

Revista
Estudiantes de Filosofía
λέγειν
Légein 8

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
enero - junio 2009

Hombre y cultura: un acercamiento a la crisis

Alexander Oliveros Tapias
Universidad del Valle

Recibido: abril de 2009; **aprobado:** abril de 2009

Revista *Légein* N° 8, enero - junio 2009: 85 - 102

ISSN 1794-5291

Alexander Oliveros Tapias

Estudiante de Licenciatura en Filosofía de la Universidad del Valle. Actualmente, incursionando en una fuente de pensamiento muy poco explorada en nuestro medio, concluye la investigación para su tesis de grado sobre el concepto de la “Crítica de la Razón Histórica” en la primera obra filosófica de Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, de 1938. Conformó el comité organizador del X Foro Nacional de Estudiantes de Filosofía celebrado en la Universidad del Valle. Se ha desempeñado como monitor académico en el área de filosofía política en la Universidad del Valle. Ha participado activamente como ponente en los siguientes eventos de carácter nacional e internacional: en el IV Foro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad del Cauca; en el III Encuentro Iberoamericano de Estudiantes de Filosofía realizado en la ciudad de Bogotá por las universidades Javeriana y Nacional; en el VIII Foro de Estudiantes de Historia de la Universidad del Valle; en el X foro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad del Valle; y en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía celebrado en la Universidad de Antioquía. Posee una publicación en la revista de los estudiantes de filosofía de la Universidad del Valle, *Légein*, número 6: “*La crítica de la razón histórica como prolongación del criticismo kantiano*”.

Correo electrónico: alexander.oliveros@hotmail.com

HOMBRE Y CULTURA: UN ACERCAMIENTO A LA CRISIS

Alexander Oliveros Tapias

Universidad del Valle

RESUMEN

La presente reflexión nos sitúa ante dos instancias insoslayables de la indagación filosófica: *hombre y cultura*. Siguiendo con la discusión planteada por el pensador colombiano Danilo Cruz Vélez, mostraremos porqué desde la moderna tradición de Marx, Freud y Nietzsche, los significados de los conceptos *hombre y cultura* han sido objeto de múltiples interpretaciones que generan más desorientación que claridad. Más allá de estos impares postulados, indicaremos cómo Scheler desde su *antropologismo* y Cassirer desde su *culturalismo*, en vez de asociar correlativamente los términos hombre y cultura, los conducen hacia la franca ruptura a raíz de la unilateralidad de sus enfoques, desencadenando una profunda crisis teórica que no permite comprenderlos de modo convergente. Visionario crítico de este lastrado problema, Cruz Vélez, en el horizonte del acertado análisis filosófico contemporáneo, metodológicamente nos propone pensar el hombre y la cultura, no desde erróneas ópticas aisladas, sino desde el conveniente plano de la correspondencia, advirtiéndolos naturalmente como dimensiones recíprocas. Si bien el hombre y la cultura poseen independientemente sus propios modos de ser, se convierten en fenómenos complementarios, en realidades íntimamente compenetradas en sus profusas formas de construcción y en sus infinitas figuras de expresión.

Palabras clave: hombre, cultura, ruptura, antropologismo, culturalismo, correlación.

ABSTRACT

The present discussion leaves us with two instances of inescapable philosophical inquiry: *man and culture*. Following the discussion raised by Colombian thinker Danilo Cruz Vélez, we will show why from Marx's, Freud's and Nietzsche's modern tradition, the meanings the concepts of *man* and *culture* have been subject to multiple interpretations which generate more confusion than clarity. Beyond these odd thoughts, we show how Scheler from its *anthropologism* and Cassirer from its *culturalism*, instead of associating correlatively the terms *man* and *culture*, are led towards a frank rupture as a result of the one-sidedness of their approaches, having triggered a deep theoretical crisis that does not allow to understand them in a convergent way. As a critical visionary of this ballast problem, Cruz Velez, right on the horizon of contemporary philosophical analysis, methodologically proposes us to think *man* and *culture*, not from wrong isolated points of view, but from the convenient level of correspondence, showing them, of course, as reciprocal dimensions. While man and culture have their own independent ways of being, they become complementary phenomena, deeply absorbed realities in their profuse forms of construction and their infinite figures of expression.

Keywords: man, culture, rupture, anthropologism, culturalism, correlation.

Ante ti cubro mi rostro con mis manos, y pongo el dedo sobre mis labios. Ni puedo comprender cómo eres ni cómo pareces, pues para ello necesitaría ser tú mismo. Aunque viviera mil veces mil vidas espirituales, te comprendería tan poco como te comprendo ahora en este rincón de la tierra. Mi naturaleza sólo puede concebir lo que está encerrado en este mundo finito. Y no hay medio de elevar a infinitud lo que de suyo es finito; pues lo infinito no difiere en grado, sino en esencia de lo finito.

FICHTE

En esta ocasión, estamos frente a dos conceptos insoslayables en la dimensión de la reflexión filosófica. Nos referimos precisamente al *hombre* y a la *cultura*. Siguiendo el razonamiento expuesto por el prolífico pensador colombiano Danilo Cruz Vélez¹, en su obra *Aproximaciones a la filosofía*, emprenderemos minuciosamente el intrincado camino hacia la comprensión del significado del hombre y de la cultura, curso en el que ciertamente descubriremos cómo estas nociones tan íntimas han sido conducidas a la crisis de la ruptura y de la unilateralidad en obediencia a la contrariedad de teorías formuladas al respecto. Sobre este marco general, extenderemos nuestro presente análisis deteniéndonos en tres momentos específicos. En primer lugar, indicaremos cómo el siglo XIX se convierte en el escenario de transformación de la tradicional idea del hombre dominada por los griegos, a saber, aquella imagen del animal racional defendida principalmente por Aristóteles. Advertiremos, en este orden, cómo Marx, Freud y Nietzsche, desde diferentes ópticas, gestan en la modernidad nuevas concepciones del hombre y la cultura, recuperando, convergentemente, el papel sobresaliente de los instintos en sus singulares formulaciones teóricas.

En segunda medida, vista la precedente multiplicidad de miradas gestadas alrededor del hombre y la cultura, mostraremos cómo los

¹ Danilo Cruz Vélez nació en Filadelfia, Caldas, en 1920. Estudió en Bogotá y en Friburgo de Brisgovia (Alemania). Fue profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad de los Andes, ambas de Bogotá. Perteneció al Comité de Redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, de Buenos Aires, y a los de las revistas *Eco* y *Golpe de Dados*, de Bogotá. Entre sus libros se destaca *Filosofía sin supuestos*, editado en 1970 por la Editorial Sudamericana, de la Argentina. Fue miembro de la Academia Argentina de Ciencias y de la Société Européenne de Culture con sede en Buenos Aires y Venecia, respectivamente. Vivió sus últimos años como escritor libre en la capital colombiana. Murió en 2008.

supuestos de Scheler y de Cassirer surgen transitoriamente en el horizonte contemporáneo como inéditos enfoques decididos a no perpetuar más las disparidades conceptuales en torno a las nociones referidas. De inmediato constataremos por qué el antropologismo de Scheler y el culturalismo de Cassirer se comportan medianamente en sus promisorios retos, convirtiéndose apenas en perspectivas insuficientes, en explicaciones unilaterales que establecen relaciones de subordinación entre hombre y cultura, subsumiendo el valor ontológico de cada uno. En tercer lugar, observaremos cómo Cruz Vélez, rebasando modesta pero extraordinariamente el lastrado problema del hombre y la cultura, plausiblemente propone la correlación de estos dos fenómenos como eficaz intento de superación a la crisis. A partir de esta conveniente directriz metodológica, finalmente subrayaremos la manera en que el hombre y la cultura se constituyen, no como extremos divergentes ni como centros independientes, sino como realidades que se manifiestan recíprocamente en sus profusas formas de construcción e infinitas figuras de expresión.

Nos situamos ante un giro decisivo. El siglo XIX es escenario de una profunda ruptura, comienza a declinar estrepitosamente la sólida idea del hombre establecida en Occidente por la tradición filosófica griega. El *zoon lógon ékhon*, aquel animal racional que notablemente exaltó Aristóteles, dejó de ser la definición antropológica por excelencia. Pareciera entonces que tras esta vertical toma de distancia sobre la enaltecida racionalidad mantenida durante la antigüedad, la modernidad, movida por la tenaz formulación de sus inéditos supuestos, resolvió unánimemente la antiquísima pregunta acerca del hombre. Pero no, de ninguna manera esto aconteció, tras este periodo de atrevidos virajes, y como siempre ocurre con el pensamiento humano en la interminable renovación de sus ideas fundamentales, surgieron de forma inevitable las más heterogéneas doctrinas de lo humano, aproximándose cada vez más a un torrente de opiniones contradictorias y alejándose cada vez más del establecimiento de un sistema consensuado. En efecto, cada pensador, inscrito dentro de la elección parcial y arbitraria de sus presuntuosas teorías, estableció su concepción particular de acuerdo a sus propias preferencias, con el ánimo de impartir incuestionablemente una visión universal acerca de lo humano.

En este desvío moderno encontramos que los más distintos filósofos, distanciándose patentemente de la forma superior de espiritualidad

encumbrada por los griegos², recuperan firmemente el papel de los instintos en la nueva definición de lo humano. En Marx, el instinto fundamental es aquel que impulsa al hombre a servirse de los medios materiales que le permiten, por medio de la acción transformadora del trabajo, suplir sus necesidades básicas de subsistencia, tales como la alimentación, el vestido, la habitación, el cuidado de la prole, entre otros. En Freud, el instinto fundamental es la *libido sexualis*. En el hombre el *yo* conciente está antepuesto a un *yo* inconsciente y a un *yo* preconsciente, los cuales están íntimamente ligados con el desarrollo progresivo del instinto sexual. En Nietzsche, el instinto fundamental es la voluntad de poder³, entendida como la fuerza natural que le permite al hombre levantarse sobre sus semejantes a través del establecimiento de jerarquías autoritarias y de relaciones de dominación. Dada la multiplicidad de estas visiones, inferimos visiblemente que estas concepciones⁴ se comportan incompatibles entre sí, desencadenando una caótica situación de distorsión en lo que a la construcción general de la teoría del hombre se refiere.

Conformemente, a cada una de las anteriores formulaciones del hombre le corresponde una teoría de la cultura. Desde la perspectiva marxista, la cultura, como lugar de asociaciones jerárquicas entre clases opresoras y oprimidas, surge como el producto de las fuerzas socio-económicas que obligan al hombre a satisfacer tanto sus urgencias primordiales como necesidades superiores. He ahí las raíces de la confrontación trágica del género humano en el devenir: “Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron

² La tradición filosófica griega atribuía al hombre la capacidad de levantarse de su condición animal hacia un estado divino. Esto queda manifestado en el pasaje de la *Ética nicomaquea* en que Aristóteles exalta la vida regida por el espíritu como la forma superior de vida: “Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana”. Véase *Et. Nic.*, 1177 b, 27-33.

³ NIETZSCHE, Friedrich (2000), § 249.

⁴ Bajo ninguna circunstancia pretendemos insinuar que en Marx, Freud y Nietzsche se reducen las teorías del hombre en el marco del siglo XIX. Podrían sumarse, desde luego, según Danilo Cruz Vélez, otras concepciones que abogan por otros instintos, tales como el lúdico, el tanático, el figurativo.

siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces, y otras franca y abierta”⁵. Desde el horizonte freudiano, la cultura⁶ emana de la sublimación⁷ y de la neurosis⁸ del incontrolable instinto sexual que el hombre históricamente ha tenido reprimido por los diferentes aparatos sociales de resistencia que aspiran a despojarlo de su eficacia. “Evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción”⁹. Desde la visión nietzscheana, la cultura, como escenario de dominación, nace en el seno de la religión, el derecho, el arte y la ciencia, erigidos como instrumentos de sometimiento que ejerce el hombre sobre el prójimo. “La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación”¹⁰. En términos generales, percibimos que estas concepciones, al igual que en la definición del hombre, conducen a diversas interpretaciones, generando una honda crisis en lo que a la teoría de la cultura respecta

Pero el problema no culmina aquí, se torna cada vez más complicado en virtud de nuevos ángulos de percepción. En los albores del siglo XX se fundan definiciones del hombre desde los antagónicos lugares del optimismo y del pesimismo. Por un lado, en el plano del optimismo, orientado substancialmente por la biología de corte darwinista, al hombre se lo ve como el ser más valioso de la naturaleza a partir del puesto privilegiado que ocupa en ella, representando la etapa final de la evolución de las especies y de la adaptación al medio circundante en la lucha por

⁵ MARX, Karl (1974), p. 10.

⁶ Freud entenderá la cultura así: “El término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entres sí.”. Véase FREUD, Sigmund (1987), p. 33.

⁷ Para Freud la sublimación es aquel mecanismo cultural a través del cual se desplazan las condiciones de la satisfacción de los instintos por otros caminos. Véase FREUD, Sigmund (1987), p. 41.

⁸ Según Freud, las personas llamadas neuróticas son aquellas que menos soportan las frustraciones de la vida sexual: “Mediante sus síntomas se procuran satisfacciones sustitutivas que, sin embargo, les deparan sufrimientos, ya sea por sí mismas o por las dificultades que les ocasionan con el mundo exterior y con la sociedad”. Véase FREUD, Sigmund (1987), p. 49.

⁹ FREUD, Sigmund (1987), p. 55.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich (2001), p. 235.

la existencia. Desde esta perspectiva, deja de ser un simple animal para convertirse en el animal perfecto por magnanimidad, alcanzando, por decirlo de una manera estimable, la disputada corona de la creación en el reino de la vida. Por otro lado, en el plano del pesimismo, encauzado por las investigaciones antropobiológicas¹¹, al hombre se lo desnuda no como el estadio final de la evolución de los primates, sino como un ser arcaico, primitivo, retardatario e inespecializado, sin hábitat ni entorno propio. Dadas sus características filogenéticas y ontogenéticas, el ser humano se comporta sencillamente como un animal decadentemente enfermo, condenado en consecuencia a desaparecer de manera forzosa como especie en razón de su aguda inferioridad.

Situados en este punto, hemos descubierto manifiestamente la profunda crisis a la que llegó la teoría del hombre y la cultura. Ahora no nos encontramos ante un simple problema conceptual, sino ante un comprometido problema de dignidad, tal como lo dirá el pensador colombiano. El puesto del ser humano exige perentoriamente ser reivindicado en su integridad. Espectador crítico de este dilema, Cruz Vélez nos trae en el horizonte del análisis filosófico la consideración de dos personajes que, desde sus disciplinas individuales, intentaron superar audazmente semejante aprieto, estableciendo teóricamente una definición del hombre de cara a subsanar la maltratada dignidad que ha dejado, en último término, la indefinición universal de su ser. Por supuesto, como gran conocedor directo de las más influyentes fuentes del pensamiento alemán, nuestro coterráneo propone un acercamiento a los más importantes postulados de Max Scheler (1874-1928) y Ernst Cassirer (1874-1945), autores sumamente significativos en sus particulares enfoques en el primer tercio del siglo XX. Acerca de ellos dirá: “Los hemos elegido como guías, para poder concentrar en torno a puntos conocidos y claros los apasionantes problemas que nos salen al paso en este paraje tan resbaladizo de la filosofía”¹². De inmediato, pues, sigamos el propósito trazado por Cruz Vélez en la búsqueda de una provisional tentativa de remedio a la encrucijada que hemos desembocado.

Veamos, en primer lugar, el antropologismo de Scheler. En sus primeros trabajos en esta disciplina, Scheler, movido por la investigación

¹¹ En esta vía son famosas las investigaciones del holandés Louis Bolck.

¹² CRUZ VÉLEZ, Danilo (1977), p. 28.

rigurosa de la naturaleza, encuentra que el hombre cronológicamente ha sido animal, es animal y será animal. “La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos”¹³. Sin embargo, Scheler, en su actividad teórica, emigra del mundo natural para avistar al hombre tal y como es, en su esencia, llegando así a la dimensión en la que el espíritu se convierte en el principio constitutivo de lo humano. Siendo fundamentalmente espiritual, el hombre ingresa necesariamente en el reino de la libertad. Allí se enfrenta incesantemente contra la naturaleza de sus instintos, batalla asiduamente contra sus impulsos vitales, mediándolos y frenándolos. A su ontología espiritual se le suman en consecuencia la objetividad y la conciencia de sí. Objetividad, porque a diferencia del animal que simplemente vive extáticamente en su entorno, puede desligarse de las cosas que le rodean y convertirlas en objetos, puede distanciarse de su medio y hacerlo su mundo. Conciencia de sí, porque a diferencia del animal que sencillamente oye y ve sin saber qué escucha y qué observa, puede aprehenderse a sí mismo y saber de sus actos y vivencias, de su corporeidad y mentalidad.

Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito [...] Lo que hace al hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la vida es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron “razón”. Nosotros preferimos emplear una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*¹⁴.

¹³ SCHELER, Max (1968), p. 24.

¹⁴ SCHELER, Max (1968), p. 55.

Al desterrarlo del mundo animal para alojarlo privilegiadamente en la esfera de lo espiritual, Scheler acercó al hombre a la divinidad, restituyéndole transitoriamente la dignidad conferida por los griegos y desdibujada por las concepciones del siglo XIX. En este tránsito, el ser humano pasa a convertirse en el fundamento explicativo ontológico de todo: del *ser*, del *mundo* y de *Dios*. De ahí que la totalidad de los problemas centrales de la filosofía sean reductibles al esclarecimiento de qué es el hombre. Siendo entonces suficiente conocer lo humano para acceder a otras formas exteriores a él, Scheler, con más fervor que intelección, se aventura a comprender el ser de Dios, prolongando a Éste la misma estructura y dinamismo humano. De acuerdo a esta traslación, Dios manifestaría respectivamente un espíritu (*Geist*) y un impulso vital (*Drang*) que se complementan en un proceso de espiritualización del impulso y de vitalización del espíritu. Solamente cuando Dios reconcilia el espíritu y el impulso, Él aparece en toda su plenitud. Pero Dios no emerge por sí mismo. Para que Aquel surja en el pensamiento humano, el individuo debe consumir dentro de sí la reconciliación del espíritu y el impulso: “Ni el hombre puede cumplir su destino sin conocerse como miembro de aquellos dos atributos divinos del Ser Supremo y como habitante de ese Ser, ni el *Ens a se*, sin la cooperación del hombre”¹⁵. En este orden, Dios no puede cometer su designio sin la colaboración humana y el ser humano no puede concretar la conciliación interna sin antes identificarse como portador de atributos divinos. En la antropología scheleriana, en pocas palabras, el hombre definitivamente se convierte en el escenario de aparición de Dios y Éste en el modelo instructor de conciliación humana entre espíritu e impulso.

Ahorabien, el hombre, como natural buscador de Dios, como inherente receptáculo de lo Absoluto, lleva a cabo su completa realización en el seno de la cultura. Scheler definirá la cultura así: “La cultura es humanización, vista desde la naturaleza infrahumana; y al mismo tiempo y en el mismo proceso la cultura es un ensayo de incesante autoidentificación, vista desde aquello que está ahí y es por encima del hombre y de todas las cosas finitas, imponiendo veneración”¹⁶. Apartándose de la tradicional y objetiva definición de cultura, concebida como el amplio conjunto de objetos que crea el sujeto para su puesta en el mundo, tales como el

¹⁵ SCHELER, Max (1968), pp. 114-115.

¹⁶ SCHELER, Max (1968), p. 37.

mito, el arte, el derecho, la ciencia, la técnica, la ideología, Scheler apunta más bien hacia una acepción inusitada y subjetiva de ésta. La cultura, en este sentido, es humanización, porque es el proceso mediante el cual el hombre cumple su inagotable tarea, o sea, hacerse hombre en la efectuación de la reconciliación de los opuestos espíritu e impulso. La cultura, en estos términos, es autodivinización, porque es el camino que transita lo Absoluto para realizarse a sí mismo, para conseguir el advenimiento en perfecto Dios, en la medida que sirva armónicamente al hombre como ejemplo de concordia de los atributos disimiles.

Veamos, en segundo lugar, el culturalismo de Cassirer. Influidado marcadamente por el neokantismo de Marburgo, Cassirer, en su planteamiento del problema del hombre, se opone enérgicamente a toda interpretación naturalista y principio metafísico que intente sugerir estrictamente una definición de lo humano. Además, se muestra insatisfecho con la concepción del hombre como un animal racional, puesto que el concepto de *razón* ocupa un margen muy limitado, estrecho si se quiere, para poder captar íntegramente todas las formas de la vida cultural humana en su más profusa forma y en su más extenso contenido. Por tal circunstancia, metodológicamente establece que para sustentar una acertada tesis sobre el hombre resulta necesario partir de un *factum* específicamente humano, la cultura, que en su acepción más amplia se explyea en el lenguaje, el arte, el mito, la religión, el derecho, la ciencia, la técnica, entre otras dimensiones. A esto es lo que el pensador alemán denomina precisamente “el mundo de las formas simbólicas”. De ahí la definición del hombre como *animal symbolicum*. Así las cosas, esta teoría del hombre se desarrolla en el movimiento de una filosofía de las formas simbólicas, tal como lo apunta Cassirer en el derrotero de su programa de investigación:

La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida tan sólo como una definición funcional y no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Esta obra, el sistema de las

actividades humanas, es lo que define y determina el círculo de la humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos constituyentes, los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico¹⁷.

Desde este punto de vista, una auténtica comprensión de la esencia del hombre estriba en los supuestos de la filosofía de la cultura. La noción completa de lo humano no se conquista ahora en el excluyente y delimitado concepto de razón, sino en el integrador y amplio concepto de símbolo. Pues bien, a diferencia del animal que inexorablemente se enfrenta a su entorno de un modo inmediato, el hombre introduce conscientemente el símbolo como elemento regulador para su relación con el medio. A propósito de esta particularidad Cassirer afirma: “El hombre ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de ese universo. Forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso humano en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red”¹⁸. En el culturalismo cassireriano, el ser humano no se relaciona con la realidad de una manera instantánea, se ha envuelto en formas lingüísticas, contenidos emotivos, imágenes artísticas, representaciones míticas, fórmulas conceptuales, ceremonias religiosas, en fin, se ha sumergido en un infinito medio artificial que le sirve de punto de intersección para conocer el mundo.

Ni antropologismo ni culturalismo: una vez revisados sus supuestos primordiales, esto exactamente sentenciará Cruz Vélez para calificar de inconsistentes e insuficientes los postulados de Scheler y Cassirer como intentos de superación de la crisis a que había llegado la teoría del hombre y la cultura en el siglo XIX. En palabras del pensador colombiano: “El antropologismo de Scheler y el culturalismo de Cassirer son peligros que debemos evitar si queremos esclarecer los dominios del hombre y

¹⁷ CASSIRER, Ernst (1944), pp. 133-134.

¹⁸ CASSIRER, Ernst (1944), pp. 58-59.

la cultura”¹⁹. Las observaciones críticas referidas por Cruz Vélez, como veremos a continuación, derivan de diversas perspectivas:

Las inconsistencias de los postulados de Scheler son evidentes. Por una parte, Scheler concibe al hombre como un ser compuesto de espíritu e impulso, atributos que en la medida de su simétrica homogeneidad, es decir, en la espiritualización del impulso y en la vitalización del espíritu, posibilitan el advenimiento de Dios. Semejante apreciación se torna demasiado ingenua. Desde un plano lógico, resulta absurdo pensar que el hombre esté contribuyendo al surgimiento de Dios en la reconciliación entre el *Geist* y el *Drang*, porque es inválido hacer depender de la ejecución de lo finito, la realización de lo infinito, como si de un ente imperfecto, lo humano, pudiese emanar un ente perfecto, lo divino. Desde un plano ético, parece utópico que la compenetración del espíritu y del impulso humano se desarrolle plenamente, se materialice indivisiblemente, porque es indiscutible que el hombre mantiene una irresoluble pugna entre estos dos ámbitos inquebrantables de su ser, condición que precisamente lo distingue como humano defectuoso que ha sido, es y será. Este equilibrio ideal pertenece, más que a un dominio potente y real, al crédulo imaginario de lo inalcanzado e inalcanzable. Por otro lado, Scheler define la cultura como el lugar de una progresiva humanización, como el escenario de una creciente perfección. Para contrariar esta concepción teogónica, Cruz Vélez, apelando al pesimismo histórico de su época, se sirve de la cultura jurídica para desdeñar el concepto de progreso explícito en la argumentación scheleriana: “La conducta política del hombre actual no es superior a la de los griegos. La misma violación de las leyes, las mismas guerras, la misma falta de entendimiento entre los hombres se presentan ahora como entre ellos”²⁰.

Las insuficiencias de los postulados de Cassirer son considerables. Cassirer define al hombre como un animal simbólico que se levanta del resto de animales, los cuales en el reino natural reciben directamente sensaciones del exterior por medio de su sistema receptor y que luego son transformadas por el sistema perceptor en estímulos traducidos en acciones inmediatas. En cambio, el ser humano se relaciona con el mundo de una manera indirecta, lo hace por intermediación del símbolo que está contenido en todas las posibilidades ofrecidas

¹⁹ CRUZ VÉLEZ, Danilo (1977), p. 52.

²⁰ CRUZ VÉLEZ, Danilo (1977), p. 50.

por los objetos de la cultura. No obstante, según Cruz Vélez, a partir de las investigaciones en psicología zoológica, la teoría del sistema receptor y perceptor de los animales expuesta por Cassirer queda agudamente menoscabada, resquebrajándose de inmediato su concepción del hombre. En esta vía son famosos los experimentos de Köhler con primates superiores puestos en situaciones que plantean problemas específicos como obtener alimento en medio de obstáculos y que sugieren soluciones concretas como emplear instrumentos para alcanzar el objetivo. El resultado es que los animales en cuestión no se lanzan directamente al alimento, sino que emplean instrumentos para alcanzarlo, estableciendo así “relaciones” entre el alimento y el instrumento, intermediadas por un acto inteligente. De modo que el planteamiento cassireriano que unívocamente colocaba al hombre en el puesto de las relaciones indirectas con la realidad exterior a través de la creación artificial del símbolo, queda entredicho, pues como referimos apropiadamente, algunos animales también emplean representaciones ideales para enfrentar el entorno no meramente desde los instintos.

Examinados así, nos inclinamos a abandonar indefinidamente el antropologismo y el culturalismo. Vimos que para Scheler el hombre es el fundamento ontológico de la cultura y para Cassirer la cultura es el fundamento ontológico del hombre. De manera inconveniente, ambas interpretaciones padecen de un error fundamental: se convierten en explicaciones unilaterales. Ellas establecen un modelo jerárquico en la que cada una de las partes en la relación, hombre o cultura, subordina drásticamente a la otra, quedando el rango ontológico de los dos minimizado. Sobre este diagnóstico, los dominios del hombre y la cultura han llegado a terrenos intensamente confusos, a dominios diametralmente disímiles. Pareciera entonces que ante la carencia de una teoría satisfactoria que dilucide al hombre y la cultura en su especificidad y que no aminore a ninguno ontológicamente, estaríamos exigidos, en última instancia, a restaurar perentoriamente una correlación dimensional entre hombre y cultura. En este propósito, Cruz Vélez favorablemente nos sugerirá una directriz metodológica en adelante: “Si no se quiere hacer violencia al fenómeno de la conexión entre el hombre y la cultura aplicándole un esquema deformador, hay que evitar la unilateralidad e intentar salvar la totalidad de los momentos constitutivos de la relación”²¹.

²¹ CRUZ VÉLEZ, Danilo (1977), p. 53.

Ciertamente, la conexión entre hombre y cultura se da como un fenómeno demostrable desde un amplio espectro filosófico. Ambos surgen como realidades que, si bien conservan genuinamente sus propios modos de ser, no se convierten en fundamentos subordinantes entre sí, sino en fundamentos recíprocos: "Hay que rechazar la interpretación de la relación como una relación de fundamentación, en la cual un extremo se traga al otro. Esto último es inadmisibles, porque ambos extremos tienen igual rango ontológico"²². Revisemos, pues, a grandes rasgos, a *hombre* y *cultura* en sus característicos modos de ser, en virtud de no traicionar sus valores ontológicos. El hombre, como proyecto inagotable, como tarea inacabada, como esfuerzo permanente de construcción, se revela como el conjunto de tendencias, pasiones, reacciones, expectativas, preferencias, emociones, apetitos, sentimientos, esperanzas, aversiones, temores y desilusiones que agitan su origen, lugar y evolución en el tiempo. La cultura, como conjunto de rasgos espirituales, materiales, imaginarios, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o grupo humano dentro de determinado contexto o época, encierra los más diversos modos de existencia, explayándose en las figuras del mito, la religión, el arte, el ritual, la ciencia, la moral, la ideología, el estereotipo, el derecho, el Estado, la tradición, la convención, el tabú, la creencia, y extendiéndose bajo las formas de la represión, la coerción, la imposición, la formación, el imperativo.

El entrelazamiento entre el hombre y la cultura es indisoluble, sus amplias dinámicas se compenetran indivisiblemente. Por una parte, la cultura está inmersa en la diversidad, en la transvaloración, en el descubrimiento. Las posibilidades de la cultura se despliegan en la perpetuación de la tradición, en la construcción de nuevos paradigmas, en la edificación del olvido. La profusa fisonomía de la cultura irrumpe en los más inhóspitos rincones, aparece bajo las cualidades más inesperadas, surca de los modos más imponentes. Pesimistas u optimistas, pacifistas o revolucionarias, imperativas o flexibles, las expresiones de la cultura adquieren contenidos estrictos, ilusiones eternas, fatalidades necesarias, potencias creadoras, procedimientos destructivos. En función de sus vastos sistemas de dominación, la cultura se comporta como un mosaico entre realidades disimiles, una fluctuación entre polos antagónicos,

²² CRUZ VÉLEZ, Danilo (1977), p. 53.

una oscilación entre supuestos irreductibles. Por otro lado, el hombre, yuxtaposición compleja de múltiples facciones constitutivas, alienta su vida en la vitalidad de las certezas, en la fuerza de los valores, en el ímpetu de los imaginarios, tejiendo inquebrantablemente su existencia en los dominios de las pasiones, ideas y conflictos. En su proyección inacabada, el hombre defiende causas, formula convicciones, cuestiona creencias, enjuicia imposiciones. En el diagrama de su personalidad, el hombre enaltece su verdad en el terreno relativo, probable, incierto, personificando singularmente los dramas universales de su entorno social, fortaleciendo enérgicamente aquella imagen que redime ostensiblemente su especificidad entre la multiplicidad de figuras humanas.

Palmariamente advertimos cómo el hombre y la cultura son nociones infinitas en posibilidades mutuas de manifestación. De ahí que Cruz Vélez sostenga: “No se puede pensar al hombre sin la cultura, ni a la cultura sin el hombre”²³. Aún cuando esta afirmación suene trivial en su instantaneidad, tiene sin embargo un agudo nivel de complejidad que muchas veces no es fácil interiorizar, dificultad que reiteradamente pasa desapercibida por las miopías de los pensadores más prolijos. La reciprocidad de estas realidades no se puede soslayar de ninguna manera. En primer lugar, el hombre es hombre gracias a la cultura. En el interior de la cultura, el hombre, en continuo intercambio con otros sujetos, toma conciencia de sí, adquiere su identidad, resuelve sus convicciones, cuestiona sus realizaciones, traza proyectos, persigue nuevos significados y fabrica obras que trascienden. Allí identifica su pasado, emprende su ahora y visualiza su porvenir. El complejo entramado de la cultura se convierte en el hábitat donde el hombre se conoce a sí mismo, se reconoce, se elige, se modera y se define. Visto así, el hombre adquiere su imagen en el seno de la cultura. En segundo lugar, la cultura es cultura gracias al hombre. Representada en la acción del sujeto, la cultura reanima permanentemente el sentido de los objetos que la constituyen. La significación de los actos religiosos, lingüísticos, morales y artísticos, es vitalizada, conservada, juzgada y desdeñada inagotablemente en cada una de las manifestaciones intencionadas del hombre. El espíritu humano se convierte en la fuerza motriz que posibilita que la cultura transite en la diversidad, en la inestabilidad,

²³ CRUZ VÉLEZ, Danilo (1977), p. 54.

en el afianzamiento, en el desarraigo, en el progreso, en la innovación. Vista así, la cultura adquiere su significado en el designio del hombre. Comprobados juntamente, hombre y cultura se comportan íntimamente inseparables.

Finalmente, no podemos negar que el esclarecimiento conceptual alrededor del hombre y la cultura se ha enriquecido en el debate de las más diversas fuentes de pensamiento. Aristóteles, Marx, Freud, Nietzsche, Scheler y Cassirer se han mostrado como algunos de los más ponderables en el análisis de esta cuestión. He aquí ciertamente el detonante de la crisis, dificultad sustentada en el fondo por variadas ópticas que en la intemperancia de sus postulados se declaran suntuosamente emisarias de la única verdad. Tras esta intrincada multiplicidad conceptual, pareciera que con la reconciliación entre las nociones hombre y cultura, la tensión, provisionalmente, ha sido sosegada medianamente en el marco de la presente reflexión. Sostener que hemos dado resolución definitiva al asunto en cuestión incurriría, seguramente, en una inexcusable arbitrariedad teórica de la que procuramos librarnos de entrada. Y aunque la tentativa solución a simple vista no parecerá innovadora para muchos, contiene en sí misma una extraordinaria sensatez en el orden de lo investigativo. Efectivamente, Danilo Cruz Vélez nos invita a pensar el problema del hombre y la cultura bajo la fructuosa mirada de la correlación. Es cierto, su lección no nos dispensa una construcción conceptual inédita, pero al menos para los párvulos aprendices de la filosofía nos sirve de meritorios argumentos para pensar el hombre y la cultura como fenómenos que, dentro de sus particulares modos de ser, pero sin subordinarse entre sí, se convierten en realidades complementarias, en instancias recíprocas en sus profusas posibilidades de expresión. El reto, pues, queda *ad portas* de ser emprendido desde la mirada conjunta que no quiere sacrificar ningún extremo en desacertado privilegio de uno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES.

[*Et. Nic.*] (1988) *Ética Nicomaquea*. Madrid: Editorial Gredos.

CASSIRER, Ernst.

(1944) *Antropología filosófica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

CRUZ VÉLEZ, Danilo.

(1977) *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Biblioteca colombiana de cultura.

FREUD, Sigmund.

(1987) *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

MARX, Karl.

(1974) *Manifiesto del Partido Comunista*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

NIETZSCHE, Friedrich.

(2000) *Mas allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

SCHELER, Max.

(1968) *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada.