

El hombre como «ser-proyecto», objeto formal de la Antropología filosófica

MANUEL SÁNCHEZ CUESTA

1. EL «ANIMAL CULTURAL»

A la hora de pensar lo que es el hombre hemos de tener en cuenta esos dos esenciales aspectos suyos que son lo *biológico* y lo *cultural*. Probablemente la Antropología filosófica no tenga como tarea central otra que la de la aclaración racional de tal hecho, solventando así dos viejas y siempre graves dificultades, a saber: una, la delimitación precisa de su objeto, nada fácil, por cierto, mas necesario para quedar de una vez por todas estatuida como disciplina independiente; y dos, la fijación de un utillaje conceptual-metodológico adecuado para aprehender y dar razón del mismo¹, evitando con ello mistificadas proyecciones o injustificadas reducciones, que en numerosas ocasiones escamotean o metamorfosean la verdadera realidad.

Al efecto aparece como exigencia primera y fundamental la *atención a lo dado*. Sin una tal actitud de respeto a la objetividad no es posible construir ciencia. Empero, por más que nuestra mirada sólo quepa hacerla desde la al-

¹ Cfr. Beorlegui, C., «Estatuto epistemológico e ideológico de la Antropología filosófica», en AA. VV., *Temas, mitos y tópicos de la cultura actual. Homenaje al profesor Jaime Echarri*, Universidad de Deusto, 1990, pp. 285-315, así como «El problema del hombre y la Antropología filosófica», en *Lecturas de Antropología filosófica*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1988, pp. 11-46; Paris, C., «Biología y cultura en la realidad humana», en AA. VV., *Antropología filosófica: Planteamientos*, Luna Edic., Madrid, 1984, pp. 99-132; Rubio Carracedo, J., «Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la Filosofía del hombre», en AA. VV., *Antropología filosófica: Planteamientos*, Luna Edic., Madrid, 1984, pp. 51-82; San Martín, J., *El sentido de la Filosofía del hombre*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988; Lorite Mena, J., *Para conocer la Filosofía del hombre o el ser inacabado*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1992; Lobato, A., «Antropología y metaantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en *Aquinas*, Roma, 30:2, 1987, pp. 175-211; Gómez Caffarena, J., «Sobre el método de la Antropología filosófica», en *Estudios ecle-siásticos*, 1989, pp. 173-192.

mena de una abstracción —problematismo entrañado en los términos «dado» y «objetividad»—, tenemos el convencimiento de que, dentro siempre de ciertos límites razonables, somos capaces de discernir con claridad entre lo que hay y lo que no.

No es pues una casualidad el que encontremos precisamente ambos aspectos, la biología y la cultura, imbricados en el proceso de socialización². De dicho proceso hemos de partir a la hora de dar respuesta a aquella cuestión de más arriba, ya que hombre únicamente se da cuando no cabe hablar de uno de ellos sin la expresa referencia al otro.

El hombre es un *animal cultural*, esto es, un ser que, a la vez que incardinado en una naturaleza sujeta a una legalidad necesaria, no se agota sin embargo en ella. Por el contrario, mediante la pre-visión, —fondo subyacente de toda cultura—, aparecen en el horizonte humano una multiplicidad de opciones, así como la capacidad para elegir de entre ellas la que en cada momento se estima como más conveniente, rompiendo a través del acto voluntario aquella normación implacable.

Ahora bien, al igual que el hombre se abre al mundo desde su biología, también dicha biología *condiciona el marco de esa apertura*. Queremos decir que únicamente nos cabe llegar a alcanzar aquello que ese marco biológico nos *posibilita*. De ahí la relevancia y significación que puede adquirir el olvido de tales márgenes, tanto para no devaluar nuestra morfología natural en aras de mistificaciones epifenoménicas que sólo conducen a ideaciones negadoras de la auténtica realidad del ser que somos, cuanto tampoco para reducirnos a una falsa mecanización de procesos físico-químicos, sujetos a esa elemental y tosca dialéctica del estímulo-respuesta³, que acaba convirtiendo al hombre precisamente en lo que no es, en un mero animal.

El objeto material de la Antropología filosófica es, pues, el «animal cultural» u *hombre real*. A partir de esa aprehensión, la reflexión sobre el hombre da un significativo viraje: no se trata ya de una ideación, de un pensamiento

² Se trata de un proceso hoy sobradamente estudiado, pero pocos textos expresan la dialéctica que se da entre hombre y cultura como este de Berger y Luckmann: «Es importante destacar —escriben— que la relación entre el hombre, productor, y el mundo social, su producto, es y sigue siendo dialéctica. Vale decir, que el hombre (no aislado, por supuesto, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre su productor. La externalización y la objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo. Otro momento de este proceso es la internalización (por la que el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización). La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva (externalización y objetivación). El hombre es un producto social (internalización). Un análisis del mundo social que omita cualquiera de estos tres momentos resultará distorsionado». *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, pp. 82-83. Cfr. también Cerdón, F., *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1982; Rostand, J., *El hombre*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1978 y Benedict, R., *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1971.

³ Por más que deban reconocérsele múltiples beneficiosos resultados.

metafísico desfondado, sino que al asumir la simbiosis de lo biológico y lo cultural, la Antropología filosófica se convierte en una disciplina que nada tiene que ver ya con esa otra clase de reflexión aparentemente tan cercana —aunque su conocimiento resulte al efecto imprescindible— como es la Filosofía antropológica o Filosofía del hombre. En este segundo caso, en el caso de la Filosofía del hombre, la concepción del mismo viene impuesta a priori, toda vez que el ser humano es considerado como un ser más, si bien privilegiado, dentro del conjunto de los seres vivos y subsumido en una determinada *Weltanschauung*. Con otras palabras, el hombre es pensado desde un sistema de ideas y no a partir de la observación de la realidad que él mismo es.

La Antropología filosófica se sitúa, —ha de situarse—, muy de otro modo ante su objeto de estudio, recuperando aspectos metodológicos que siempre tuvieron vigor pero con los que no se quiso o no se pudo contar. En efecto, el punto de partida ahora pasa por la percepción físico-natural del objeto⁴, en este caso, el hombre. Esto significa, como es obvio, atenerse a lo dado, contar con los datos de experiencia y sólo con ellos, es decir, asumir la morfología natural humana ya que ella enmarca la realidad del ser que somos tanto desde el punto de vista de las posibilidades que lo difractan, cuanto desde el de los límites que lo cierran o encorsetan. No ha lugar, pues, al planteamiento de hipótesis que sobrepasen esos márgenes. Las mismas no harían sino falsear el concepto de hombre en un doble sentido: por un lado, viendo en él *lo que no hay* y, en consecuencia, asumiendo una realidad que de hecho no existe, lo que invalidaría la investigación; y, en segundo lugar, *proyectando sobre el mismo una idea nuestra*, con lo que más que captar lo que hay, trataríamos de reificar un concepto subjetivo.

Ahora bien, el que el hombre sea biología no significa que se agote en ella. El hombre es también cultura, dato igualmente real y con el que, por lo tanto, hemos asimismo de contar. La diferencia perceptual estriba en que la cultura no es, como la biología, algo sometible a observación y medida en sí misma, antes bien una suerte de realidad que se encuentra latente en aquélla en forma de capacidades, las cuales requieren a la vez de la historicidad para manifestarse. Precisamente en el logro de esas capacidades consiste la acción humana. Por eso, sólo cuando tales capacidades se hacen efectivas es cuando nos cabe hablar de hombre. Capacidades, además, que son exigitivas en un doble sentido: como medios para garantizar la sobrevivencia y, sobre todo,

⁴ Al efecto escribe Faustino Cordón: «Para abordar como científicos monistas el estudio de la naturaleza del hombre, esto es, el estudio del pensamiento: dicho de otro modo, para abordarlo al modo científico en términos del proceso de toda la realidad, tenemos que recordar una vez más que el hombre, (como aseveró antes que nadie Darwin) es un animal genuino, diríamos hoy un individuo de nivel directamente supracelular, que (como todo ser vivo) consta de una *soma*, en su caso un conjunto de células íntimamente cooperantes, y un *organismo* (psique) campo físico unitario que en él resulta de actividad coordinada de células a ello especializadas y que permite (que media) esta íntima cooperación». *Op. cit.*, p. 129.

para colocarnos —rasgo este verdaderamente original— en un *universo de sentido*. De hecho lo que separa al hombre de los demás homínidos es, precisamente, ese poder suyo de crearse un medio, que es a lo que llamamos *mundo*, dentro sólo de cuyos márgenes nos es dado habitar.

2. SER EN TENSIÓN HACIA EL FUTURO

El hombre aparece así como un ser en tensión hacia el futuro, es decir, como *proyecto*. Mas conviene precisar al punto lo que por tal entendemos, dado que el «proyecto» se lo encuentra a menudo referido al hombre, si bien con interpretaciones de las que discrepamos. No entendemos, por ejemplo, con la palabra proyecto «el hombre que queremos ser» unamuniano, por muy hombre real y nouménico que ese proyecto se nos objete. Tal hombre de voluntad —mejor sería decir de «noluntad»— es proyecto, ciertamente, mas un proyecto concreto, aquel que cada individuo de sí mismo ha trazado a fin de no perecer, de «no morir se nunca», empeñado agónicamente —mientras hay lucha hay vida— en el logro y conquista de ese ser nuestro ideal. Ni cabe, asimismo, bajo nuestro concepto de proyecto el «proyecto-de-ser» sartreano, por mucho que comporte, condenado como está el ser humano a ejercer la libertad, la asunción responsable por cada hombre de su propio hacerse desde la ubicación en un aquí y un ahora existenciales, pues también en este caso estamos ante otro proyecto concreto, el de mí mismo en autenticidad, vale decir, salvando la llamada «mala-fe». Ni, por supuesto, tampoco pueden ser considerados en calidad de proyectos y por idéntica razón, la «ex-sistencia» heideggeriana o la «vocación» de nuestro Ortega.

Nuestro concepto de proyecto no es una ideación, *un querer ser tal ser determinado*. Lo que alguien concretamente quiere ser lo desea siempre desde una clase de conciencia espacio-temporalizada o circunstanciada⁵. Por eso, en los cuatro casos de proyecto antes mentados, se trata de proyectos históricos de hombre, los cuales en nada explican el tipo de ser que de verdad los hombres somos. Proyecto, para nosotros, es *la apertura de la biología a la posibilidad histórica*. Por eso, la diferencia entre esta clase de proyecto y esos otros proyectos concretos estriba en que el primero parte del *dentro al fuera*, con lo que el ángulo de visión capaz de mostrarnos la dinámica de su realidad nos coloca, sin mediaciones, en su génesis misma: *seré lo que me es posible ser*. En los segundos, en cambio, ocurre justamente al revés, se va del *fuera al dentro*,

⁵ Hemos mostrado este proceso de construcción humana en nuestro libro *Cinco visiones de hombre*, Ed. Visor, (Fundación Loewe), Madrid, 1993, es decir, cómo «...cada circunstancia cultural determina una tipología de hombre que sólo cabe entender desde los paradigmas que la vertebran» (p. 20). Cfr. también Paris, C., «Hacia una definición actual del hombre: Un animal proyectivo», capítulo 6 de *Filosofía, ciencia, sociedad*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1972, y *El animal cultural*, Ed. Crítica, Madrid, 1994.

ya que es nuestra conciencia quien señala la dirección que hemos de recorrer, si es que queremos realizarnos, lo que, en definitiva, equivale a reducir al hombre a un yo o conciencia.

3. SER-PROYECTO Y PROYECTO DE SER

No tratamos de restar importancia y menos aún de invalidar esos proyectos personales. De hecho no cabría hablar de hombre al margen de los mismos, pues a ellos compete la responsabilidad de inscribir cada una de las vidas humanas en un universo de sentido. Lo que, en cambio, tratamos de decir es que la tipología de tales proyectos, en tanto que arrancan de la conciencia del sujeto, siempre estarán a expensas de la percepción que poseamos del ser real del hombre. Con lo que —y sin que nos quepa prescindir de ellos— bien podemos condenarnos a perseguir una meta desde una responsabilidad que, sin embargo se puede volver contra nosotros mismos al venir falseada *a principio*. Téngase en cuenta que un proyecto vale no tanto porque en él se persiga un objetivo, cuanto más bien porque ese objetivo que tratamos de alcanzar se enmarca *dentro de los proyectos humanos plausibles*. Y aquí es, justamente, donde reside, a nuestro modo de ver, la relevancia de la Antropología filosófica como disciplina: no sólo en permitirnos observar esa diferencia de proyectos, sino también en centrarse en el primero, en el *hombre como ser-proyecto*, como en su objeto formal.

El proyecto originario es, precisamente, la fusión de vida y mundo, el topos donde aquélla se hace universo cultural, dando lugar en su desenvolvimiento evolutivo a un salto cualitativo de tal magnitud que catapulta al hombre desde el plano de la especie al plano social. ¿Qué significa este hecho? Lo siguiente. Una semejante inflexión significa que la legalidad inexorable impuesta por la naturaleza de modo general y que tiene su cristalización en el orden específico, no sólo es tronchada de raíz, sino que muta en un ámbito de libertad que, dentro de determinados concretos márgenes, destaca la individualidad de cada hombre, hasta el punto de convertir al mismo en resultante dialéctica del conflicto necesidad y libertad. Lo que ahora llamamos especie poco o nada tiene que ver ya con aquella vieja especie biológica, atendida a la implacabilidad natural. Ahora más que de especie hemos de hablar de *grupo social*. Especie biológica y grupo social, cada uno por su parte, tendrán una funcionalidad similar. Por lo que así como en aquélla el paso del tiempo apenas incide sobre un cuerpo de caracteres dados, en éste, en el grupo social, ocurre algo similar, hasta el punto de dejar excluida fuera del mismo toda clase de vida humana.

No se nos oculta una posible objeción a lo recién expresado, a saber, el hecho de que hoy no nos quepa con seriedad sostener una separación tajante entre animal y hombre por el recurso habitual al orden instintivo. Esto es ver-

dad. Mas con todo, no cabe tampoco engañarse hablando de una continuidad biológica entre ambos. Hacerlo equivale, pensamos, a cerrar los ojos a la realidad, ya que entre hombre y animal la diferencia es tan grande como la que se da entre lo singular y lo universal. En ésto, en lo específico, las pautas comportamentales se repiten, así como también los procesos no sensitivos. Y aunque —lo dejamos apuntado más arriba— éstas arrojen algunas diferenciaciones en virtud del medio y de la situación en que los animales se encuentren y desenvuelvan su vida, las mismas no pasan en verdad de ser modalidades permitidas dentro del espectro cubierto por la norma. La individualidad humana, en cambio, es muy otra cosa. Aquí nos encontramos ya con auténticos destinos personales, poco da a nuestros efectos en qué se hagan los mismos consistir. Por eso no es ninguna exageración, nos parece, aseverar que en el caso humano *la especie biológica en cierto modo desaparece, siendo suplantada por el individuo.*

4. HISTORIA EN DEVENIR

Cada hombre, pues, no es una realidad puntual, dada de una vez por todas, mera vida reducida a un presente o un ahora. No, el hombre aparece como una «entidad» alargada en el tiempo, vale decir, como una *historia en devenir*: yo soy mi pasado reducido a ahora mismo y vertido a la vez hacia el futuro. Ello no obstante, conviene no confundir —insistimos de nuevo— el proyecto que somos como *pulsión* con el que podríamos denominar proyecto personal o proyecto segundo. Este viene después, fundamenta su propia posibilidad en aquel primero y cabe tenerlo asumido consciente o inconscientemente. Mas habremos de convenir —y es lo que tratamos de aclarar— que una tal cosa se debe a esa necesaria dinámica de nuestra biología, convertida a la altura del hombre en libertad.

Vivimos dentro de una tradición cultural y los conceptos nos imponen su carga semántica acumulada. Y, por paradójico que resulte, los necesitamos para ver el mundo a su través y, al mismo tiempo, se nos revelan como anteojeras sesgadas de prejuicios. De ahí que la hermenéutica del hecho humano reclame como primera tarea la de ser capaces de operar en los mismos aquella *epojé* que corresponda. Y la primera prevención analítico-sintética que hemos de efectuar hace referencia, como no podía ser de otro modo, a esos filtros conceptuales que nos impiden aprehendernos como el ser que realmente somos, como un proyecto en libertad, siempre, eso sí, sujeto a límites biológicos.

Es verdad, sin embargo, que dicho conocimiento no podemos apercibirlo fuera de una determinada concepción del hombre. Pero no menos cierto es tampoco que tenemos igualmente la capacidad de separar el aspecto formal del material, nuestro ser animales culturales de nuestro indefectible habitar

una cultura concreta. Y aunque es desde esta segunda situación desde la que necesariamente hemos de partir a la hora de interpretarnos, la primera exigencia hermenéutica reclama cotejar los conceptos con los que nos pensamos en tanto que hombres con aquel otro campo formal de posibilidades de ser, condicionado por el soporte físico-químico sobre el que se aupa⁶.

La revisión crítica, pues, del lenguaje antropológico pasa por el reconocimiento de esa unidad profunda que se da entre biología y proyecto y que la tradición nos insta a ver como un dualismo, cuando su maridaje compone una síntesis indisoluble. El hombre es una entidad en la que eso que llamamos partes o aspectos no son sino abstracciones analíticas para dar cuenta —tal vez fuera mejor decir, darnos cuenta— de una realidad compleja que está más allá de las palabras de nuestro habitual lenguaje, de nuestra hecha conceptografía.

El peso del fijismo y del dualismo griegos continúa presente entre nosotros. Términos como «hibridismo», «sustancias opuestas», «realidad contradictoria», «materia y espíritu» y otras expresiones similares para calificar o definir al hombre lo muestran. Estas, más que aludir o referirse a realidades unitarias, captadas o aprehendidas en tanto que tales, arrastran una significación que las rompe en trozos ficticios al mirarlas, en un injustificado juego analítico-sintético. No se pierda de vista el hecho de que toda síntesis lo es siempre de aspectos dispersos y que, por lo tanto, su composición posterior aparece como resultado de una interpretación, vale decir, es una síntesis artificiosa. De ahí la invalidez de toda percepción dual del ser humano, ya que la *resultante compositiva verterá siempre del lado del hermenéuta en su significado*.

Sin duda alguna, por eso, una importante tarea de la Antropología filosófica reside, a nuestro juicio, en el logro de un lenguaje adaptado a la nueva situación, a esta nueva forma de mirar al hombre, ya que un objeto distinto, requiere también de un distinto lenguaje. En definitiva, se trata de aprehender y constatar *lo que somos, no lo que nos gustaría que fuéramos*. Mas en esta tarea conviene no llamarse a engaño, dado que, en el mejor de los casos, las buenas intenciones nunca están desprovistas del riesgo involucionista o anulador de intuiciones preclaras. Sólo así se explica, por ejemplo, que Max Scheler, mentor de la Antropología filosófica, por su expreso deseo de atenerse al dato científico contrastado frente a la fluidez y ambigüedad metafísica⁷, torciera luego su reflexión canalizándola sin justificación alguna en una di-

⁶ Es un hecho la reiterada dependencia padecida por el antropólogo a la hora de aprehender el objeto de su disciplina al no disponer a menudo de conceptos propios y verse por ello obligado inconscientemente a servirse de términos filosófico-científicos ya acuñados. Cfr. al respecto Muga, J., «La formalización de los conceptos en el método antropológico», en AA. VV., *Antropología filosófica: Planteamientos*, Luna Edic., Madrid, 1984, pp. 153-191.

⁷ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1989, 19.ª ed., pp. 23-24.

rección que no sólo neutralizaría aquel primer intento, sino que además acabaría por invalidarlo, al definir al hombre como un *Geistwesen*, un *Esíritu*⁸, algo obviamente no dado, dato netamente metafísico y que, en su consecuencia, reconvierte de nuevo la pretendida Antropología filosófica en una Filosofía del hombre más.

5. HOMBRE Y HACER

El hombre está vertido al hacer: es lo que hace. Mas el hacer, toda acción, es siempre una actividad dirigida, una instancia que se encamina a un objetivo. De modo que bien puede decirse que el hombre hace su historia al hilo de su realización como proyecto.

Es muy importante apereibirnos de esta característica utópica entrañada en el proyecto humano, pues gracias a ella puede decirse que el hombre existe en calidad de tal. Asunto muy diferente, en cambio, es el grado más o menos acusado de inalcanzabilidad de la utopía, así como su misma multiplicidad. De hecho las utopías han ido variando con el correr histórico la maduración racional humana y el haber de experiencias acumuladas por el hombre mismo, algo que confirma su indefectible presencia en toda vida humana.

Así pues *ser-proyecto* significa caracterizar al hombre como un *ser utópico*, futuridad que juega en él un papel tan decisivo que hace depender de la misma su equilibrio vital. Por eso, más que la consideración de en qué concretamente consista la utopía, interesa ahora el de darnos cuenta de que el contenido de la misma se nos objeta como una luminaria de sentido. Es decir, aquélla no sólo pone en marcha nuestra acción, sino que crea ideales y valores que convierten una ingente cantidad de seres inconexos en un universo ordenado donde todos ellos aparecen interconexados.

En esto reside la más profunda diferencia humana con el animal. Para éste, para el animal, no existe la perspectiva. De ahí que su universo se reduzca a los márgenes de su propia morfología biológica. Para el hombre, por el contrario, al madurar su biología en cultura, ésta le abre un horizonte que, aunque condicionado por las lógicas imposiciones de aquélla, se le objeta como tarea vital.

Pero la perspectiva sólo es posible desde la subjetividad, desde esa capacidad únicamente humana para sobrevolar la realidad desde la libertad y construir así *universos de sentido*. Desde su concienciación de *ser-proyecto* el hombre se nota ser un ser lanzado hacia el futuro, proyectando en la lontananza el objetivo a lograr a fin de darse sentido. Porque este es el problema de la conciencia: que reclama un sentido. De modo que no le basta al hombre con buscar ésto o aquéllo, con trazarse tal determinada meta, ya que una

⁸ *Ibid.*, pp. 53 y ss.

meta sólo lo es de verdad cuando satisface determinadas exigencias de orden en la compleja totalidad de su mundo.

El hombre consiste así en su hacer, condicionado siempre por la circunstancia socio-cultural en la que nace y vive y el desarrollo histórico, extremos que constituyen los dos ejes de coordenadas generadores del sentido. Pues bien, en la topología u orientación espacial ha encontrado el hombre el primero de esos sentidos históricamente hablando. Desde ella le aparece al hombre el universo físico como algo inmediato y a la vez como una realidad inabarcable. El desconocimiento y la fascinación, en consecuencia, de ese espacio alargado siempre más allá llevará al hombre a hacer del mismo el objetivo de su *ser-proyecto*, pues sabe bien que el deseo de su logro le resolverá todas las graves contradicciones —fruto de su origen *biológico-cultural*— inherentes a su naturaleza.

Nada sustantivo variará tampoco cuando a partir del Renacimiento y sus descubrimientos geográficos la utopía devenga *ou-cronía*, salvo que el objetivo a lograr a partir de este cualitativo cambio de rumbo es la realización temporal o histórica de nuestro *ser-proyecto*. En efecto, con ese cambio, el proyecto humano deviene proyecto histórico, algo conquistable por medio de la voluntad. Esta, mediante la elección de opciones orientadas, puede llegar a ser *capaz*, desde su libertad, de irlo haciendo presente. Y aunque, por definición, sea verdad que tal meta no será alcanzada nunca del todo, siempre nos será posible, sin embargo, el vivenciar destellos de la grandeza que la misma guarda.

Esta utopía temporal, hecha conato voluntario tras la Modernidad, ha ido experimentando una serie de modulaciones sucesivas —política, científica, filosófica, social—. Empero la caída de los grandes mensajes en el posmodernismo actual no invalida lo dicho antes. Sólo que la utopía trata ahora de presentarse como la negación de sí misma, como *ou-outopía*, tal vez por entenderse que quizás sea esa la mejor forma de devaluar determinados mitos, los cuales, con falsas promesas salvadoras llevadas siempre más allá de lo que nuestro soporte biológico posibilita, han producido al hombre daños y frustraciones irreparables. En este sentido, la utopía posmoderna lo que pretende es la asunción de cada hombre por sí mismo *desde la diferencia* a fin de volver a ser de nuevo él, esto es, un ser con capacidad para recuperar su humanidad perdida en esas grandes aventuras colectivas⁹.

6. IRREALIDAD Y OBJETIVIDAD

Comprobada la futuridad entrañada en la utopía, —una futuridad que impulsa al hombre al dinamismo de la acción—, conviene no perder de vista lo que eso significa, a saber, que el objetivo a que el hombre aspira es siempre una realidad trascendente, algo que se encuentra fuera de sí mismo. Por

⁹ Cfr. Lyotard, J y F., *La condición posmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 1987, 3.ª ed.

eso, justamente, la misma se constituye en el motor de la construcción biográfica, en el impulso irrefrenable que nos dirige a alcanzar tal logro. De ahí que comporte un mérito de la Antropología filosófica haber detectado con nitidez este carácter trascendente ínsito al proyecto humano. Y ello no sólo porque asumiéndolo se reconoce con objetividad la realidad que el hombre es, sino porque, además, se evita el fácil y siempre peligroso reduccionismo a mera biología de lo humano y que representan los hoy superados conductismos. Lejos de ser un añadido interesado, lo cultural aparece como la vertiente complementaria de lo que el hombre también es. Lo que invalida, a su vez, toda explicación humana llevada a cabo sobre bases de etología animal, es decir, de un modelo de comportamiento biológico rígido, sin más alteraciones que aquellas pautas mínimas que el tiempo —un tiempo casi eterno, si lo comparamos con el promedio de la vida humana— y un determinado hábitat puedan ir ejerciendo sobre su sistema de instintos.

Ahora bien, si la utopía es la meta trascendente a la que el hombre aspira, es obvio que la misma entraña un elemento de *irrealidad*. Se trata de un núcleo ideal al que encaminamos nuestra vida —vida aquí equivale a realización histórica— con el decidido ánimo de lograrlo, aunque por definición ese término quede siempre más allá (*ou-topos, ou-cronos*). Precisamente esta idealidad de la irrealidad muestra bien a las claras el sesgo más relevante de lo cultural, a saber, la expresa finalidad de toda acción humana, desde la elemental técnica del chinarro hasta nuestros normados comportamientos respecto a una axiología determinada, pasando por el ineludible pragmatismo de cualquier sistema de creencias. En consecuencia, la utopía posee una doble dimensión. Es, por una parte, algo histórico, toda vez que gracias a ella el hombre se realiza en tanto que hombre, incardinando su proyecto en el proceso de la historia. Pero, por otra parte, tiene la utopía una dimensión ahistórica o, si se prefiere, mítica, a causa de aquel elemento de irrealidad del que antes hablamos y que inserta al hombre fuera del tiempo.

Esta tensión humana entre historicidad y ahistoricidad propia del «animal cultural» muestra que no es correcta la contraposición que suele establecerse desde la Modernidad entre pensamiento mítico y pensamiento racional, si no se aclara al punto el significado que se da a los términos «subjetividad» y «objetividad», que suelen caracterizar a aquéllos, respectivamente. Conviene, por eso, avisar de que tal contraposición hoy es insostenible por falaz. La objetividad racionalista supone siempre la diferenciación entre lo que no soy yo y lo que yo soy, vale decir, la afirmación apodíctica de esa relación constituida por el sujeto y el objeto, como si cupiera que uno, el sujeto, pudiera tener a los otros, los objetos, asépticamente frente a sí. Esta actitud es la que vige en el campo de las ciencias naturales, en donde tanto el sujeto como el objeto son, de hecho, entes fingidos, esto es, sujeto y objeto puros. Mas éste no es el caso de la aprehensión de la realidad humana, al entrañar en su *ser-proyecto* un carácter indefiniblemente utópico.

Aquel esquema pertenece al conocimiento del orden físico-natural, algo que el hombre sólo en parte es. Por eso tampoco cabe hablar de subjetividad a secas al referirnos al hombre, pues, aun cuando la meta utópica a la que tendemos es un contenido de conciencia, ese contenido, en cambio, surge a expensas de nuestro soporte biológico o animal, y no por mor de una ideación espuria o mistificada.

Y aunque es verdad que el sentido crítico-racional ha ido invalidando buena parte de los parámetros tenidos por válidos durante largo tiempo, siempre en una línea de mayor autonomía humana, no menos lo es que dicha instancia mítica —no se olvide que toda utopía genera un mito¹⁰ proporcionado— continúa igualmente presente formando parte de nuestro ser de hombres. Tiene razón J. L. Abellán al observar que «los modernos estudios sobre la “realidad primitiva” en que han aunado sus esfuerzos etnólogos, psicólogos, sociólogos e historiadores de la religión, nos han revelado que toda esa serie de relatos aparentemente infantiles e ingenuos obedecen a una actitud psíquica, a un modo de enfrentamiento con la realidad propia del hombre y que de ningún modo pertenecen a una etapa infantil»¹¹.

No deben, por eso, confundirse las materializaciones ideales, antiguas o modernas, pues todas están sujetas en sus formulaciones a una ortodoxia relativista. De ahí que, frente al relato, lo que nosotros queremos recuperar es el formalismo que estructura al mito, a fin de dejar en claro el carácter universal de la utopía en tanto que *núcleo del proyecto humano*. En tal sentido —no importa al efecto cómo la misma se revista— la utopía, como el mismo J. L. Abellán también afirma, «ayuda a la realización temporal del hombre y trata de impulsarle en el mejoramiento de sus condiciones concretas de vida»¹².

Es, a nuestro modo de ver, tarea de la Antropología filosófica, tratar de poner las cosas en su sitio, vale decir, capacitarnos para aprehender al hombre como realmente es, evitándonos con ello caer en chatos reduccionismos, que empequeñecen al ser humano por la aplicación interesada de los aún potentes parámetros cientificistas no menos que, también, en determinismos culturalistas o en ilegítimas mistificaciones que lo mecanizan o endiosan, es decir, que *lo falsean*.

¹⁰ Mito en este contexto no equivale a relato, sino a la materialización de la utopía, al trazado del perímetro que da lugar a lo que en Historia de la Ciencia llamamos «paradigma constelacional».

¹¹ Abellán, J. L., *Mito y cultura*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1971, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 19.