

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA Y LOS LÍMITES CONTEMPORÁNEOS DEL HUMANO

Adalberto Dias de Carvalho

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Portugal)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

La antropología es, tal vez, la ciencia más difícil de definir sobre la apariencia de ser aquella que tiene el objeto de estudio más evidente: el Hombre. Desde luego porque si la adoptamos como una ciencia filosófica, en lugar de estudio, hablaremos de reflexión y, en vez de objeto, tenderemos a escribir problemática. Y la verdad es que cuando en la historia de las ideas parecían culminar las antropologías científicas, éstas se confrontan con los umbrales de su propio cientificismo y la reemergencia de la vitalidad del abordaje filosófico. Ahora no tanto por la inminencia de la cuestión kantiana “¿qué es el hombre?” mas, antes de esta, por la interrogación sobre *lo humano*. Una interrogación que se vuelve urgente más por cuestiones éticas relacionadas a la historia reciente de la humanidad que por simples enredos epistemológicos.

En realidad, fenómenos históricos como el Holocausto colocaron la duda sobre el estatuto de lo humano cuando, de un modo trágico, en su propia esencia sorprendentemente se insinuó lo inhumano. Además, surge la duda si, después de sucesos tan traumáticos, cuando se impone la urgencia de lo humano, este humano será alguna vez posible.

Sin embargo, si lo humano desestabiliza, por su sistemática y cruel intencionalidad, los fundamentos de lo humano, en otras vertientes, la pobreza, el hambre y, de forma general, las injusticias sociales vuelven la frente de lo que podemos denominar lo deshumano (él mismo tendencialmente inhumano). Relativamente a lo inhumano se distingue a penas por una diferencia de intensidad en la línea de la concentración histórica. Con todo, lo deshumano se desdobra en lo cotidiano con una normalidad que convoca por eso mismo la complicidad. Lo inhumano –cuando es percibido– provoca rupturas casi por el estruendo de un remordimiento colectivo; lo deshumano –en cuanto eco de un

fatalismo proclamado o implícitamente admitido— se derrama en complacientes continuidades.

Pero crece aún la consciencia de lo sobre-humano, sea, en el seguimiento de Nietzsche, por la promoción colectiva de la capacidad creativa e intempestiva de un Hombre que se encuentra trascendiéndose, sea por la curiosidad alrededor de los individuos sobredorados que desafían la normalidad. Mientras, algunos de los propios productos del genio humano, designadamente a nivel de la robótica, se pueden constituir por su refinamiento, aunque por ahora en un plano predominantemente ficticio o especulativo, como potenciales amenazas a la propia genialidad. Es que la decisiva negación de lo humano no se encuentra tanto en su absoluta exterioridad, fuera de los límites definidos, convidando a correspondientes actitudes de demarcación y de defensa, sino irrumpiendo antes de su propio interior y llenando de dudas a los protagonistas de las certezas que lo soportasen y cristalizarasen.

Si encaramos igualmente los desafíos de las propias ciencias, rápidamente observamos también que no hay más una frontera nítida entre lo humano y lo animal o entre aquél y lo natural, los cuales tradicionalmente se oponían. Primero la evolución y después la etología, la neurobiología y la paleontología llenaron de perplejidades a todos cuantos juzgaban que, sobre las rupturas originarias del creacionismo de la antropología bíblica, asentaban irrevocables e inalterables discontinuidades que garantizarían —o habrían garantizado— aquellas oposiciones. Además, lo humano representaba la justificación y la más alta finalidad del mundo. Tenido como referencia, lo humano marcaba el topo de una jerarquía que legitimaba la subalternidad de todos los otros seres. De los animales, de la naturaleza o de los que eran vistos —y catalogados— como subhumanos.

Siendo así, ¿cómo reivindicar un espacio para la antropología cuando son destruidos los parámetros que trazaban sus contornos? Cuestión difícil hasta porque, con ella, se invoca una circularidad que encierra en el interior de su recurrencia términos —y conceptos— estatutariamente tan diversos como el de la antropología en sí mismo y el del humanismo. He aquí el problema: será que sólo hay antropología si existe un humanismo que preserve ideológicamente el meollo de lo humano en cuanto reducto indiscutible.

Ésta es, en el fondo, la gran cuestión que, del lado de la crítica filosófica, desde Heidegger, declaradamente nos perturba, designadamente a partir del momento en que este filósofo consideró que el humanismo resultante del olvido del Ser y de la afirmación del Hombre-sujeto es responsable, a través de la omnipotencia de la técnica, de la propia destrucción del sujeto que la protagonizó.

Sin embargo, nuestro punto de vista es el de que, cuando la antropología parece definitivamente amenazada, en vez de proclamar su destrucción, estaremos finalmente en condiciones de anunciar su urgente y auspiciosa redefinición. Ahora ya no de una antropología que presuponga y tenga como fi-

nalidad la autocracia del Hombre, pero de otra que, reconociendo los límites de éste, los considere como su atributo y su identidad a favor de una acción que, respetándolos, no los encare como la simple y nefasta dimensión negativa de un ideal.

Pero, en todo este debate alrededor del estatuto de la antropología filosófica, al emerger la problemática del humanismo, con ella aflora implícitamente la cuestión del sujeto. Lo que nos obliga a penetrar en la historia de su delineamiento sobretudo en el contexto de la modernidad. Es, de otro modo, extremadamente curioso que la afirmación de la antropología filosófica acontezca, en la modernidad, en un contexto de reconversión del propio estatuto del sujeto y del propio humanismo, en ambos casos por referencia a la problemática del límite.

Montaigne y después Pascal desempeñaron en este viraje un papel pionero que tiene que ser subrayado. Esto cuando el primero, en pleno siglo XVI, imbuido de un profundo escepticismo que contrasta con el precedente optimismo renacentista, critica las pretensiones del hombre —caracterizado como una “miserable e insignificante criatura”— en ocupar el centro del universo; el segundo, en el siglo XVII, retomando las reservas del autor de los *Ensayos*, identifica precisamente la fragilidad del hombre cuando, en su soledad existencial, éste se confronta con la grandeza de Dios o de la Naturaleza o, tal vez mejor, con la amenaza de su ausencia.

Pero lo más curioso es que a partir de la modernidad, dejando de constituir el Cosmos o Dios expresiones del Ser infinito en relación a las cuales el hombre privilegiadamente medía y asumía su finitud, el hombre se ve obligado a percibirse, sobre todo, a partir de sus propios límites. Tal es claramente la óptica kantiana en la medida en que, para este filósofo, el sujeto se repone apenas a su propia estructura, reivindicando así una finitud radical. Esta percepción es, con todo, algo contradictoria ya que, al hacerlo, él se posiciona como detentador de los límites de sus acciones e, inclusive, de sus pensamientos, lo que implica inclusive la constitución de una ética asentada en los presupuestos de su razón...Ora es aquí que el humanismo moderno gana forma y fuerza, haciendo del hombre, al final, su fin absoluto en la medida en que, más allá de él, tiende a no haber cualquier otra referencia que verdaderamente lo limite: el humanismo es, finalmente, el movimiento de creación —que se presenta como descubrimiento— del hombre por sí y para sí mismo. Éste, relativamente a la resignación medieval de una finitud que se confrontaba principalmente con su inconmensurabilidad ante la infinitud divina, viene mismo a revelarse como siendo *capax infinitatis*.

Interesante será aquí indagar sobre la coherencia y legitimidad de persistirse limitado, como es corriente en la mayoría de los análisis, al estricto ámbito de la aproximación heideggeriana entre la historia del humanismo, la de la modernidad, la de la subjetividad y la del individualismo. Alain Renaut

¹desarrolló a un tal propósito un conjunto de críticas que interesa retener sobre todo cuando las mismas denuncian la representación de la historia moderna de la filosofía en particular y de la historia de la modernidad en general “como habiendo desarrollado cada vez más plenamente, de Descartes a Hegel, las potencialidades de un concepto unívoco del sujeto, aparecido con la instalación del *ego cogito* como fundamento de lo real y definitivamente asegurado en su reino por la irrupción hegeliana del Sujeto absoluto”. Importará, en efecto, muy por el contrario, ver la historia de la modernidad y, dentro de ella, la historia de la subjetividad, como una historia plural y discontinua, dándose particular relevancia a la intervención del *cogito* criticista, cuya importancia, de otro modo, el propio Heidegger llegó a percibir en *Kant y el Problema de la Metafísica*. Aquí gana contornos nítidos una crítica a la metafísica de la subjetividad – y no a su promoción pura y simple – en la justa medida en que es realizada una crítica a las ilusiones del sujeto sobre su finitud y del su ser-en-el-mundo.

Foucault, a su vez, no dejará de destacar también, en *Les mots et les choses*, el papel de la analítica de la finitud iniciada por Kant en cuanto procedimiento que, viniendo a marcar las contradicciones de una modernidad que sobre las aspiraciones y arrogancia del sujeto indaga sus contornos epistemológicos, tiene por fin determinar cuáles pueden ser los fundamentos de las representaciones y su legitimidad. La gran novedad es que, a partir de ahora, “el límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre del exterior pero como finitud fundamental”.

Esta traba de la modernidad, no alrededor de una autocracia del sujeto sin rupturas ni vaguedades mas antes en torno a la analítica de la finitud, permite, a nuestro ver, reforzar la importancia de la reinterpretación de Alain Renaut de la historia de la modernidad. Es que si esta historia es plural tal significa que el propio humanismo es multidimensional y, por lo tanto, susceptible de permitir desarrollos diversos y hasta conflictivos, los cuales van desde el desdoble de una ortodoxia que desemboca en una moral que convierte en normas las prerrogativas y facultades del sujeto, o sea, en derechos y deberes, hasta – aún en el decir de Foucault – el retorno de la ética como “práctica de sí” en cuanto consecuencia de la idea de hablar del mundo sin lo subjetivar.

El desenredo al que procede Renaut entre sujeto e individuo es aquí particularmente relevante pues permite muy concretamente que, distinguiéndose humanismo de individualismo, se pueda hablar de una “deriva individualista del humanismo moderno”. Deriva esta que se consume con Leibniz al concebir la existencia de las mónadas en un mundo sometido a una armonía preestablecida por Dios y que no es así obra del hombre como sujeto. La verdad es que Heidegger vio en el racionalismo de Leibniz una de las realizaciones

[1] “Les subjectivités: pour une histoire du concept de sujet”, in E. Guibert-Sledziewski; J.-L. Vieillard-Baron, dir., *Penser le sujet aujourd'hui*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 55

más perfeccionadas del humanismo por, a través de un mecanismo de “antropomorfismo”, concebir la propia substancia – entendida en el ámbito de su monadología – como sujeto. Si en Descartes el Hombre se imponía – en el espacio de una antropología – en cuanto sujeto para quien los entes eran, antes de nada, objetos, en Leibniz, los presupuestos de la metafísica de la subjetividad ganarían contornos más vastos cuando los entes, mucho más que objetos, son pensados, ellos mismos, como sujetos. Por esta ²vía, la prioridad esencial de la subjetividad humana en cuanto autoproducción se presenta como siendo la esencia de todo y cualquier ente.

En este contexto, destaca entonces Renaut: “La tesis mayor de Heidegger sobre la historia de la subjetividad se concentra por lo tanto en la decisión de, de una manera u otra, hacer rodar toda esta historia (y, por este hecho, toda la historia de la modernidad) alrededor del *cogito monadológico* como doble profundización del sujeto cartesiano, simultáneamente en el sentido de la reinterpretación activista de la *cogitatio* y no de la reinterpretación *monadológica* (entendida como antropomórfica) de la substancia”. (2) Se confirmaba de este modo, para Heidegger, la instalación de la metafísica de la subjetividad que vendría a culminar, en Hegel, con el sujeto absoluto y en Nietzsche, con el superhombre. Sin embargo, lo que Leibniz llegará a conocer será antes la individualidad de las mónadas en su indivisibilidad y simplicidad, bien como en su especificidad e irreductibilidad. Renaut llega mismo a admitir que ésta será una de las primeras recusaciones del concepto de naturaleza humana y una primera muerte del hombre en la medida en que él acaba por no ser más de lo que los individuos. Individuos, añádase, incapaces de, por ellos mismos, instituir una disposición metódica, esto es, de ser sujetos y, como tales, artífices de su mundo. La convicción de Heidegger de que hay una linealidad de la historia del humanismo entendida como historia del sujeto se hace, pues, insustentable. Tanto más que, además de esta deriva individualista, entre el cogito cartesiano y la perspectiva nietzscheana se interponen el cogito empirista y el crítico: el primero, abriéndose a las impresiones –diferentemente del racionalista que se cierra sobre sí–, el segundo, como vimos ya, proporcionando precisamente una crítica de la metafísica de la subjetividad y, con ella, del sujeto que olvida sus límites y las ilusiones que puede cultivar sobre sí mismo.

Con base en estos presupuestos críticos, Renaut constata que si “la modernidad surge culturalmente con la irrupción del humanismo y filosóficamente con la delineación de la subjetividad” (3), su lógica se instituye por la “sustitución progresiva y diferenciada” –designadamente en Leibniz, Berkeley, Hume, Hegel y Nietzsche– de la subjetividad por la individualidad. A partir de aquí, si se tiene que aceptar que el individuo es una figura del sujeto y el individualismo una figura del humanismo en el contexto de la instalación del

[2] *Ib.*, p. 69

hombre como valor en un mundo que deja de ser considerado como estando intrínsecamente jerarquizado, importa también concluir que, siendo el individuo una figura evanescente del sujeto, el individualismo es igualmente, a su vez, una figura evanescente del humanismo.

Este humanismo multidimensional abre camino a una antropología plural y non dogmática³.

[3] *Ib.*, p. 60