados como inferiores son los únicos que tienen la potencia de realización.

Para Scheler lo esencialmente humano es el espíritu a diferencia de la naturaleza psicomática que es lo que tiene en común con los demás seres vivos. Algo que podemos considerar como peculiar del espíritu es la conciencia de sí. Mientras que las plantas poseen una vida puramente vegetativa, el animal tiene conciencia, pero le falta la conciencia de sí, que es privativa del hombre.

El hombre decía Kant —refiere el filósofo mexicano Samuel Ramos— es "ciudadano de dos mundos" "el mundo de la realidad y el del valor". El primero se le impone de manera imperiosa, el otro le atrae por su valor. El mundo real es más fuerte por más bajo; el mundo ideal es más valioso por más débil; por consiguiente, "un acto moral o de contemplación estética, una idea científica o filosófica continuarán siendo, a pesar de su debilidad, más valiosas que la fuerza bruta". En otro sentido, "el mundo de valores —insiste Ramos— es pues una proyección ideal de cómo deben ser las cosas. Los valores constituyen la meta de toda acción humana". De esto colige que el ser humano no solo tenga "conciencia del ser, sino también "del deber ser", que es como puente que lleva al hombre del mundo de la realidad al mundo de los valores.

Igualmente es propio del espíritu la ideación que consiste en la capacidad que tiene aquel de captar las esencias. Estas se aprenden por dos vías; una intelectual como es el caso de las matemáticas y la otra por la intuición emocional por la que captamos los valores. Ahora bien, la intuición emocional es fundamentalmente intencional: apunta u está referido

a un objeto, que es valor. El valor tiene, por esta razón, la misma relación intencional que una representación tiene con su objeto. De ahí que el mundo de los valores sea independiente del acto por el que los captamos; pero además es objetivo en cuanto que se rige por sus propias leyes a priori. Los valores están. Según Scheler ordenados jerárquicamente: se parte de los valores de lo agradable y de lo desagradable (gozar y sufrir), se continúa con los valores vitales (salud, enfermedad, vejez y muerte), se sigue con los valores espirituales (estéticos y jurídicos) y finalmente se culmina con los valores religiosos de lo sagrado y lo profano. Lo que Scheler está haciendo es retomar a un monismo axiológico que predominó en la Edad Media al colocar a Dios, valor eminentemente religioso, como el valor en que sustentan todos los demás valores.

No es sino por el espíritu, lo propiamente humano, como el hombre se eleva al mundo inmutable de los valores y de las esencias. Cada hombre es un ente singular distinto de los otros hombres; sin embargo únicamente podrá alcanzar la categoría de persona mediante la realización de los valores y de las esencias. Cada hombre es un ente singular distinto de los otros hombres; sin embargo únicamente podrá alcanzar la categoría de persona mediante la realización de los valores. La idea de personas implica sobre todo el concepto de ser singular e irrepetible. Los seres naturales, en tanto que individuos pertenecientes a una especie, quedan comprendidos por las peculiaridades de la especie; pero es persona en tanto que "toda persona es una individualidad singular, diversa y distinta de las otras. Toda persona se capta a sí misma como miembro de una comunidad de personas..."

Por lo que toca al ámbito axiológico los valores existen solamente en el ser humano. El valor se ha dicho es aquello que hace una persona o a una cosa capaz de ser apreciada, estimada. Para referirse a la comprensión interpersonal, Max Scheler habla de la simpatía como una relación entre personas, es decir como una relación de trascendencia en la que las personas aproximan trascendiéndose mutuamente.

Pero además la simpatía significa una comprensión recíproca en la que por una especie de experiencia inmediata y primaria la mirada del otro es captada antes que sus ojos.

Piensa Max Scheler que el hombre como ser espiritual capaz de realizar valores es una persona, pero se distingue del individuo por ser el centro activo "... en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito". Es en el interior del mundo de cada persona donde tiene lugar la formación del ser de la persona singular.

Por lo tanto, las vivencias, las experiencias vividas, constituyen el mundo de cada individuo, pero su sujeto es la persona singular. Los otros en tanto que personas se me presentan no como simples cosas o cuerpos, sino como hombres que me trascienden.

Solo a través de la simpatía y el amor es posible la aprehensión de los otros como personas. Nuestro autor entiende que la verdadera función de la simpatía consiste en salir de nosotros mismos "y en revelarnos como dotada de un valor igual a la nuestra realidad del otro, en cuanto otro".

La concepción clásica de la persona como animal racional es para Scheler falsa y reduccionista, significa despersonalizarla reduciéndola a la racionalidad como su única cualidad, la cual sería idéntica en todos los hombres. Mientras que para el pensamiento cristiano el otro es nuestro semejante, nuestro prójimo, y en cuanto que los hombres que son hijos de Dios tienen una paternidad común, para la cultura griega el otro es también prójimo, es decir el habitante de la polis, en cambio los demás son los bárbaros, los que viven fuera del Estado - Ciudad.

El hombre es ontológicamente un ser abierto al mundo. Esto quiere decir que podría haber cosas sin hombres, pero jamás hombres sin otros hombres y sin cosas. Mi relación con el otro es una relación inmediata, es una relación de reciprocidad donde lo que importa "no es la subjetividad del yo sino lo intersubjetivo que se constituye en el encuentro entre dos personas".

Por este motivo para Scheler la simpatía significa comprender los vínculos que nos unen con las personas en la amistad, el compañerismo y la solidaridad. La simpatía es, por consiguiente, aquello en que se sustenta la diversidad de las personas.

Pero el amor va más allá de la simpatía, sobrepasa los límites de lo que nos relaciona con los otros. A diferencia de la simpatía, el amor tiene un carácter más profundo, radical y duradero. El amor de ninguna manera ve al otro como si fuera idéntico al propio yo; más bien se introduce en su persona, en aquello que el ser amado tiene de privativo y singular. "El amor consiste - señala Max Scheler - en comprender suficientemente otra individualidad modalmente diferente de la mía, en poderme poner en su lugar, aún considerándola como distinta y diferente de mí incluso mientras afirmo... su propia realidad, su propio modo de ser".

Para el amor es un principio que humaniza, que nos hace más hombres, por cuanto coadyuva a la realización del valor del ser amado.

Kant se anticipa en su Antropología a Scheler respecto del concepto de personas. Así expresa:

*El hecho de que el hombre pueda representarse su propio yo lo eleva infinitamente sobre todos los seres vivientes de la tierra. Por esto es una persona...*

Considero que lo que Kant da a entender en el párrafo citado es que la capacidad de tener conciencia de sí mismo le confiere al ser humano la categoría de persona. Más tarde Husserl en sus meditaciones cartesianas concibe el yo como el "polo de toda la vida intencional activa y pasiva y de todos los hábitos que ella crea", insistiendo en que la vida intencional es esencialmente relación a otra cosa.

Más el que define a la persona como "relación con el mundo" es Max Scheler. El yo, asegura, se define por la relación con el mundo exterior, el individuo por la relación con la sociedad y finalmente el cuerpo por la relación con el ambiente. Así mismo, puntualiza el filósofo alemán que "la persona se da sólo donde se da un poder hacer por medio del cuerpo"... Empero las personas no se identifica con el alma, el yo o la conciencia; un esclavo pudiendo ser todas estas cosas, sin embargo no es persona por que carece de la posibilidad de actuar por medio del cuerpo.

Por último, entiende a la persona como soporte del valor, más no como creadora del valor. Por cuanto las personas son el soporte de los valores, el amor es preciso entenderlo como amor por nuestros semejantes, es decir por las personas. Siendo los valores autónomos, trascendentes y objetivos, necesitan para existir de las personas.

Las personas ideales, que nos sirven de modelo y son ejemplo a seguir para los hombres, no hacen sino encarnar y realizar ciertos valores perdurables: pero a la postre su conducta se convierte en pauta a seguir para el género humano. El que ciertas personas destaquen por la santidad o la heroicidad de sus acciones, ese sólo hecho, las convierte en soportes vivientes de los valores. Podríamos decir que las personas son valiosas por que son portadoras de valores.

De suma trascendencia es la relación del valor moral con la persona como sujeto de acción. "Cada tipo de valor descansa en un determinado portador. Unos en las cosas, otros en los organismos y los valores morales en las personas. Sólo ellas son capaces de comportamiento moral" (R.

Fronzizi: introducción a los problemas fundamentales del hombre. FCE.p.522). Por esta razón, solamente la conducta humana puede ser objeto de calificación moral, no así las cosas de las que no es posible decir que son moralmente buenas o malas. En todo esto hay sin duda un problema de libertad por lo que únicamente de los actos humanos es posible expresar juicios de carácter moral.

En el hombre se unen el espíritu y la naturaleza, la libertad y el determinismo: nuestro cuerpo, carente de libertad, está gobernado por las leyes físico-químicas de la materia. En fin, el hombre es unión de tiempo y de eternidad, es como diría Pascal una paradoja viviente, un ser misterioso e indefinible.

Respecto del mundo axiológico, resulta incomprensible afirmar que un valor necesita para existir de su respectivo portador. La belleza es un valor que no depende de que existan cosas bellas; por el contrario existen cosas bellas por que existe la belleza que en ellas se realiza. Los valores, en suma, tienen su ser en sí; subsisten de un modo autónomo respecto de la conciencia.

Max Scheler habla del hombre plenario, del hombre en el que cooperan para su realización los hombres de todas las culturas. Pues bien, ese hombre plenario es Dios. Más el Dios a que aquí se está aludiendo no es el Dios traído por el cristianismo. Para la concepción cristiana hay un Dios omnipotente que lo puede todo, incluso el haber creado el mundo de la nada; pero además es un Dios que gobierna sobre todo lo existente.

Scheler por el contrario tiene un concepto muy diferente de Dios. El suyo es un Dios impotente que nada puede. Pero ¿de dónde proviene esta concepción sustentada por Scheler? Pues simplemente de su filosofía de los valores de su axiología. Mientras que el impulso vital es impulso fatal, ciego e irracional pero dotado de potencia de realización; el espíritu en cambio es concebido por Scheler como la absoluta impotencia. Los valores son, según él, más impotentes cuanto más superiores y perfectos sean. Un valor es tanto más alto cuanto más débil e impotente sea. Por consiguiente, siendo Dios el valor más alto es el más impotente, está, en su pura forma, "desprovisto de todo poder".

Dice Scheler que ante su tesis de la impotencia original del espíritu se disipa la idea de una "creación de la nada". (Martín Buber. ¿Qué es el hombre? FCE. pp.). Dios por lo tanto no siendo creador ni todo poderoso, no es sino que deviene.

Requiere de la realidad para irse haciendo, pero la realidad como tal sigue un curso fatal, ciego, mecánico. Es el hombre lo que Dios necesita para realizarse, en cuanto que el hombre está ubicado entre lo real y lo ideal, entre la realidad y el mundo de los valores. El hombre, pues, al realizar los valores en este mundo se convierte en instrumento para la realización tanto de Dios como de sí mismo. De este modo realizando a Dios el hombre obtiene su propia salvación. De aquí que Dios y el hombre tengan una esencia común; en suma que sean idénticos. Lo que significa que la filosofía de la historia de Max Scheler desemboca un vago panteísmo. En la última etapa de su vida Scheler habla de una especie de solidaridad entre todos los seres vivos que llegue a alcanzar las proporciones de una solidaridad universal que abarque a Dios y al mundo. Luego, la historia de la humanidad lejos de ser el gran espectáculo para ser contemplado por Dios, sería más bien el devenir mismo de Dios, la realización del ser divino.

En conclusión, frente al Dios creador del cristianismo, hacedor de todo cuanto existe, el Dios de Scheler no es sino que se va haciendo en la realidad. Según su concepción filosófica Dios no es anterior sino posterior a la existencia de la realidad. Dios más que hacer se va haciendo en la historia y el hombre es el medio para esta realización.

Durante el largo período en que Scheler abrazó la religión católica fue un ferviente defensor del teísmo, el cual sostiene que la historia humana más que un devenir o desarrollo de la esencia divina, la historia es una manifestación de ella. Sin embargo al darse la separación del catolicismo y de su original postura teísta Scheler cae en un patentismo que lo hace sustentar que Dios más que ser se va haciendo; esto es que Dios se va haciendo a través del hombre, a través de la historia humana y de la historia del mundo.

Volvamos a la pregunta que inicialmente nos habíamos formulado: ¿Qué es el hombre? Definiciones se han dado muchas, sin embargo siendo un ser tan complejo resulta imposible poder apresararlo en una sola. En una cosa podríamos estar de acuerdo: que aún cuando han sido múltiples las respuestas al problema sobre la esencia del hombre, ésta es y sigue siendo sin lugar a duda la cuestión medular de la antropología filosófica.

"El hombre - en el decir de Pascal - sobrepasa infinitamente al hombre". Lo cual significa que el hombre es trascendencia, que no está en el conocimiento científico de la biología, la físico-química y la psicología la respuesta definitiva a lo que constituye su esencia. El filósofo existencialista alemán, Karl Jaspers, considera como cuestión propia de la filosofía la investigación sobre "lo que es el hombre". Pero insisto, tan el



hombre es trascendencia que bastaría con decir que no es sólo cuerpo para estar ciertos de que hay algo en él que trasciende a su mera naturaleza física.

Nada realmente relevante pueden aportar disciplinas como la biología, la fisiología o la psicología, pues ninguna de ellas son capaces de definir lo que el hombre es en su entraña más íntima. Más para tener acceso a ese sustrato interior del hombre es preciso trascenderse, es decir es necesario "sobrepasar a todo objeto e instalarse en la conciencia pura", concebida ésta como el conocimiento de la conciencia por ella misma.

Escuchemos sobre este asunto la opinión que Jaspers expone en su obra *La filosofía*: "De hecho es el hombre accesible (cognoscible) para sí mismo de un doble modo: como objeto de investigación y como existencia de la libertad inaccesible a toda investigación. En un caso hablamos del hombre como objeto; en el otro caso, de ese algo no objetivo que es el hombre y de que éste se interioriza cuando es propiamente consciente de sí mismo. Lo que es el hombre no podemos agotarlo en un saber de él, sino sólo experimentarlo en el origen de nuestro pensar y obrar. El hombre es radicalmente más de lo que puede saber de sí".

Pareciera como si el hombre fuese una entidad no captable para la indagación científica y que se le escapa al propio pensar filosófico, que su esencia no es susceptible de ser definida por los conceptos humanos. En suma, que por ser el hombre un ente insondeable y misterioso sólo es posible sentirlo y vivirlo de un modo existencial.

Entre las consecuencias que ha traído consigo el desarrollo del conocimiento científico ha sido el de haber despojado de interioridad al ser humano. Volcado sobre el conocimiento racional y científico del universo tratando de descubrirle a los hechos las leyes que los rigen, el hombre fue perdiendo paulatinamente su capacidad de volverse sobre sí mismo para valorarse.

El hombre de nuestros días es un ser mutilado interiormente por la ciencia que le arrancó de tajo sus creencias tradicionales para después abandonarlo a vivir huérfano de todo sustento filosófico y religioso. Habiéndole prometido la ciencia la supresión de sus sufrimientos sobre la tierra así como el advenimiento de una plena felicidad, el hombre sin embargo quedó sumido por ella en una incertidumbre total acerca de sí mismo, al mismo tiempo que pretendía inútilmente encontrar una certeza científica en que apoyarse navegando en la infinitud del universo.

La ciencia por otro lado es considerada como la última etapa en la evolución espiritual del ser humano a la vez que el producto más acabado de

la cultura. Si desde el siglo XVI la fe en la ciencia era algo vigente dentro de las "creencias" aceptadas por la sociedad, para el hombre actual, no obstante los grandes logros obtenidos por aquella cumpliendo cuanto promete, esa fe en la actualidad se ha convertido en una fe muerta.

Las razones por las que esa fe en la ciencia ha perdido vigor y ha entrado en un proceso de decadencia son analizadas por Ortega y Gasset en su *Historia* como sistema. Tratando de poner al descubierto cual es en el hombre su verdadera naturaleza han transcurrido tres siglos. Pero la cuestión es que "... todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre —dice el filósofo español— no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida... El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla". Es ridículo, diría Cassirer, hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica... Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él.

Libertad y determinismo han sido cuestiones estrechamente vinculadas al ser humano al punto que sólo a él le preocupa si es libre o no. En el caso de afirmar que es libre tendrá pleno dominio sobre sus actos y determinaciones; al contrario, si su comportamiento y deliberaciones no dependen de su albedrío sino que están determinadas por los acontecimientos, la libertad estará puesta en duda.

¿Será cierto que el hombre está en el mundo actual determinado por patrones culturales y biológicos? ¿Qué su destino es simplemente representar el papel que la vida le tiene deparado con anterioridad? Tal parece que lo que se vislumbra es el advenimiento del hombre máquina, del nuevo humanismo traído por la ciencia y la técnica donde el dominio de la máquina y la tecnología convertirán al ser humano en un robot.

Por otra parte, en el amplio engranaje de la producción en serie que define al proceso industrial, el hombre dejará de ser una unidad individual para transformarse en un conjunto de funciones técnicas específicas que los deshumanizan. El hombre deja de ser un todo, un individuo, para quedar fragmentado y desarrollar en la producción sólo algunas funciones mecanizadas que lo mutilan espiritual y humanamente.

Por lo demás existe una relación insoluble entre la ciencia y la técnica. La primera se dirige a la investigación pura de la verdad, mientras

que la segunda tiene la tarea de aplicar con fines prácticos las verdades de la ciencia a la solución de las necesidades de la vida humana. Lo que significa que la ciencia termina donde comienza la técnica. Pero ambas se alimentan mutuamente: los descubrimientos científicos aseguran el progreso de la técnica y, a su vez, los avances de la técnica traen consigo el desarrollo de las ciencias físicas.

En el mundo moderno el ser humano es concebido como un ser productor de artefactos y bienes de consumo. Vivimos en un mundo dominado por las máquinas, creaciones eminentemente humanas, a las que el hombre se ha esclavizado. Pero la culpa no es ni de la técnica ni del artefacto, sino del hombre. El que el hombre moderno viva para la máquina no significa que sea su enemiga. De lo que debe cuidarse el hombre actual no es tanto de la máquina que él mismo ha construido, sino de la máquina en la que él mismo tiende a convertirse por la mecanización de su vida interior que lo llevará a transfigurarse en una entidad sin alma y sin libertad.

Existe, en nuestros días, una señalada tendencia a tecnificar los diversos aspectos de la vida humana, incluyendo la medicina. La tecnología ha disminuido el papel que en otras épocas desempeñaba el médico. "En el transcurso de unos cuantos años —expresa el doctor Teodoro Cesarman— ha habido un crecimiento notable en la tecnología aplicada a la medicina. Surgen las tomografías computarizadas y la resonancia magnética nuclear, el ultrasonido..., la automatización de los análisis clínicos... Se practica la litotricia y la cirugía endoscópica... Se populariza toda clase de trasplantes y el uso de los órganos artificiales... Los seres humanos nos transformamos en refaccionarias de órganos y tejidos. Los médicos, al hacerse cada vez más tecnócratas se distancian de la ciencia. Aprender a manejar máquinas y apretar botones, poco tienen que ver con el conocimiento científico... El médico de antes era menos técnico pero tenía una idea mejor de la ciencia biológica de su época".

El problema del futuro del hombre como especie biológica y como ente específicamente espiritual reside en que no solamente constituye un ser natural, sino también un ser humano. La naturaleza peculiar del ser humano consiste en la realización de su esencia, que no es otra que la creación de valores. El mal radical del hombre de nuestro tiempo estriba en vivir alejado de sí mismo, volcado hacia el exterior, cuando en realidad debe emprender el camino contrario, esto es volver a su morada interior.

Ante un objeto que se ha hecho tan problemático como es el del hombre, Max Scheler fue el primero en el siglo XX que dio la voz de alerta sobre el estado en que se encuentra la antropología filosófica. "Somos la primera época —dice— en que el hombre se ha hecho problemático, de manera

completa y sin resquicio, ya que, además de no saber lo que es, sabe, también que no sabe".

Nuestro espíritu humanista nos impide depositar en la ciencia una confianza total creyendo que ella constituye de por sí el valor absoluto. Hay algo en el hombre que es susceptible de ser cuantificado, como son sus reacciones orgánicas; sin embargo, su aspecto espiritual no admite la posibilidad de ser medido y calculado matemáticamente. El hombre, más que un hecho, constituye un desarrollo, un llegar a ser, un proceso de humanización que a través de las distintas etapas de la historia se hace cada vez más hombre. El humanismo significa volver los ojos sobre los valores de la cultura, percatándose de que si hay algo que para el hombre merezca ser estudiado y comprendido, ese algo es el hombre.

### Bibliografía

- Cassirer, Ernest. *Antropología filosófica*. Colección popular. FCE. 1963.
- Buela, Alberto. *Epítome de Antropología*. Editorial Cultura et Labor. Buenos Aires, 1963.
- Buber, Martín. *¿Qué es el hombre?* Breviario No. 10 FCE. 1985.
- Gutiérrez Saenz, Raúl. *Introducción a la antropología filosófica*. Editorial esfinge, 1990.
- González, Juliana. *La fenomenología (en) La filosofía*. Colección: Las humanidades en el siglo XX UNAM, 1979.
- Sanabria, José Rubén. *Filosofía del hombre (Antropología filosófica)*. Editorial Porrúa, 1987.
- Mariás, Julian. *El tema del hombre*. Colección Austral No. 1071. Espasa-Calpe 1977.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. El libro de Bolsillo. Alianza Editorial, 1991.
- Nicolás, Guillermo A. *El hombre, un ser en vías de realización*. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Editorial Gredos, 1974.

Iniciarte, Esteban. *Los mitos del hombre sobre sí mismo*. Premiá Editora, 1983.

Landmann, Michael. *Antropología filosófica*. Autointerpretación del hombre en la historia en el presente. UTEHA No. 63, 1978.

Zea, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía en la historia*. Editorial Stylo 1948.

Fronzizi, Riseri. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. Breviario. No. 260. Fondo de Cultura Económica 1992.

Abbagnano, Nicolás. *Historia de la filosofía Tomo III*. Montaner y Simón Editores 1956.

Dra. Alma Silvia Rodríguez  
Centro de Estudios Humanísticos  
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Hablar de la relación entre ideología y lenguaje, es extremadamente complejo, implica desprender un velo de artificios culturales preconstruidos de lo que pensamos en torno a las ideas y la realidad, recuperar el sentido original de los términos que utilizamos y que lo apropiado está sujeto a dos vías de conocimiento: la primera, referida a objetos susceptibles de ser transmitidos, comunicables. La segunda, que alude a un conocimiento que conocemos como *saber-epistémico*.

## Sección Segunda

# LETRAS

A lo que añade otra circunstancia, hay verdades de razón que tienen una categoría lógica y están fundadas en el principio de no-contradicción, por tanto, son evidentes a priori, mientras que las verdades de hecho se fundan en el principio de verdad suficiente.

Entonces, ¿dónde colocamos el concepto de ideología? ¿Qué relación guarda éste con el lenguaje?

De acuerdo a la etimología, la palabra ideología alude al conjunto de ideas y valores que configuran un sistema de creencias. Sin embargo, al estudiar los diversos matiz que se le han dado a través de la historia, se clarifica su matiz peyorativo no identificado con su significado original. A cada época, cada cultura, tiene su propia perspectiva, en cuanto al sentido que es, apropiado o representado.

Después de Tracy, continúa el término, con el espíritu de la Ilustración, siguiendo la línea de Rousseau, para referirse a la desconfianza, creada a su juicio por Locke y desarrollada por Condillac. Para él, ideología es la ciencia de las ideas, pero bajo el presupuesto de que la sensación es la base mental.

El significado racionalista de ideología significa, en este caso, la idea como representación mental, o conjunto de conceptos, susceptibles de análisis o tratamiento científico (Pastor Ramos, 1986), a partir de un plano histórico; posición que se ocupa en mundos sociales, históricos, las cuales pueden ser distinguidas y relacionadas solo a través de sus diferencias, gradación jerárquica que se visualiza en la integración de los