

UNA PERSPECTIVA CIENTÍFICA DEL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA
Y SU CORRELACIÓN CON EL CONCEPTO DE CULTURA

ANDRÉS MAURICIO DELGADO MEZA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2012

UNA PERSPECTIVA CIENTÍFICA DEL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA
EN RELACIÓN CON EL CONCEPTO DE CULTURA

ANDRÉS MAURICIO DELGADO MEZA

Trabajo de grado para optar al título de:
Filósofo

Directora:
MÓNICA MARCELA JARAMILLO MAHUT

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2012

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	6
1. LA INFLUENCIA DE LA CIENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE UNA NATURALEZA HUMANA	12
2. EL CONCEPTO CIENTÍFICO DE CULTURA Y SU RELACIÓN CON EL CONCEPTO ANTROPOLÓGICO	24
3. LA CAPACIDAD DE DISTANCIAMIENTO COMO CONDICIÓN DEPOSIBILIDAD PARA UNA SUPERACIÓN RELATIVA DE LAS DETERMINACIONES NATURALES DEL HOMBRE	37
CONCLUSIONES	47
BIBLIOGRAFÍA	49

RESUMEN

TITULO:

UNA PERSPECTIVA CIENTÍFICA DEL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA Y SU CORRELACIÓN CON EL CONCEPTO DE CULTURA*

AUTORES:

DELGADO MEZA, Andrés Mauricio**

PALABRAS CLAVE:

Naturaleza humana, determinismo, ciencia, cultura.

DESCRIPCIÓN:

La idea de la existencia de una naturaleza humana puede tener su origen en diferentes ámbitos dedicados al estudio del hombre y por ende a la construcción de una conceptualización antropológica. La presente investigación se centra específicamente en rastrear el origen científico de dicha idea; para este propósito, se muestra como las investigaciones científicas de Newton, en el campo de la física, influyen notablemente en la idea general de la ciencia y de su método, estableciendo claramente que todo conocimiento que se puede obtener acerca del universo y del hombre debe ser sustentado en el presupuesto de ciertas leyes naturales que garantizan un saber progresivo y objetivo. Estas leyes son determinantes naturales que, en el caso del hombre, condicionan directamente su manera de actuar. Sin embargo, una segunda perspectiva que surge también desde la misma ciencia, sugiere que aquellas determinaciones no son totalmente rígidas y que se pueden superar; es decir, desde el mismo momento en que el hombre empieza a crear la cultura, él empieza a separarse cada vez de su esfera natural para insertarse cada vez más en la esfera artificial cultural. Esto le permite desarrollar ciertas cualidades que hacen que sus condicionamientos naturales sean más flexibles. De este modo el hombre alcanza un estadio de libertad negativa que le permite un distanciamiento crítico con respecto a sí mismo y a la realidad que le rodea.

* Proyecto de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Mónica Marcela Jaramillo Mahut

ABSTRACT

TITLE:

A SCIENTIFIC PERSPECTIVE OF THE HUMAN NATURE'S CONCEPT AND ITS CORRELATION WITH THE CULTURE'S CONCEPT*

AUTHORS:

DELGADO MEZA, Andrés Mauricio**

KEYWORDS:

Human nature, determinism, science, culture

DESCRIPTION:

The idea of the existence of a human nature can have its origin in different spaces dedicated to the study of the man and as a consequence to an anthropological conceptualization's construction. The present investigation becomes centered specifically in tracking the scientific origin of such idea; for this purpose, the study shows up how the scientific investigations of Newton, in the field of physics, they influence notably the general scientific and your- method idea, establishing clearly that every knowledge that can be obtained about the universe and of the man should be held in the budget of certain natural laws that guarantee a progressive and objective knowledge. These laws are determining naturals that, in the case of the man, prepares directly his modus operandi. However, a perspective second that appears also from the same science, suggests that those determinations are not totally rigid and that this can get ahead; that is, from the same moment in which the man begins to create culture, he begins to separate from each time your natural sphere to manage to get in more and more in the artificial cultural sphere. This allows develops certain qualities that make its natural conditionings be more flexible. In this way the man catches up with a stadium of negative freedom that enables a critical separation regarding himself and to the reality that surrounds him.

* Project of Degree

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Mónica Marcela Jaramillo Mahut

INTRODUCCIÓN

Si se la examina desde un punto de vista filosófico, la reflexión acerca del proceder humano remite inmediatamente a la búsqueda del origen de aquellos motivos o razones por la cuales el hombre actúa de una u otra manera. Y esto porque las consecuencias de sus actos, tanto a nivel individual como colectivo, se reflejan, como es obvio, en los ámbitos sicosocial, cultural, histórico y socio-moral; y en general, en todas las dimensiones del acontecer humano. Por lo tanto, se torna urgente la exigencia de clarificar o descifrar de qué índole son aquellas fuerzas propulsoras de la acción; en cuanto que este conocimiento proporcionaría, en alto grado, un saber valioso en lo que atañe a las posibilidades de autorrealización del hombre, es decir, de hasta qué punto éste puede hacerse a sí mismo; o si, por el contrario está en gran medida determinado por condicionamientos que le son ajenos, como por ejemplo, los de su propia naturaleza intrínseca, los cuales levantan frente a él barreras bien establecidas e infranqueables.

Emerge, entonces, explícitamente la necesidad de poner en cuestión si en realidad puede hablarse de la existencia de una naturaleza humana y, por ende, de descubrir si el hombre posee originariamente, o si por lo menos puede llegar a adquirir, las capacidades adecuadas para sustraerse a sus condicionamientos. Lo cual entrañaría consecuencias insuperables en el plano social, dado que un manto de fatalismo podría envolverlo por completo, puesto que esto supondría que el hombre no sería capaz de modificar enteramente su propia condición.

Ahora bien, la idea de la naturaleza humana comporta diversos matices, múltiples sentidos que la orientan hacia diferentes horizontes y significados, los cuales hacen realmente difícil la tarea de identificar cuál es el carácter verdadero de los aspectos que la constituyen; es decir, no es fácil establecer con evidencia si aquellos aspectos son puramente pasionales, sentimentales, instintivos,

biológicos, o si son todos ellos los que en última instancia hacen parte de la definición de su concepto.

Dicho esto, lo que sí se puede afirmar con certeza es que a pesar de las diferencias y grados de radicalidad que puedan existir entre esas diferentes versiones del concepto de naturaleza humana, tienen también como común denominador el presupuesto de que el ser humano es en principio un ser irracional, incapaz de dominar sus instintos o de regular su propio comportamiento sin la intervención ajena; o sólo en casos excepcionales susceptible de orientar sus acciones con base en la deliberación racional.

El problema fundamental al abordar ese problemático concepto resulta de que su reconocimiento o su negación parte de posiciones extremas que sería necesario reconciliar. Nadie puede negar, en efecto, y menos todavía teniendo en cuenta el amplio desarrollo alcanzado por las neurociencias que el ser humano tiene un componente biológico; un cuerpo orgánico o fisiológico cuyo modo de funcionamiento es equiparable al de los mamíferos superiores y que hay condicionantes de carácter neurológico que determinan la conducta humana. Pero no es menos cierto, y eso es lo que niegan por ejemplo los conductistas, que el ser humano está dotado de voluntad; que tiene la capacidad de ser autónomo o de asumirse como un ser libre y que además a través de la educación logra hacer de él al mismo tiempo un ser creador de cultura que está en plena capacidad de cambiar las condiciones adversas tanto por lo que se refiere a su propia vida como al mundo social del que hace parte.

La presente investigación se centra en mostrar, en primer lugar, de qué manera se ha llegado al concepto de naturaleza humana, mirado exclusivamente desde el punto de vista de las concepciones de la psicología experimental, las cuales están basadas sobre todo en la física moderna. Y esto de una manera muy concisa para

tratar de examinar algunas de las dificultades mayores que plantea ese enfoque desde la perspectiva de la filosofía social.

La incidencia de la ciencia y su metodología sobre la psicología experimental fue enorme, por lo que la pretensión de abarcar una idea integral de lo que el hombre es, se truncó a causa del carácter taxativo de sus propios axiomas teóricos; negar todo aspecto que fuera inobservable en la constitución del hombre es un presupuesto que malogra cualquier intento riguroso de construir una conceptualización antropológica cabal.

Por otra parte, es obvio que el concepto de naturaleza humana no se origina exclusivamente en el ámbito del quehacer empírico-científico; como se verá posteriormente, la creencia en dicho concepto ha permeado indiscriminadamente diversos intentos, valga aclarar que no todos, sean éstos o no sistemáticamente desarrollados, de elaborar una adecuada conceptualización antropológica. Es por esto que, por ejemplo, la teología, la literatura, e incluso la propia filosofía han admitido como presupuesto la existencia de dicha naturaleza y han sustentado sobre tal presupuesto su concepto acerca del hombre, arrojando como consecuencia la precarización de una autorrealización del hombre en todas sus dimensiones.

Ahora bien, en segunda instancia, la investigación se enfocará en demostrar cómo desde la ciencia se ha construido un concepto específico de cultura; el cual se despliega en la dinámica de una constante dialéctica en la que, tanto el hombre como la cultura misma, se crean y se configuran mutuamente. Así pues, se presenta abiertamente la posibilidad de convertir a la naturaleza del hombre en una condición mucho más flexible, ya que en la medida en que éste se inserta cada vez más en el “cúmulo de símbolos significativos” que él mismo ha ido creando, puede llegar a controlar gradualmente su propia conducta.

Por último, se destacará cómo el hombre, gracias al fenómeno de la flexibilización de su condición y a su capacidad de distanciamiento, logra resituarse a sí mismo en un plano de reflexión racional y de objetividad con respecto a él mismo y frente a la relación con su mundo inmediato; esta circunstancia sólo se da en la medida en que su capacidad de distanciamiento le permite adquirir lo que se conoce como “libertad radical” o libertad negativa.

1. LA INFLUENCIA DE LA CIENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE UNA NATURALEZA HUMANA

El hombre es un ser tan complejo que parece imposible elaborar un concepto que recree una imagen completa y precisa de lo que es él. Aprenderlo en su totalidad, dice Emerich Coreth¹, es una tarea que corresponde más a la filosofía que a las ciencias particulares; es por ello que, ante tal exigencia, en el ámbito filosófico, se despliega la llamada antropología filosófica y es la gran responsable tanto de forjar una idea general de lo que en definitiva significa “ser humano” en todo el sentido de la expresión, como también de escoger rigurosamente el método más adecuado para comprender el significado del ser hombre en el mundo y del cual se va a servir para realizar su quehacer investigativo. No obstante, otorgar el estudio antropológico más a la filosofía que a las ciencias es algo que se debe poner en cuestión; y la manera de indagarlo supone de antemano la pregunta de por qué y cómo es que el hombre se convierte en objeto de estudio científico y cuál es el verdadero alcance de la ciencia con respecto al tema.

Sorprendentemente parece ser que es la ciencia de la física la que puede dar razón de aquel intento científico por crear una conceptualización antropológica. La física, tanto teórica como experimental, ha sido y es hasta el momento un paradigma del correcto proceder científico. Aunque sus orígenes se remontan a la antigüedad en la época de los clásicos griegos, fue en el periodo del Renacimiento donde personajes como Copérnico, Kepler y Galileo aportaron al mundo de la investigación física fundamentos esenciales. Empero, es con Isaac Newton, en el siglo XVII, que la física ostenta una cosmovisión mecánica del universo y la ciencia en general aclara y establece sus objetivos investigativos y su método. Luego, es el ya bien conocido Einstein, quien rompe con varios de aquellos

¹ CORETH, Emerich. ¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica. Barcelona: Herder, 1991. 91 p.

esquemas mecanicistas, con algunos conceptos absolutos y relativiza al universo con sus teorías general y especial de la relatividad. Sin embargo, el objetivo aquí propuesto no es realizar un bosquejo diacrónico de los avances científicos sino resaltar cómo la visión de la física, en especial la de Newton, afecta de manera directa el modo en que la ciencia abordaría en la modernidad sus objetos de estudio, incluido al hombre mismo. Con Lincoln Barnett, en su libro *El Universo y el doctor Einstein*, después de esbozar una breve pero concisa visión de la física de Newton para contrastarla posteriormente con la de Einstein, se constata cómo la investigación física de Newton repercutió en el concepto general de la ciencia.

Pues, tras examinar algunos de los principios, Barnett deduce que “ya que la mira de la ciencia es explicar el mundo en que vivimos, como un todo y en cada una de sus partes, para el científico es esencial poder confiar en la armonía de la naturaleza. Debe creer que las leyes físicas que le son reveladas en la tierra son en verdad leyes universales”². En esta definición que propone Barnett se mencionan importantes rasgos que hacen de la ciencia lo que ella es, pero lo más importante que manifiesta es la constitución del ideal científico, que sustentado en el descubrimiento de las leyes naturales universales, apunta a explicar el mundo como “un todo y en cada una de sus partes”, lo cual llevaría a pensar que el hombre no vendría a quedar exento de la determinación de aquellas leyes de la naturaleza.

Sería insensato negar que el hombre no se encuentra determinado por ciertas leyes naturales. Es obvio que la ciencia tiene las bases y la evidencia para justificar esta aseveración; no se puede refutar que el hombre en su calidad de ser concreto, es decir, en cuanto posee un cuerpo material obedece a ciertas leyes físicas y químicas que rigen también a otros seres inertes o cosas. De igual modo, a causa de su condición de ser vivo está sujeto a determinantes biológicas o

² BARNETT, Lincoln. *El universo y el doctor Einstein*. México: Fondo de Cultura Económico, 1995. 45 p.

procesos vitales esenciales para su supervivencia y que también son propios a los otros seres animados. Esta es una circunstancia que no se puede pasar por alto, ya que esta condición biofisiológica es propia del hombre como ser viviente y establece un sentido y un horizonte para el hombre en el mundo, teniendo como consecuencia la reducción y estrechez de sus posibilidades de vida. Asimismo, esa categoría conduce a la investigación científica a considerar al ser humano como una cosa, e infortunadamente hay que admitir esta visión cosificadora en lo que atañe a un conocimiento antropológico inicial y desde un ámbito meramente material.

Pero, resulta que el hombre, se proyecta mucho más allá que un mero cuerpo sicofísico que se mueve en el espacio-tiempo, que es afectado, como cualquier otro cuerpo, por las leyes de la gravedad, del movimiento, de la aceleración; y siendo más que un proceso biológico, el cual se sustenta en variadísimas reacciones químicas y físicas gracias a las cuales se puede mantener vivo, y es precisamente en la dimensión de la vida, en ese estar vivo, en donde se manifiesta lo verdaderamente humano, lo que se escapa a la naturaleza leguleya y por tanto predecible, a saber, la imprevisible acción humana. Tiene carácter de imprevisibilidad, porque no sólo la razón respalda o fundamenta la acción humana, sino que a ella subyace un cúmulo inmenso de vivencias subjetivas que mezcladas con sentimientos, sensaciones, pasiones, deseos (sean estos o no razonables) forman un arrasador caudal de posibilidades en el hombre, caudal que desemboca en las más impensables e increíbles manifestaciones humanas.

Entonces, el paradigma de la armonía de la naturaleza en el cual los científicos habían de confiar para poder explicar el mundo en su totalidad, se ve amenazado ante la posibilidad de que aquella sea destruida por la imprevisibilidad del actuar humano. Porque la visión científico-natural del hombre que hace de él un ser meramente orgánico, vinculado a la naturaleza y necesitado de ella, supone un criterio de certidumbre con el que se deja de lado su dimensión individual y social;

lo que lo convierte en una especie de iceberg, del cual la ciencia solo logra avistar una minúscula parte.

De manera que para superar aquel obstáculo, es decir, para no dejar a la deriva como si se tratara de un mero azar nada de lo que supuestamente pudiera ser parte del conocimiento de lo humano, la ciencia debía esforzarse en encontrar las causas naturales que estarían en el origen de las acciones humanas. Sin embargo, el cómo hallarlas no sería una tarea fácil; la ciencia tendría que apelar a sus fundamentos para comprobar empíricamente la hipótesis de que el hombre está íntegramente determinado por aquellas leyes naturales generales que constituyen, a juicio de sus teóricos naturalistas, el paradigma de la armonía natural del universo. Con esto se iba indirectamente forjando desde el recinto de la ciencia, un aporte a la conceptualización antropológica; pues se buscaba algo que supuestamente fuera invariable, que aunque no se conocía aún de manera exacta, anticipaba lo que se podría apreciar como un concepto atemporal del hombre. Surge, entonces, una nueva preocupación teórica en el terreno científico, la cual estaba orientada a identificar de qué índole eran aquellas supuestas determinantes naturales, y una vez identificadas, consolidar finalmente la insoslayable justificación de la existencia de una naturaleza humana.

Es necesario añadir que el problema de la afirmación de la existencia de una naturaleza humana no tuvo origen en el terreno específico de la ciencia. Se remonta a los mismos orígenes de la filosofía, que tuvo sus raíces en el pensamiento natural de la filosofía jónica y de su intento de explicación de la relación del hombre con el cosmos. Fue además una preocupación propia del pensamiento medieval, en el intento de explicación del problema del origen del mal y de las pasiones humanas. Prueba de ello es la muy conocida afirmación aristotélica, según la cual “el hombre es un animal político por naturaleza”, a pesar de las diferencias establecidas entre la visión griega del concepto de naturaleza y la de la visión de los modernos.

Pues bien, casi dos siglos después de la permanente influencia del pensamiento de Newton sobre el saber científico, es justamente en la psicología empírica en donde la ciencia encuentra un entorno confortable para encepar tanto las raíces de su ideal como la aplicación de su metodología al conocimiento del hombre. Esto lo evidencia Leslie Stevenson cuando afirma que: “En el último cuarto del siglo XIX la psicología tuvo sus inicios como ciencia empírica o experimental gracias a los laboratorios que se instauraron en esa época con el liderazgo de Wundt en Alemania y William James en América, quienes en un principio optaron por tomar a la conciencia como objeto de estudio, pues pensaban que las personas podían suministrar información acerca de los contenidos de la conciencia pero pronto se hallaron con la dificultad de que la información de dichos contenidos concienenciales no coincidía con la descripción y clasificación de las sensaciones, imágenes y sentimientos”³. Esta disidencia entre la información proporcionada y la dinámica subjetiva de las personas, representaba un gran obstáculo que obligaba a la psicología a centrarse en la búsqueda de datos que le proporcionaran una información objetiva a la que pudiera otorgarle un grado confiable de validez y que, por lo tanto, fuese contrastable.

Fue así entonces como, según Stevenson, “Watson proclamó, en un escrito de 1913, que el objeto de la psicología debía ser la conducta, no la conciencia, (...) Puesto que la conducta de animales y hombres es públicamente observable, los informes y descripciones de ella pueden constituir los datos objetivos de la Psicología; y el concepto de conducta no envuelve al parecer ninguna suposición filosófica cuestionable”⁴. Nótese que la declaración de Watson, siendo meramente metodológica, es también de índole taxativa, pues lleva consigo un inminente rechazo a todo fenómeno de la experiencia interna del hombre, lo cual ciñe en gran medida el alcance de la psicología limitando así mismo sus contenidos. Esta situación ya deja entrever cómo la psicología empírica, derivada de la ciencia, no

³ Cfr. STEVENSON, Leslie. Siete teorías de la naturaleza humana. Madrid: Cátedra, 2001. 130 p.

⁴ Ibíd. 131 p.

puede satisfacer la exigencia de una visión integral del hombre, puesto que inhibe el conocimiento de su experiencia subjetiva. Por lo tanto, Emerich Coreth se hallaba en lo correcto cuando, con respecto a la función y alcance de las ciencias particulares en relación a la conceptualización antropológica, formulaba su reducido alcance.

Ahora bien, los aportes de Watson a la psicología general, mencionados por Leslie Stevenson, serían los fundamentos teórico-prácticos de quien fue, según él, el más austero representante del conductismo, a saber, Burrhus Frederic Skinner, quien, en su opinión, va a llevar a esta rama de la psicología a la más plena identificación con el método científico. Así, pues, en palabras del propio Stevenson: “Skinner es el más rigurosamente científico de los pensadores que considero en este libro. Cree que sólo la ciencia puede decirnos la verdad sobre la naturaleza, incluida la naturaleza humana, puesto que, dentro de la actividades humanas la ciencia es la única en mostrar un progreso acumulativo. Lo que es fundamental para la ciencia no es ni la medida ni los instrumentos, sino el método científico –la disposición de ir a los hechos, sean separados o sorprendentes, agradables o repugnantes-. Todos los enunciados han de ser sometidos al contraste de la observación y el experimento, y donde hay evidencia insuficiente debemos admitir nuestra ignorancia”⁵.

Obviamente, la aplicación que hace Skinner a la psicología de un enfoque metodológico acreditado por la ciencia, fue un resultado de la influencia de las tesis expuestas por Watson quien, como ya se había recalcado, se inclinaba por considerar objetiva la información que procuraba el estudio de la conducta animal y humana.

Una vez que el estudio experimental de la conducta fue considerado como garantía del saber objetivo en el ámbito psicológico, y habiendo sido rechazado

⁵ Ibíd. 133 p.

todo lo que en ella se considerara inobservable o no pudiera suministrar información relevante y “seria” acerca de las causas de la acción humana, se consolidó profunda y rotundamente el método científico en el estudio de las cuestiones humanas.

Asimismo, continúa Stevenson aseverando que, según Skinner, “la psicología puede confinar su atención a las leyes que conectan directamente la influencias ambientales con la conducta⁶. Y luego, citando al propio Skinner, “si vamos a usar los métodos de la ciencia en el campo de los asuntos humanos, debemos asumir que la conducta está determinada y regida por leyes (...) Nuestras variables independientes –las causas de la conducta- son las condiciones externas de que la conducta es una función”⁷.

Dichas afirmaciones conducían directamente a la psicología a aceptar la relación determinante del ambiente sobre el hombre, haciendo de él nada más ni nada menos, que una unidad funcional regida por leyes naturales de carácter invariable, que determinan una relación de índole biológica hombre-entorno; y que permiten condicionar las conductas futuras con base en la creación de hábitos en función de ambientes artificiales y el amoldamiento; es decir, siempre que se procurara un estímulo externo, en condiciones semejantes, se iba a provocar en el hombre, invariablemente, la misma respuesta. Esto suponía que el hombre estaba condicionado por leyes naturales y que sus posibles reacciones a los estímulos exteriores estaban determinadas de antemano por las condiciones de su entorno natural y los hábitos adquiridos. Presupuesto que se constituyó en base del concepto cientificista de naturaleza humana.

Aunque sería interesante explicar de manera más detallada la dinámica de aquella unidad funcional hombre-entorno, sus variables estímulos y las respuestas

⁶ Ibíd. 137 p.

⁷ Ibíd. 137 p.

posibles, eso desbordaría el objetivo central de la presente investigación; el cual se centra, en primera instancia, en resaltar la manera como la ciencia y su método inciden fuertemente en la investigación antropológica, para mirar hasta que punto sus alcances resultan ser cortos y periféricos en cuanto ignoran aquella experiencia interna y subjetiva que hace parte esencial de la formación de una idea integral del hombre.

Ahora bien, como se aclaró anterior mente, el presupuesto de la existencia de una naturaleza humana que determina toda acción o elección, no es algo exclusivo que haya surgido en el terreno de la psicología como repercusión directa del método científico y su aplicación en las cuestiones de carácter antropológico; por el contrario, la evidencia demuestra que las alusiones a dicho presupuesto han estado presentes en ámbitos como el de la filosofía, la teología e incluso en la asistemática opinión común, pretendiendo que el hombre está sometido a alguna clase de leyes o normas estipuladas con anterioridad a su existencia y que, como tales, esas leyes fijan un modo de ser específico y característico de las especie humana.

Así pues, cabe mencionar como complemento esta temática, algunas referencias al concepto de naturaleza humana que emergen de fuentes no científicas, y que siendo numerosas han permeado tanto el pensamiento filosófico, como el de la mencionada opinión común.

Un ejemplo del origen no científico de la idea de la naturaleza humana se expone en la obra *Reflexiones sobre la naturaleza humana.*, escrita por Arthur Lovejoy, historiador de las ideas, y en la cual transcribe las versiones de diversos autores que han abordado el tema. Allí, la valoración de la naturaleza humana se torna negativa en su máxima expresión. Y aunque el autor hace la salvedad de que su propia posición va a ser más constructiva, la verdad es que no se aparta mucho de las perspectivas que expone en sus citas. Y, para validar su posición, el autor apela a

algunos ejemplos extraídos de la literatura y de la teología en donde se da por descontado que hay una naturaleza vil y corrupta en el hombre que es determinante de su conducta futura, como si no estuviese dotado de razón y voluntad. Vale la pena mencionar algunas de las citas para ilustrar cómo se desarrolla esta visión y hacer algunos comentarios al respecto.

El objetivo primordial de Lovejoy es demostrar cuáles son las verdaderas causas que mueven al hombre a actuar de uno u otro modo. Y tras haber hecho un muy poco riguroso recorrido histórico y admitir la hipótesis de que sí existe una naturaleza humana, más de tendencia abyecta y vil que buena, desemboca su sondeo histórico en un aporte propio de lo que posiblemente pudiera ser la causa de las acciones humanas, a saber: la distinción entre “valores terminales y valores adjetivos”.

Esta distinción la sustenta en la ya trillada y comúnmente aceptada tesis de que el motor de las acciones humanas se basa en la capacidad de sentir “agrado o desagrado” –capacidad que Lovejoy designa como susceptibilidad hedonista, la cual, produce una idea o una sensación en la conciencia con respecto a un estado de cosas-. A dicho agrado o desagrado se vinculan de modo correspondiente el deseo o la aversión⁸. Sin embargo, “lo que determina, al menos ordinaria y normalmente, la elección entre posibles cursos de acción alternativos es la intensidad relativa del agrado o desagrado. El cual se liga, en el momento que precede a la elección, a las ideas de los dos o más cursos posibles de acción; no necesariamente al agrado o desagrado previsto de sus resultados futuros”⁹.

Con la anterior aseveración del autor, ya se logra entrever el horizonte que siguen sus reflexiones; porque, si el agrado o desagrado no dependen de los resultados futuros de una acción sino que lo hacen de su curso; o, en otras palabras, de la

⁸ Cfr. LOVEJOY, Arthur. Reflexiones sobre la naturaleza humana. México: Comonfort, 1965. 67 - 68 p.

⁹ Ibíd. 68 p.

manera en cómo se llevan a cabo, entonces, lo que interesa es la experiencia vivida por el sujeto agente durante la realización de dicha acción o la idea presente de su elección.

Con base en dicha distinción, establece la ya mencionada entre los valores terminales y los valores adjetivos, y que ahora si toma sentido, a saber: “el deseo de obtener o realizar algo por un acto propio y el deseo de ser algo en ese acto son fenómenos radicalmente diferentes. (...) Ambos tienen o pueden tener valor presente, ambos pueden ser objetos del deseo presente”¹⁰.

La propuesta de Lovejoy consiste en creer que el mayor motivo que lleva a realizar una determinada acción es el agrado presente que se siente ante la idea de ser el objeto de adjetivos valorizantes atribuidos por otras personas. No obstante, el problema surge cuando, y el mismo autor lo señala y lo acepta, el agrado que se siente no siempre coincide con ser un ícono ambulante de adjetivos positivos, es decir, que dicho agrado puede vincularse tanto a los adjetivos positivos como a los negativos, que además dependen de innumerables variables de nivel individual, colectivo, social y cultural.

A este rasgo predominante de la naturaleza humana, causa fuerte y evidente de muchas de las acciones humanas, lo designará, apoyado en la frenología, el “deseo de aprobación”¹¹; el cual irá posteriormente vinculado a otro nuevo rasgo esencial del hombre, a saber, el deseo de auto aprobación. Este último consiste en “la capacidad de gozar como de desear una buena idea de sí mismo”¹², y, aunque no explica cómo, simplemente acepta que esta capacidad está desvinculada de cualquier deseo de aprobación externa que la condicione, si bien están estrechamente relacionadas¹³.

¹⁰ Ibíd. 75 p.

¹¹ Ibíd. 83 p.

¹² Ibíd. 91 p.

¹³ Cfr. Ibíd. 92-93 p.

Finalmente, se puede afirmar que el autor despliega generosamente un espacio en el que se da la posibilidad de independencia de todo juicio o sentencia exterior, en el que cada quien disfruta de la libertad de elegir, o de sentirse en el pleno poder de actuar, sin preocuparse de lo que las otras personas puedan decir o pensar él.

La tesis acerca de la naturaleza humana quizá pueda tener numerosos precedentes, los cuales dependen de la perspectiva desde la cual se esté postulando; asimismo dependerá de aquella perspectiva el juicio que se tenga con respecto a dicha naturaleza, es decir, si se le considera perversa, positiva o incluso como neutral. Lo cierto es que, sin restar relevancia a dichos precedentes, esta tesis se caracteriza por tener un rasgo en común, a saber, el determinismo que se atribuye a la acción humana, un determinismo que se atrinchera en la irracionalidad del hombre, salvaguardándolo, paradójicamente, de uno de sus más grandes anhelos. El de la tan ansiada libertad.

Así, pues, desde el punto de vista anterior, no quedaría más remedio que la mansa resignación ante la infranqueable ley natural que, por medio de las pasiones, el apetito, el deseo, el instinto, o como quiera llamársele, hace de las suyas en la existencia humana. Porque al admitir que el hombre es subyugado por su naturaleza irracional; que su razón sólo le sirve como instrumento, emerge de inmediato la pregunta por el sentido de la existencia, es decir: ¿Cuál sería el sentido de la existencia humana si todos y cada uno de los hombres estuvieran determinados por una naturaleza anterior a su existir? ¿Acaso, el objetivo principal del hombre será el de estar luchando permanentemente en contra de aquella naturaleza innata, que en el peor de los casos es réproba y vil, hasta que nos alejemos lo más posible de sus influencias sobre nosotros?.

¿No es cierto, acaso, como así lo postulan algunos psicólogos, como es el caso, por ejemplo, de Abraham Maslow, que ir en contra de nuestra naturaleza interior,

reprimirla y aplicar mecanismos para controlarla sólo traería como consecuencia una sociedad de hombres enfermos y neuróticos, y por ende una cultura enferma? En últimas, las implicaciones que se derivan de la asunción de ese presupuesto tienen repercusiones colosales en todos los ámbitos de la vida y de la existencia humana. Pero afectan también directamente la posibilidad de esclarecimiento del significado del concepto antropológico del hombre –que no puede desligarse de su carácter de creador de cultura- y del modo como llega a hacerse un ser propiamente libre en su relación con la naturaleza.

2. EL CONCEPTO CIENTÍFICO DE CULTURA Y SU RELACIÓN CON EL CONCEPTO ANTROPOLÓGICO

La anuencia de la idea de la naturaleza humana tiene profundas incidencias en la existencia del hombre tanto a nivel individual como colectivo; el horizonte de su propia vida queda envuelto en un manto fatalista al pensar que, por principio, no tiene la opción de arribar a un estadio mucho más alto del ideal humano, pues su misma naturaleza se lo impide. No obstante, ésta determinación naturalista no es del todo aceptada y entra en pugna con varias perspectivas que avistan en el hombre la posibilidad de hacerse a sí mismo, de fijar libremente sus propios fines y de superar con gran ventaja aquellos determinismos que quizás muchos aceptan con mansa resignación.

Ahora bien, desafiar la concepción naturalista y horadar las barreras que ésta levanta frente al hombre, representa, simple y llanamente, un ensanchamiento de la dimensión de lo humano; significa también despejar un sinnúmero de nuevas y diversas potencialidades que lo arrancan del sopor mental y el anquilosamiento de su cotidianidad. Simboliza el inicio de una nueva vida ética para el hombre; una vida en la que la libertad pasa de ser un mero ideal para cristalizarse con toda su fuerza, otorgándole así un verdadero sentido al significado de la responsabilidad. Es una nueva y total apertura al mundo, la cual evidentemente está vedada para el hombre que vive convencido de que no hay manera alguna de transgredir lo que considera ser su propia naturaleza; y que, por lo tanto prefiere ser empujado, arrastrado por ella.

Empero, por lo visto, encontrar siquiera un resquicio para que la libertad del hombre se manifieste no es algo fácil; como ya se mencionó, hay quienes sostienen que cualquier acción o elección humanas son sólo el efecto de alguna determinación natural o la respuesta de algún mecanismo –grabado,

evidentemente, por la naturaleza en el ser humano- ante un estímulo del medio ambiente.

En virtud de esto, crear un concepto antropológico en base a concepciones científicas y desde las cuales se articule la idea de la libertad comprende una ardua tarea. Para ello, resulta importante examinar un concepto que desde sus orígenes se ha opuesto al de la naturaleza humana, a saber, el concepto de cultura. Dicho antagonismo se debe a que la cultura, lejos de ser considerada como condición fundamental y esencial de la vida humana, se adjectiva como una creación artificialmente; o, en otras ocasiones, se le asume como un simple ornamento, el cual fluctúa según el lugar, el momento histórico, las modas, y que al ser un entramado tan abigarrado y variadísimo termina por eclipsar la verdadera naturaleza del hombre.

No obstante, hay que dejar en claro que también existe otra visión muy distinta de la ya mencionada con respecto a la cultura. Esta segunda perspectiva, que es la que aquí más interesa, supone que la cultura como un acontecer antropológico de primer orden, y por ende, como una realidad que hace parte esencial del hombre. Por consiguiente, aquella deja de concebirse como un aspecto periférico que no tiene repercusión alguna sobre él y pasa a ser un fenómeno fundamental en el que, necesariamente, se despliega el modo de ser y existir humanos.

Resulta interesante, con respecto a esta última concepción de la cultura, que ésta surge, aunque no de manera exclusiva, precisamente al interior del ámbito científico y su despliegue favorecerá, como ya se dejará en claro, la apertura de una condición más flexible del hombre, en la que se disipa paulatinamente el arrollador influjo naturalista, ofreciendo nuevos aportes para reconsiderar el alcance y límite de la ciencia en lo que concierne a la realización de la conceptualización antropológica.

Justamente, una de las posturas más radicales, en lo que atañe a la relación ciencia-cultura, es la de Carlos París. Quien propone que hay que “detectar el modo en que los grandes aspectos del fenómeno cultural, la técnica, el lenguaje y el saber, la libertad y la proyectividad, que caracterizan a la condición humana, brotan en el proceso de la evolución biológica. (...) [Pues] en tales términos es posible trascender tanto el reduccionismo biologista que anula la peculiar novedad de la cultura humana, como el aislacionismo, que hace de la cultura una realidad hermética, carente de raíces, incomunicada con la biología y surgida de un modo casi mágico –por la gracia del simbolismo- en el mundo humano”¹⁴.

Hay que reconocer que la propuesta de París es ambiciosa, pues articular desde la ciencia -en este caso, desde la biología- un concepto de cultura que dé lugar a lo que el autor mismo denomina “grandes aspectos del fenómeno cultural” y en especial “la libertad y la proyectividad” como condición humana, es una hazaña difícil de realizar. Más aún, ésta óptica biologista deja la imperante sensación de que el concepto científico de cultura no prescinde de la visión antroponaturalista en la que se desvanece la idea de libertad en el hombre.

París asegura que la cultura se deriva de tres importantes fenómenos vitales: la interacción del viviente con el medio; la reproducción; y las dos anteriores vistas a través de la información; éstos tres fenómenos se vinculan, a su vez, con las siguientes manifestaciones culturales: la técnica, el manejo de conceptos y símbolos lingüísticos, el proyecto y la creación individual y colectiva de las pautas de conducta¹⁵.

Ahora bien, París, en lo que atañe a la técnica, acude a la aparición misma de la vida animal en el planeta; afirma que el simple hecho de que nuestro modo de vida animal sea un “modo de vida heterótrofo” procura ya una técnica, puesto que el

¹⁴ PARÍS, Carlos. Filosofía de la cultura. Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica. Madrid: Trotta, 1998. 244 p.

¹⁵ Cfr. Ibíd. 244-245 p.

viviente pasa de estar “a merced del medio” a realizar “acción sobre el medio”, en busca de su propio sostenimiento. Consiguientemente, la técnica en términos de animalidad la define “del modo más profundo y adecuado, no tanto en razón del instrumento en que se materializa y del que se vale, sino de la acción organizada que lo utiliza, y que incluso la crea”¹⁶. Esta definición de la técnica es central en la propuesta de París y en ella se subsume lo que posteriormente definirá como la técnica humana, advirtiéndose, claro está, que su propuesta se desarrollará siguiendo la línea de la evolución natural.

A manera de preludeo a la técnica humana, París explica el funcionamiento de lo que él denomina el Paradigma Básico de la Técnica Animal (PBTA), del cual sólo bastará una síntesis para entender más claramente cómo es que éste desemboca en lo que él considera ser el paradigma de la técnica humana. El PBTA contiene cuatro aspectos relevantes: primero, “la uniformidad dentro de cada especie”; segundo, “su corporalidad, su somatización”; tercero, “su teleonomía, presidida por la conservación del individuo y la especie, puramente biológica”; y cuarto, “su carácter innato determinado por la herencia genética”¹⁷.

En resumen, lo que París formula es lo siguiente: en cada una de las diversas especies animales existe una unidad básica de conducta; no obstante, se puede rescatar la pluralidad individual. Dicha conducta se manifiesta corporalmente, es decir, el cuerpo es el instrumento por medio del cual la técnica, considerada como “acción organizada y fuente de creación”, se manifiesta. Vale añadir en este punto que en la somatización o la técnica desarrollada a través del cuerpo obtiene su plus con la extrasomatización, es decir, con la posibilidad de la creación de instrumentos o herramientas, cuyo uso depende en gran medida de la morfología del animal. La técnica corporal o, en otras palabras, la acción organizada, va dirigida a la resolución de necesidades biológicamente instauradas en el ser

¹⁶ *Ibíd.* 249 p.

¹⁷ *Cfr. Ibíd.* 247 p.

viviente y que permiten su conservación a nivel del individuo y de la especie. Por lo tanto, la técnica se convierte en el resultado de la presión del ambiente sobre el viviente. Por último, la genética definida como función biológica que al ser información grabada en el ser viviente, aquí el hombre se convierte en protagonista, se articula de manera complementaria con la experiencia ámbito del aprendizaje, de lo cual surge una dialéctica en la que las dos se configuran mutuamente, así, poco a poco, se autonomiza el aprendizaje.

Así las cosas, se puede decir que la técnica como acción organizada, la extrasomaticidad y la paulatina emancipación del aprendizaje constituyen una unidad funcional que permitirán, por lo que se refiere al ámbito de lo humano, y dando entrada al paradigma de su técnica, el brote de una “protocultura”.

Ahora bien, París habla en dimensiones mayores de lo que comporta la técnica humana cuando pone en relieve el pluralismo que la caracteriza al interior de la especie, y argumenta que la técnica “en el nivel antropológico no viene dada ya tanto por la especie, en que se reduce a sus últimos rasgos ligados a nuestra corporalidad, como por el círculo cultural en que se sitúa”¹⁸. Dicha diversidad y la independencia técnica se relaciona estrechamente con el rasgo de la instrumentalidad, pues la creación constante de instrumentos forma lo que el autor denomina tecnosfera y allí la vida humana se inserta de manera globalizante¹⁹.

Otro rasgo que se vislumbra al interior de la técnica antropológica es el de la variación de las necesidades humanas, la cual se da en su más alto nivel cuando la cultura misma exige modificaciones en el estilo de vida del hombre, imponiendo nuevas necesidades que le dan un nuevo sentido a su existencia expandiendo así sus horizontes; es decir, en palabras del propio París “(...) la cultura genera sus propias necesidades y reorienta todas ellas según sistemas de valores, tan

¹⁸ Ibíd. 249 p.

¹⁹ Cfr. Ibíd. 250 p.

heterogéneos y aún opuestos en el panorama humano”²⁰. Lo que explica que tales necesidades sean artificialmente inducidas y que sólo pueden serlo a través de técnicas conductistas de manipulación o acondicionamiento. (Rasgos: la pluralidad al interior de la especie, la instrumentalidad sin desconocer la somaticidad, la modificación de las necesidades, la invención como la cumbre entre la dialéctica de lo innato y lo aprendido).

El otro aspecto que se destaca en el desarrollo filogenético de la cultura que lleva a cabo París, es el uso de la información como proceso vital -recuérdese que ya se mencionaron anteriormente los procesos vitales: la interacción del viviente con el medio, la reproducción, y las dos anteriores vistas a través de la información-. De manera que, esta última es, por así decirlo, el eje mediante el cual se sostienen dichos procesos. París considera dos importantes versiones sobre la información; la primera de ellas es de carácter zoológico; mientras que la segunda comporta un matiz cibernético o, en otras palabras automatizado, siendo las dos versiones de fundamental importancia en lo que concierne al origen de la cultura. La información desde el punto de vista zoológico se refiere al cómo las especies de carácter animal, más exactamente el hombre, acopia, según su disposición biológica, un tipo específico de información, el cual le ayuda a sobrevivir y por ende a crear un mundo posible, una cultura. Es por esto que, según París, la información a este respecto “adquiere un sentido peculiar y novedoso con la aparición de los tejidos nerviosos. En una vinculación fundamental –como antes apuntaba- con las necesidades que la acción animal con el medio suscita. Ya que esta requiere un registro del ambiente a través de sensores –en el animal y en la simulación robótica del mismo- y una programación de las respuestas cuya ejecución debe ser seguidamente dirigida y readaptada”²¹. Lo que quiere decir el autor, a groso modo, es que la información que se obtiene de la relación con el medio exterior es fundamental para la programación de respuestas ante sus

²⁰ Ibíd. 251 p.

²¹ Ibíd. 253 p.

estímulos, respuestas que se pueden ir modificando según ciertas variaciones. También resalta que el lenguaje surge a raíz de “las relaciones interzoológicas para la conservación del individuo y la especie”.²² Señalando que todos estos procesos se subsumen en los fenómenos de transición de “lo innato a lo adquirido y la extrasomatización”²³.

A todo lo anterior se añaden dos aspectos más de la información; el hecho de que la “organización sensoneuronal de cada especie construye el mundo perceptivo propio de la misma, (...) [y] otros aspectos de la corporalidad (...) intervienen en tal proceso creativo. Un proceso que en el nivel humano, trascendido y problematizado el mundo de la percepción, desemboca en la construcción de cosmovisiones”²⁴. Es decir, si bien la ciencia ha hecho un aporte enorme con la creación de aparatos tecnológicos que ayudan a percibir y representar mejor el universo, dichas percepciones siempre han sido, son y serán condicionadas por la organización sensoneuronal del ser humano, y más aún cuando las mundovisiones carecen de los instrumentos técnicos. Luego de todo esto la dialéctica entre lo innato y lo adquirido conlleva la capacidad de formación de conceptos clasificatorios y relacionantes: aflora la inteligencia del hombre, su experiencia interna y sus aportes creativos individuales.

El conjunto de fenómenos que comporta la información en función de la zoología abre paso al segundo aspecto de aquella: la información cibernética, o automatizada que no es otra que la que se da objetivamente. Un lenguaje primitivo que aflora en primera instancia con el uso del cuerpo como mensaje, el cual se complementa con la “manifestación de emociones con bases fisiológicas que se convierten en señales las que a su vez, se transforman en signos que son el sustento objetivo del lenguaje y la semiotización”²⁵. Se tiene, entonces, la

²² Ibíd. 253 p.

²³ Ibíd. 254 p.

²⁴ Ibíd. 254 p.

²⁵ Ibíd. 255 p.

comunicación entre los hombres por medio de signos y símbolos que dan origen a lo que París considerará como cultura, a saber, el “cúmulo de conocimientos creados por cerebros individuales, y que se vuelven objetivos, conservándose en gran medida por la invención de la escritura”²⁶.

Por último, París se refiere a la reproducción de la vida, en la que se manifiesta con más plasticidad la naturaleza humana; la reproducción es en gran medida el garante de la transmisión de genes morfológicos como de las pautas de conducta. No obstante, el carácter taxativo de la biología no difumina las posibilidades de apreciar al hombre como un ser libre y proyectivo. Esto se debe a que, apelando a las expresiones del mismo París, todo hombre es “prematureo” y termina su fase de formación en el ámbito social, lo que propicia un terreno fértil para la construcción de la cultura. O sea, teniendo en cuenta la tesis del desvalimiento del hombre en su estado de neonato, condición que le impide sobrevivir sólo sin la ayuda de otros seres humanos, entonces, lentamente adquiere información externa, de su ambiente social y de su cultura, procurando así cada vez más una flexibilidad del hombre con respecto a su ya grabada información genética. Este proceso dialéctico es el que permite que el hombre en su constante renovación también configure nuevos horizontes culturales y se vincule más estrechamente con ella. Hasta aquí Carlos París.

Ahora bien, por otra parte, el antropólogo Clifford Geertz igualmente trabaja en demostrar la génesis científica de la cultura; pero lo hace desde una perspectiva diferente a la de París, aunque sin apartarse de la línea de la evolución natural. Su investigación se centra en la explicación de la relación existente entre los conceptos de naturaleza humana y cultura, para revelar el impacto directo del concepto de ésta en el concepto del hombre.

²⁶ Ibíd. 257 p.

Geertz afirma que “La ilustración concebía al hombre en su unidad con la naturaleza con la cual participaba de la general uniformidad de composición que habían descubierto las ciencias naturales bajo la presión de Bacon y la guía de Newton. Según esto la naturaleza humana está tan regularmente organizada, es tan invariable y tan maravillosamente simple como el universo de Newton”²⁷.

Nótese que Geertz también resalta la tenaz influencia ejercida por el pensamiento de Newton, y en este caso junto con el de Bacon, sobre el ámbito definitorio de lo humano; la idea de naturaleza humana, constituida por leyes inamovibles que concuerdan, en algunos casos, con las que rigen al universo, era la idea arrasadora e incuestionable que perduraría en el período de la ilustración por mucho tiempo y que incluso en el presente tiene aún gran acogida entre algunas ciencias o creencias. Los alcances de esta posición determinista convergen en la dicotomía naturaleza-cultura; la cual sugiere que, para llegar a saber qué es el hombre, hay que ajustar las amarras conceptuales sobre las determinaciones naturales. Asimismo implica que con el término de cultura, “se trata de meros aditamentos y hasta de deformaciones que recubren y oscurecen lo que es realmente humano-lo constante, lo universal, lo general- en el hombre”²⁸. De manera que el amplio espectro de manifestaciones culturales no ofrece ningún indicio del verdadero sentido y significado del hombre.

Sin embargo, Geertz disiente de dicha idea; pero aquella mentada dicotomía es errada, ya que no es posible que la naturaleza humana se considere aislada de los aspectos culturales relevantes. Esta circunstancia “puede ser una ilusión; en el hecho de que lo que el hombre es puede estar entretelado con el lugar de donde es y con lo que él cree que es, de una manera inseparable”²⁹. Esta es una declaración firme en favor del concepto antropológico forjado, no sólo desde el

²⁷ GEERTZ, Clifford. Interpretación de las culturas. El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. Barcelona: Gedisa, 1989. 43 p.

²⁸ *Ibíd.* 44 p.

²⁹ *Ibíd.* 44 p.

terreno de la cultura, sino también desde la fusión de ésta con la propia naturaleza del hombre, por supuesto teniendo en cuenta la manera en cómo se correlacionan estos dos acontecimientos. Por lo tanto sería baladí intentar representar adecuadamente lo que es en realidad el hombre mediante aquella dicotomía, un equívoco que no llevaría a ningún lado, o, en palabras del mismo autor, “esta circunstancia hace extraordinariamente difícil trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el hombre y lo que es convencional, local y variable. En realidad, sugiere que trazar semejante línea es falsear la situación humana o por lo menos representarla seriamente mal”³⁰.

Ahora bien, visto así, la cultura obtiene un carácter decisivo y vital en lo que atañe a la definición antropológica, ya no convendría considerarla más como un simple aditamento, ornamento, que en lugar de aportar auténtico conocimiento oscurece y enturbia la verdad sobre el hombre y su naturaleza. Respecto a esto Geertz sugiere, casi que a manera de exhortación, que “al hombre hay que buscarlo en sus costumbres aunque se corra el riesgo de perderlo de vista”³¹. Empero, tal proposición, que adquiere también un matiz metodológico, no tiene el alcance suficiente para conseguir que la investigación antropológica se sumerja en un inmenso océano de particularidades culturales en las cuales era casi evidente aquel riesgo de perder al hombre de vista. Entonces, se optaría por rastrear en medio de todas aquellas peculiaridades rasgos generales que se evidenciaran de una u otras manera en todas o al menos en varias de las culturas.

Una vez hallados y decantados aquellos rasgos comunes o generales, el paso a seguir sería encontrar la relación con otros rasgos sobresalientes en otros niveles o categorías humanas diferentes a la cultura, es decir, a nivel biológico, psicológico y social. Esto es lo que Geertz denomina “estratigrafía antropológica”, la cual se caracterizaba por tener un funcionamiento interno sistemático; es decir, al hallarse

³⁰ Ibíd. 45 p.

³¹ Cfr. Ibíd. 45 p.

un rasgo general en la cultura, este debía relacionarse evidentemente con otro rasgo del nivel anterior, es decir, con un rasgo social, asimismo con el psicológico y por último con el biológico, lo cual se traduce en una transversalidad de factores comunes y entrelazados, al interior de los traslapados niveles que conforman la estratigrafía antropológica.

No obstante, Geertz ha de rechazar esta estratigrafía que se sustentaba en lo que se llamó “el consenso común”, es decir, en todos esos rasgos generales comunes a las diferentes culturas. Lo rechaza porque para él existen tres puntos -basta con mencionarlos sin explicarlos detalladamente, pues el presente estudio se alejaría bastante de su tema central- en los que esta teoría se resquebraja, a saber: “los principios universales propuestos deben ser sustanciales y no categorías vacías; que estén verdaderamente fundados en las realidades subculturales y no vagamente asociados con ellas; y, que puedan ser definidos como elementos centrales en una definición de humanidad”³². Lo que si vale la pena mencionar, en cara a esta crítica, es la posible solución propuesta para superar dichas dificultades: la posibilidad de “reemplazar la construcción estratigráfica por una noción sintética. Es decir, los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales deben considerarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis”³³. Con esto quiere decir Geertz que aquellos factores relevantes para las disciplinas correspondientes -biología, sicología, sociología y antropología-, no se conviertan en información encriptada, hermética, sino que mejor hagan parte de sistemas unitarios de análisis desde los cuales, por ejemplo, se pueda poner en cuestión su autenticidad, su relevancia para la investigación y la conceptualización antropológica. Ante esta propuesta emerge, entonces, la interrogante de si la filosofía está en la capacidad de ordenarse como un sistema unitario de análisis que arrostre la épica hazaña de inquirir desde

³² Cfr. Ibíd. 47 p.

³³ Cfr. Ibíd. 51 p.

fundamentos filosóficos a priori aquellos factores y de si esos fundamentos se puedan articular con los fundamentos a posteriori de la ciencia moderna.

De todo lo anterior se desliga lo que Geertz establece como la noción de cultura, la cual en su afán de convertirse verdaderamente en una dimensión esencial de la existencia humana, dejando atrás su calidad de ornamento, la cualifica “no como complejos de esquemas concretos de conducta—costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos-, como ha ocurrido en general hasta ahora sino como una serie de mecanismos de control —planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)- que gobiernan la conducta”³⁴, de las cuales el hombre está inmensamente necesitado para poder situarse en el mundo. Esta visión acerca de la cultura es, en primera instancia, algo sesgada, pues supone un amoldamiento del hombre a la cultura en la que se encuentra, atado a aquellas normas o fórmulas que le indican en la praxis cómo ha de controlar su conducta. Estas normas pueden llegar a inculcarse, a arraigarse hasta el punto de que el modo de ser del hombre se disuelve con su entorno, de tal manera que la cultura alcanza su estatus de condición esencial de la existencia humana. Si no fuera de este modo, según Geertz, “dicha conducta sería ingobernable”, ya que su información básica natural o genética ya no es tan contundente, permitiendo así que su comportamiento sea más dúctil.

La postura de Geertz en cuanto a la noción de cultura está altamente influenciada por hipótesis del desarrollo evolutivo natural de la vida, en este caso de la vida del hombre y sus orígenes. Esta hipótesis considera, como también se mencionó anteriormente con Parí, que existe una acción directa de la cultura, o mejor de la protocultura, en la formación integral del hombre, en sus “importantes cambios en el cerebro y el sistema nervioso, es decir, en palabras de Geertz, “en el proceso evolutivo del hombre no hubo momento mágico en el que él, siendo adecuado

³⁴ Ibíd. 51 p.

biológicamente y fisiológicamente, empezara por crear cultura”³⁵. Por el contrario, “la cultura más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo”³⁶.

Asimismo, sustentado en observaciones de la natural evolución del hombre, Geertz reafirma su tesis argumentando que fueron diversos factores primevos los que incidieron en aquella evolución; “el perfeccionamiento de herramientas, la caza, la organización familiar, el descubrimiento del fuego y lo más importante: el valerse cada vez de sistemas de símbolos significativos, fueron factores que crearon un nuevo ambiente al que el hombre tuvo que adaptarse”³⁷. Cabe anotar que aquí la visión de Geertz converge con la de París, pues los dos coinciden en que la dinámica que se lleva a cabo entre el hombre y el ambiente modifica los entornos de tal manera que afloran nuevas necesidades que rebasan a las de origen meramente natural, dando paso, así, a nuevas situaciones de aprendizaje que reformulan y reconfiguran la información genética humana. Todo este proceso inicia y desemboca en lo que Geertz designa como la “realimentación positiva”.

Ya para concluir, Geertz afirma que el hombre entre más se moldea mediante el cúmulo de símbolos significativos, es decir, entre más adquiere información se vuelve más flexible, y toda esa información que adquiere no lo hace en las fuentes de conceptos generales de la cultura sino en “formas en alto grado particulares de ella”³⁸.

³⁵ Cfr. *Ibíd.* 53 p.

³⁶ *Ibíd.* 54p.

³⁷ Cfr. *Ibíd.* 54 p.

³⁸ Cfr. *Ibíd.* 55 p.

3. LA CAPACIDAD DE DISTANCIAMIENTO COMO CONDICIÓN DEPOSIBILIDAD PARA UNA SUPERACIÓN RELATIVA DE LAS DETERMINACIONES NATURALES DEL HOMBRE

En el transcurso del capítulo anterior se mostró cómo, desde la ciencia, se adopta un específico concepto de “cultura”, según el cual esta se despliega en el marco de un proceso dialéctico y se sustenta en la información retroactiva entre el hombre y el medio que lo rodea, implicando esto una adaptación mutua. La satisfacción de las necesidades biológicas, desde las primeras formas de vida hasta que aparecen los primeros homínidos y durante todo el transcurrir evolutivo que aún no termina, es la piedra angular de dicho proceso; es esto lo que en definitiva ha marcado el origen de la idea científica de “cultura”, en donde ésta es asumida como una prolongación de lo natural.

Aunque la oposición de los términos naturaleza/cultura y determinismo/libertad es problemática porque no se los puede considerar como términos antinómicos sino de cierta manera interdependientes, considerar que la cultura es una prolongación de la naturaleza es una contradicción en los términos. Habría que decir, más bien, como lo hace, por ejemplo, miguel Reale, que la cultura no puede abstraerse de los elementos naturales que de alguna manera le dan origen: “el culturalismo que ignore estas raíces naturales primeras y pretenda resolver todo a partir de la cultura (en últimas, a partir del sujeto pensante y actuante), haciendo abstracción de la naturaleza, es tan fantasmagórico como el Barón de Münchhausen que quería levantarse de sus propios cabellos...”³⁹.

Pues bien, como ya se vio, es precisamente la ciencia la que, por medio de su investigación, ha ofrecido contribuciones relevantes con respecto a los fundamentos naturalistas que han servido como suelo para sostener los conceptos

³⁹ REALE, Miguel. Filosofía de la cultura. Origen de la cultura y sus temas fundamentales. Madrid: Trotta, 1998. 40 p.

antropológico y cultural. Por lo tanto, no se consideraría prudente el hecho de que la filosofía ignorase aquellas contribuciones científicas, más bien debe apropiárselas, repensarlas, examinarlas, someterlas a valoración crítica y preservar lo que de ellas considere apropiado, pero nunca debe ignorarlas.

Sin embargo, la aseveración de Reale no sugiere que sea imposible superar la barrera del conocimiento antroponaturalista; de hecho, en el mismo momento en que se vislumbra en el hombre aquella nueva condición de flexibilidad, la cual resulta de la dialéctica entre lo aprendido mediante la experiencia y la información zoológica innata, inmediatamente queda abierta la posibilidad de tematizar y teorizar sobre aspectos puramente antropológicos, aunque estos deban correlacionarse estrechamente con aspectos también puramente culturales.

En virtud de lo anterior, la presente investigación intentará hacer una aproximación filosófica del modo en que al hombre le resulta posible llevar a cabo, desde sí mismo, la autorregulación de su proceder, es decir, la capacidad de dirigir deliberadamente su modo de actuar, el cual, como ya se ha venido diciendo, está inicialmente sujeto a condicionantes naturales. En aras de cumplir este objetivo, se desarrollará el concepto de la libertad primaria como libertad negativa, o capacidad de obrar sin ser arrastrado por la inmediatez instintiva. Esta libertad primaria será esencialmente la condición de posibilidad que permite la puesta en marcha de dicha autorregulación; la cual, a su vez, abre paso a una autorrealización y autocomprensión mucho más amplias.

Ahora bien, esta idea de libertad primaria, aún muy restringida, es desarrollada de manera rigurosa por Emerich Coreth, quien, a partir de una minuciosa distinción entre los conceptos de “vinculación al entorno” y “apertura al mundo” logra establecer también la diferencia entre las conductas animal y humana, según el autor: “en la antropología filosófica del presente, sobre todo después de M. Scheler y de A. Gehlen, la conducta universal del hombre se caracteriza por el

concepto de la «apertura al mundo» en contraste con la «vinculación del entorno»⁴⁰. De dicho contraste se deriva lo que él denomina la “libertad radical”, la cual no es otra cosa que la misma libertad primaria.

Consiguientemente, el autor define lo que se debe entender por entorno, ya que este no se limita, sin embargo, sólo a un espacio físico geográfico, al cual una determinada especie se encuentra ligada estrechamente; por el contrario, su significado se ensancha cuando se hace referencia a este en términos de cualidad; o sea, la manera en cómo, según las disposiciones o determinaciones naturales y particulares de cada especie, permite que el animal capte la realidad sólo en función de aspectos vitales preponderantes⁴¹.

Estas disposiciones naturales en el animal se traducen en el hecho de que propician que su conducta, confinada a la acción irracional e inmediata, sea mediada únicamente por el instinto⁴². Así pues, la mediación instintiva es la causa de que el animal siempre mantenga dirigida su atención hacia el entorno, aprehendiendo lo que para él represente una satisfacción de sus necesidades biológicas, aunque este evidentemente no se percate de su realidad. De ello, “se sigue que todo comportamiento animal permanece ligado al entorno y al instinto. No puede liberarse, no puede distanciarse ni de su entorno ni de sí mismo. Permanece ligado a la rígida subordinación entre una determinada estructura ambiental y su comportamiento sensorial instintivo y seguro propio de su especie frente a ese entorno”⁴³.

⁴⁰ CORETH. Op. Cit. 99 p.

⁴¹ Cfr. Ibíd. 99 p.

⁴² El instinto es definido, según Coreth, como un “comportamiento hereditario, innato en cada individuo y fijado de un modo específico, que está al servicio de la conservación de la especie y de la vida del individuo. Es por consiguiente una forma de comportamiento innata en el animal, que no se aprende ni se consigue con el ejercicio y el hábito”. Ibíd. 102 p.

⁴³ Ibíd. 104 p.

Pues bien, dicho todo lo anterior con respecto a la correlación y vinculación del animal con su entorno, Coreth prosigue, con la definición del concepto de la “apertura al mundo”, el cual es coextensivo con el concepto de la conducta del hombre. No obstante, antes de explicar la apertura del hombre de cara al mundo, entendida como la conducta general de aquel, primero define el concepto de mundo como, a diferencia del concepto de entorno, “un horizonte vasto que rompe por definición cualquier limitación precisa y elimina toda fijación, siendo por lo mismo más amplio que el espacio vital inmediato”⁴⁴.

Según lo anterior, se podría llegar a afirmar que dicha definición implica que el mundo debe entenderse no como algo estático, acabado y delimitado que se da al hombre; sino que, por el contrario, ha de ser concebido como un mundo dinámico en el que el hombre mediante sus acciones es el único causante de su constante configuración; no obstante, las consecuencias de dicha configuración recaen, ya sea directa o indirectamente, sobre él mismo hombre. Surge, entonces, lo que se llama una dialéctica actualizadora, entre el hombre y su mundo, en la que se configuran mutuamente; esta dialéctica es análoga a la que ya se mencionaba, con Geertz, en relación al origen científico de la cultura, sólo que esta última se desarrolla en un plano más estrecho en cuanto que hace referencia a los aspectos estrictamente culturales; mientras que la primera concierne a nivel de los ilimitados aspectos que pueden llegar a constituir el entramado mundano, o lo que se conoce comúnmente como mundo.

Esta dialéctica se sustenta en el poder de la acción creadora e innovadora; asimismo, la intensidad y calidad de su despliegue depende de si la actitud del hombre es una actitud crítica o acrítica, renovadora o secularizadora; no obstante, su exclusiva condición de posibilidad, la cual permite su desarrollo, sólo se da en un circunstancia específica, a saber, en el desprendimiento de la satisfacción

⁴⁴ Ibíd. 99 p.

inmediata de las necesidades básicas biológicas, mediadas por la conducta instintiva.

Por lo tanto, según Coreth, a diferencia de la conducta animal, el hombre “aprehende las cosas que le salen al paso sin relacionarlas directamente con el instinto. (...) percibe también otros contenidos, conoce los diversos contenidos de la realidad. (...) esta conducta puede calificarse como capacidad de distancia. (...) con ello se distancia de sí mismo en cuanto que se supera a sí mismo como ser natural instintivo”⁴⁵.

De manera que, cuando se patentiza la capacidad de tomar distancia ante la realidad y ante sí mismo, el hombre se resitúa en un nuevo plano, se yergue como un ser que puede observar objetivamente; puede dirigir la mirada a su vida en conjunto, sus potencialidades y sus limitaciones, a su mundo inmediato y a la relación con este; en fin, vislumbra todo lo que puede entrar en el campo de sus vivencias pasadas, actuales y las de posibles realizaciones futuras.

Conviene aclarar con respecto a la capacidad de distancia lo siguiente: ésta no se da en un momento específico, ni tampoco en su totalidad; la toma de distancia es un aspecto antropológico que tiene su origen en la inmersión y entrelazamiento gradual del hombre en los contextos social y cultural a los que pertenece. Más no hay que pensar que esto se traduce en un círculo hermenéutico entre la dialéctica hombre-mundo y la capacidad de distanciamiento; más bien se trata del surgimiento de dicha capacidad al interior del proceso dialéctico, lo que propicia una diferencia de grado en la cual la dialéctica se despliega inicialmente de modo irreflexivo, es decir, el hombre se deja llevar por las influencias externas del medio en el que se encuentra, buscando su seguridad en el confort que le procura una posición acrítica ante la realidad, recibe pasivamente todo lo que le es dado sin cuestionarlo de manera alguna; no obstante, ese anquilosamiento, ese vivir

⁴⁵ Ibíd. 108 p.

adormilado conlleva a un sentimiento de hastío frente la agradable tibieza y la seguridad que le proporcionaba su pasividad, así el hombre se ve motivado a poner en cuestión lo que en un principio le fue inculcado a manera de norma para el control de su conducta; ahora, todos los cimientos que sustentaban su existencia íntima y personal se tambalean ante la posibilidad de que aquellos no representen el valor que se les adjudicaba.

Así, pues, a causa de esta situación, que en palabras del filósofo Edmund Husserl, se condensa en lo que él designaría como la “vivencia penosa de la negación y la duda; vivencia de la aniquilación efectiva o amenazante de las creencias judicativas, valorativas y prácticas que se tienen, e incluso de las ponderaciones y las decisiones que ya se han llevado a cabo libremente –en la medida en que también éstas pueden tornarse dudosas y ser sometidas a nueva crítica”⁴⁶. Por lo tanto, es así como despierta un nuevo y superior plano en el que se desenvuelve la dialéctica hombre-mundo; y, desde la cual se abre paso a una contribución auténtica y constante de aportes innovadores que permiten la renovada configuración que cambian el curso del transcurrir del acontecer humano. Esto último sucede, claro está, si el hombre aspira a apaciguar su “vivencia penosa de negación y duda”, desde una reflexión puramente racional. Asimismo, lo anteriormente dicho, permite perseverar en la idea de que el hombre, desde sí mismo, está en la capacidad de negarse a ser un mero producto pasivo de los aspectos culturales e históricos y, por ende, un simple reflejo de éstos; más bien, por el contrario, su influencia, en cuanto individuo crítico y reflexivo, llega a ser mucho mayor sobre dichos aspectos, ya que, evidentemente, él reconfigura y renueva su contexto cultural, social e histórico.

Esta misma idea también la expresa Reale, quien destaca en el hombre lo que él denomina “poder nomotético del Espíritu, esto es, de su capacidad imaginativa y sintetizadora que le permite innovar instaurando algo nuevo en el proceso histórico

⁴⁶ HUSSERL, Edmund. Renovación del hombre y de la cultura. Barcelona: Antrophos, 2002. 27p.

apuntando a fines éticos, económicos, estéticos, etc.”⁴⁷. Este poder nomotético se realiza bajo el presupuesto de la libertad humana, la cual, precede y posibilita las capacidades de imaginar, sintetizar e innovar; no obstante, teniendo en cuenta que dicha libertad aún es de índole incipiente e inmadura; es decir, el hecho de que el ser humano alcance un estadio en el que pueda crear, elegir o valorar desde su libre decisión, no implica que sea libre absolutamente, sin ninguna atadura, puesto que por principio la libertad vista en su totalidad es un ideal, el cual opera sólo como directriz de la praxis; por lo tanto, el hombre que aspira a ser relativamente libre, requiere de un constante, complejo y progresivo proceso de reflexión, en el cual la autocomprensión y la autorrealización cumplen una función esencial para que aquella libertad se manifieste, no por completo, pero sí en un nivel más amplio de su expresión.

Ahora bien, retomando de nuevo la línea argumentativa de Coreth, la puesta en marcha la capacidad de distanciamiento, como condición de posibilidad de una auténtica dialéctica actualizadora entre el hombre y su mundo, se consolida; tomando, así, sentido lo que Coreth había ya designado con la expresión de que “el hombre está abierto para el mundo y que su mundo es un mundo abierto”⁴⁸.

Esta circunstancia suscita que tanto el hombre como el mundo adquieran un carácter de incompletud; ya que; cuando hombre intenta analizar profundamente bajo el criterio de razonamiento, algún aspecto que se dé su experiencia, siempre remitirá a otro nuevo aspecto. De esta manera, siempre se van resquebrajando los límites impuesto por “su aquí” y “su ahora”; por lo tanto, la aprehensión del algún aspecto singular o particular remite, también, a la aprehensión del mundo en su

⁴⁷ Ibíd. 41 p.

⁴⁸ Ibíd. 109 p.

* Coreth sustenta su perspectiva en la tres leyes antropológicas de H. Plessner, a saber: la ley de la artificialidad natural, la ley de la inmediatez mediada, y la ley del puesto utópico; además de esto, Coreth también asegura que la primera y la tercera ley pueden reducirse a la segunda, según la cual “el hombre está orientado ciertamente hacia la inmediatez de lo ya dado, pero a través de su propio conocimiento, actividad y manipulación, a través de hallazgos y descubrimientos siempre nuevos, la mediatiza constantemente para hacerla su mundo humano”. Cfr. Ibíd. 110 p.

totalidad. Evidentemente, la constante remisión a la aprehensión de la totalidad del entramado mundano es inagotable, pues como ya se ha dicho, el mundo no puede concebirse como algo estático, sino que está en constante modificación y reconfiguración, tomando nuevas formas que complementan o remplazan a las anteriores.

Finalmente, Coreth apunta su razonamiento a la conclusión de que: “en la realización de sí mismo el hombre mediatiza su mundo, (...) pero en la mediación de su mundo el hombre se media a sí mismo en ese marco, por cuanto de este modo llega a sí, se realiza y desarrolla. (...) la inmediatez mediada* en cuanto distanciamiento de inmediato y como mediación autorrealizadora, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos libertad (...) vamos a designarla como libertad radical, sin entender todavía por ella la libertad de volición o libertad de elección”⁴⁹.

Ahora bien, habida cuenta de ese nuevo y superior plano en el que Coreth reubica al hombre, se puede afirmar con seguridad que éste ya no se encuentra necesariamente, en su integridad, coercido por los determinantes naturales; es decir, no se encuentra rebasado por sus necesidades biológicas básicas y por la conducta instintiva que se lleva a cabo en función de dichas necesidades.

Sin embargo, hay que advertir en este punto, que si bien la libertad radical y la dialéctica actualizadora simbolizan el ensanchamiento del horizonte de la existencia humana, no garantizan que el hombre, moviéndose ya en el marco de estos dos fenómenos antropológicos, se encamine a regir su proceder bajo pautas de una circunspecta y rigurosa meditación racional; más por el contrario, aún se encuentra en un estado de ingenuidad natural y anquilosamiento crítico.

⁴⁹ Ibíd. 110 – 112 p.

Es por esto que, de cara a la reificación del concepto de cultura, y por consiguiente de una legítima contribución y objetivación de auténticos valores culturales, hay que encontrar en el terreno de lo puramente antropológico aquellas potencialidades que le permitan al hombre continuar con el devenir de su autorrealización y, por ende, con su auto comprensión en la compenetración con su mundo; esto con el objetivo de no permitir que quede estancado en el plano de un proceder de pobre reflexión. Dichas potencialidades hacen referencia a lo que Husserl designa como los “rasgos del ser humano en general”, es decir, aquellas cualidades inmanentes a priori que hacen parte de la esencia del hombre.

Es por eso mismo que el fenomenólogo realiza la “capacidad de autoconciencia” entendida “en el sentido genuino de autoexamen personal, (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica”⁵⁰. Este argumento logra condensar, de manera exacta y concisa, lo que ocurre una vez que se logra alcanzar la capacidad de distanciamiento ante la realidad; haciendo la salvedad, que la propuesta de Husserl hace referencia a un nivel más alto de reflexión en el hombre, puesto que el “autoconocimiento”, la “autovaloración” y la “autodeterminación, se basan en el ideal de la razón, el cual eleva al hombre a un plano superior al que se encontraba a causa de su mera capacidad de distanciamiento.

Husserl además enfatiza en que “El hombre tiene también la peculiaridad esencial de actuar libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos”⁵¹. La libertad de actuar desde sí mismo y ser capaz de refrenar, desde la racionalidad, sus

⁵⁰ HUSSERL, Op. cit., 24 p.

⁵¹ *Ibíd.* 24 - 25 p.

impulsos, implica un ejercicio de ininterrumpida reflexión; es un estar siempre atento al modo en cómo se está llevando a cabo un acción, las motivaciones que subyacen a ella, y las consecuencias que se derivan de su realización. Asimismo, también han de tenerse en cuenta los fundamentos racionales sobre los que se apoya la libre reflexión.

Así pues, el autoexamen personal fundamentado en la libertad volitiva, que es la misma libertad de actuar desde sí mismo, y en la medida en que se convierte en un hábito reflexivo, “da paso, dice Husserl, al autodesarrollo metódico de cara a la idea ética absoluta, el hombre se determina –y llega a ser- hombre nuevo y auténtico que reprueba al hombre viejo que fue y que se pone ante sí mismo la imagen de su nueva humanidad”⁵².

La constante autorenovación del hombre, en vistas de resituarse a sí mismo en el más alto posible estadio de una vida ética, depende estrictamente de los límites que le imponga su razón, y de la tenacidad con que se proponga llevar a cabo el ejercicio de la libre reflexión racional. Sin lugar a dudas, esta práctica implica una ardua tarea, empero, su puesta en marcha a nivel del individuo se reflejará a nivel de la colectividad, y entonces ya no serán unos pocos, sino muchos los que se preocupen por un cambio positivo y significativo de la realidad y del mundo del cual hacen parte.

⁵² Ibíd. 45 p.

CONCLUSIONES

El ideal de la ciencia apunta a dar una explicación del mundo como “un todo y en cada una de sus partes”, lo cual implica que el hombre, como parte de ese mundo, se convierte en objeto directo de su investigación. No obstante, la aplicación del método científico, sujeto a la pauta de considerar sólo los aspectos que puedan ser observables y asumirlos como garantes de un saber objetivo, resulta ser insuficiente en la intención de abarcar por completo la idea del hombre; ya que, debe prescindir de uno de los más importantes constituyentes antropológicos, a saber: la experiencia subjetiva.

Asimismo, un presupuesto fundamental para que la ciencia pueda considerar un conocimiento progresivo del hombre y, por consiguiente, una conceptualización antropológica bien estructurada, comporta el hecho de que la acción humana está condicionada por ciertas leyes; la influencia de ésta perspectiva desemboca en la ya conocida psicología experimental, la cual se enfoca en el estudio de la conducta en cuanto que ésta le ofrece sólo aquellos datos que son, según Watson, “públicamente observables” y vinculados directamente con el entorno.

Según lo anterior, el conductismo, o la psicología experimental, construyen una idea muy sesgada de lo que es el hombre; puesto que hacen de éste una unidad funcional con su entorno, unidad que supone hábitos de amoldamiento los cuales refuerzan la regularización de sus respuestas ante los estímulos exteriores, permitiendo de esta manera la previsión de conductas futuras.

Sin embargo, la perspectiva conductista no es la única que predomina al interior del ámbito científico; ya que también, desde la ciencia, se forja un concepto específico de cultura que propicia un mejor y más adecuado desarrollo del conocimiento antropológico.

En esta nuevo enfoque, el hombre es considerado como aquel ser que, desde su propia naturaleza, se ha configurado a sí mismo a través de la cultura que ha ido construyendo; de manera que su relación con el entorno ya no se limita al amoldamiento y adaptación; antes bien, a medida que se inserta cada vez más en el ámbito cultural, las determinaciones naturales van perdiendo contundencia, y su condición se torna cada vez más flexible. Esta plasticidad, a su vez, propicia el surgimiento de lo que Geertz denomina “realimentación positiva”, que no es otra cosa que una dialéctica en la que, tanto el hombre como la cultura, se configuran mutuamente.

Ahora bien, con el objetivo de que la dialéctica hombre-cultura-la cual, a su vez, es la condición de posibilidad para que se despliegue otra dialéctica, mucho más compleja y amplia, entre el hombre y su mundo-, sea una dinámica que se oriente hacia la objetivación de valores auténticos y legítimos, fundamentados en la capacidad racional, entonces, ha de considerarse el hecho de que el hombre es un ser libre. Empero, la libertad, aunque nunca alcanza su completa realización, debe fundamentarse esencialmente en la capacidad de distanciamiento en relación con el mundo inmediato; ésta capacidad permite que el hombre supere su inclinación inmediata hacia la satisfacción de sus necesidades mediante las pulsiones instintivas; esto se conoce como libertad negativa o libertad radical.

BIBLIOGRAFÍA

BARNETT, Lincoln. El universo y el doctor Einstein. México: Fondo de Cultura Económico, 1995. Traductor, Carlos Imaz.

CORETH, Emerich. ¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica. Barcelona: Herder, 1991. Traductor, Claudio Gancho.

GEERTZ, Clifford. Interpretación de las culturas. El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre. Barcelona: Gedisa, 1989.

HUSSERL, Edmund. Renovación del hombre y de la cultura. Barcelona: Antrophos, 2002. Traductor, Agustín Serrano de Haro.

LOVEJOY, Arthur. Reflexiones sobre la naturaleza humana. México: Comonfort, 1965. Traductor, Rafael Castillo Dibildox.

PARÍS, Carlos. Filosofía de la cultura. Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica. Madrid: Trotta, 1998. 244 p.

París, Carlos. Cultura y biología. Génesis de la cultura a través de la evolución biológica. En: Filosofía de la cultura. Sobrevilla, David. (Ed.) Madrid: Trotta, 1998.

REALE, Miguel. Origen de la cultura y sus temas fundamentales. Filosofía de la cultura. Sobrevilla, David. (Ed.) Madrid: Trotta, 1998.

STEVENSON, Leslie. Siete teorías de la naturaleza humana. Madrid: Cátedra, 2001. Traductor, Elena Ibáñez Guerra.