

EXPOSICIÓN INTINERANTE



Patrimonio del Museo de la Memoria y la Cultura Oral Andina (MUMCOA).
Galería de la Imagen. Exp. Diablos Danzantes: patrimonio vivo de Chuao.
Chuao, Edo. Aragua – Venezuela.
Fotos de Henry Ramírez. 2009.

La incorporación de la filosofía a las ciencias sociales¹

Larissa Guerrero laguerre@up.edu.mx

Inés Guardia Rolando iguardia@up.edu.mx

Raúl Cerda Pérez rcerda@up.edu.mx

Universidad Panamericana - Guadalajara-México

Desde fines del siglo XX, el Desarrollo Humano (DH) ha planteado la necesidad de un cambio de paradigma que centre su atención en la mejora de la condición de vida de las personas —no únicamente desde la perspectiva de un aumento de ingreso— sino en torno al desarrollo de las capacidades fundamentales o esenciales pertenecientes al ser humano. Esta postura parte de la crítica al utilitarismo y sostiene que el DH tiene que partir de una comprensión profunda del ser humano. Hasta entonces, la pregunta central del desarrollo había sido sobre la capacidad de producción de una nación. Pero, el nuevo planteamiento se preocupa por el estatus de las personas no en cuanto a la felicidad entendida como el poder de generar bienestar en función de obtener placer y evitar el dolor, sino cómo está la gente en sí misma. Entonces, el DH se refiere a un proceso y a un fin en sí mismo, mediante el cual la gente accede a oportunidades para ampliar sus capacidades y funcionamientos, puesto que el sujeto de éstas es el hombre mismo. El DH como paradigma tiene que desarrollar un cuerpo teórico de carácter interdisciplinar y, en este punto, la incorporación de la filosofía se hace urgente. Es necesario incorporar la metafísica del hombre dentro de la antropología social (AS) a la metodología de investigación del DH, a fin de responder ¿Cuáles son las capacidades esenciales que le competen a los seres humanos?

PALABRAS CLAVES: Desarrollo Humano, Antropología social, Interdisciplinariedad

¹ Este artículo es el avance de investigación de un proyecto macro sobre el Desarrollo Humano: sus teorías, paradigmas, desarrollo y enseñanza que realizan los autores.

The incorporation of philosophy to social science

Larissa Guerrero laguerre@up.edu.mx

Inés Guardia Rolando iguardia@up.edu.mx

Raúl Cerda Pérez rcerda@up.edu.mx

Universidad Panamericana - Guadalajara-México

Since the late twentieth century, Human Development (HD) has propose the need of a change of paradigm, that centers its attention on better living conditions of people, not only from the perspective about an increase of income, but on the development of critical capabilities, or essential functions belonging to men. This position begins with a critique of the utilitarianism, and argues that the HD has to take a deep understanding of human beings. Until then, the central question of development had been on the production capacity of a nation. But the new approach is concerned about the status of persons, not in terms of happiness understood as the power to generate welfare function to obtain pleasure and avoid pain; but how are the people itself. Then the HD refers to a process and an end in itself, through which people access to opportunities to expand their capabilities and functions, that because the subject of these is man himself. The HD as a paradigm has to develop a theoretical and interdisciplinary character, and at this point the incorporation of philosophy, becomes urgent. It is necessary to incorporate the metaphysics of man, in social anthropology (SA) to the research methodology of the HD to respond: What are the essential capabilities that belong to human beings?

KEY WORDS: human development, social anthropology
interdisciplinary research

La incorporación de la filosofía a las ciencias sociales

Larissa Guerrero laguerre@up.edu.mx

Inés Guardia Rolando iguardia@up.edu.mx

Raúl Cerda Pérez rcerda@up.edu.mx

Universidad Panamericana - Guadalajara-México

El ámbito del Desarrollo Humano (DH) ha sido repensado —desde finales del siglo XX— en función de la necesidad de un cambio de paradigma, el cual replantea la mejora de la condición de vida de las personas, no únicamente desde la perspectiva del aumento de ingreso; sino en vistas a mejorar la calidad de vida en torno al desarrollo de las capacidades fundamentales o esenciales pertenecientes al ser humano.

Esta propuesta iniciada por Amartya Sen —economista hindú, premio nobel de economía en 1998—, sin duda, ha generado un notable cambio en la concepción del desarrollo social a nivel mundial. Sen tuvo la visión y la genialidad de reformular el planteamiento del DH, afirmando que éste surge de las personas, para las personas y por las personas, y no de un modelo externo que pretenda dar explicación del desarrollo basado en la capacidad de consumo de la gente.

El nuevo paradigma parte de la crítica al utilitarismo de Jeremy Bentham y Stuart Mill¹, y postula que el DH no trata únicamente de alejar a las personas del dolor o el placer, o de una cuestión de disminución o aumento de la felicidad

¹ Stuart Mill afirmó haber sido el primero en utilizar el término utilitarista, luego Bentham en 1781 lo uso en ocasiones. Los aspectos fundamentales de esta doctrina se centran en su intento por transformar la ética en una ciencia positiva de la conducta humana que pretendieron que fuera exacta; el utilitarismo sustituye la consideración del fin, deducido de la naturaleza metafísica del hombre por la consideración de los móviles que determinan al hombre. En este punto se relaciona con el hedonismo por la búsqueda del placer como único móvil; reconoce el carácter superindividual del placer donde el fin de toda la actividad humana es «la máxima felicidad compartida entre el mayor número posible de personas»; supone coincidencia entre la utilidad privada y la pública. N. Abbagnano. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

sustentada en un naturalismo orgánico, en torno a la supervivencia biológica². La crítica de Sen se encamina a deslindar el DH como un problema de orden económico, es decir, la solución para el desarrollo no radica o inicia con el crecimiento macroeconómico como estrategia principal; sino que se ha de concebir a partir de una comprensión mucho más profunda del ser humano.

Para Sen el problema económico tiene su raíz en la manera en que viven las personas, en función del uso de las libertades que éstas poseen; de modo que si no se desarrolla a la gente en pro de estas libertades, no habrá verdadero desarrollo. Lo que significa que, contrariamente a Bentham, para Sen es posible la existencia de una ley natural, en la cual se fijen tales libertades. Este planteamiento significó un giro en el motor del DH.

Como sabemos, la pregunta central del desarrollo había sido sobre la capacidad de producción de una nación; puesto que la influencia del utilitarismo encaminaba al desarrollo al número máximo de bienestar de una comunidad. Pero, por el contrario, el nuevo planteamiento pregunta por el estatus de las personas no en cuanto a la felicidad como poder de generar bienestar en función de obtener placer y evitar el dolor, sino en cómo está la gente en sí misma³. El giro señalado tiene su origen en el cambio de pregunta: en lugar de preocuparse por los índices de ingreso *per capita* de una nación, enfatiza en cómo es que la gente puede vivir mejor sin tener en cuenta, si se tiene o no poder de consumo.

Partiendo de una definición sobre el Desarrollo humano (DH)

El Desarrollo Humano (DH) se comprende como “una ampliación de las opciones y capacidades de las personas, y se concreta en una mejora de la esperanza de vida, la salud, la educación y el acceso a los recursos necesarios para un nivel de vida digno”⁴. En esta definición se encuentran más de dos elementos correspondientes al terreno de la antropología filosófica, además

2 J., Bentham. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Hafner Publishing Co., 1948 (1749).

3 A., Dubois. Diccionario de acción humanitaria y cooperación al Desarrollo. 2005. <http://dicc.hegoa.efaber.net/listar/mostrar/68> (último acceso: 21 de marzo de 2009).

4 *Ibid.*

del de otras ciencias particulares, como la economía o la sociología; de tal manera, se hace notar que el paradigma del DH, es transdisciplinar y no sólo interdisciplinar, es decir, a través de varias ciencia se busca llegar a un mismo objetivo, en este caso el desarrollo⁵.

Cada sociedad y cada época tienen su propia formulación de qué es el desarrollo, que responde a las convicciones, expectativas y posibilidades que predominan en ellas. En definitiva, el concepto de desarrollo se relaciona con la idea de futuro que se presenta como meta para el colectivo humano⁶.

Ahora bien, el contexto es primordial para el entendimiento del DH⁷ -como se infiere de la cita anterior-. En consecuencia, es posible iniciar la indagación acerca de la incorporación de la antropología filosófica, a las ciencias sociales, a través del concepto de cultura.

La cultura se enraíza en el ámbito de lo social, una de las maneras de entenderla es como la encarnación del espíritu y los valores del ser humano en un tiempo y un espacio⁸. Esta visión heredada del pensamiento kantiano y hegeliano y posteriormente tratada por Dilthey y Scheller, comprende la cultura como un todo exterior material, creado por el espíritu de la persona, pero a la vez externo y ajeno a él. Se trata de materia espiritualizada que es interpretada como un punto de encuentro entre espíritus a través del ente material.

De este modo, se entiende a la cultura como el orden que la razón del espíritu humano introduce en las cosas exteriores. No obstante cabe preguntarse, ¿es la cultura, efectivamente algo exterior y ajeno al espíritu humano? Para poder responder esta cuestión, es preciso iniciar el recorrido por la ruta de la pregunta sobre el ser del hombre. Investigar sobre el quién o qué del ser humano.

5 La disciplinariedad, la pluridisciplinariedad, la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad son las cuatro flechas del conocimiento y parafraseando libremente a Wallerstein, podríamos decir que mediante esta dinámica las ciencias sociales tienen una vía para su autorecreación. Para profundizar los conceptos de interdisciplinariedad y transdisciplinariedad se recomienda la lectura de los textos de Wallerstein, I. y otros. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales.* México: Siglo veintiuno Editores, 1996/2001.

6 *Ibid.*

7 Contexto significa el lugar y el tiempo, donde el ser humano despliega su existencia.

8 J., García López. *Escritos de antropología filosófica.* Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 61-70.

De ser cierta esta afirmación sobre la cultura, lo primero que hay que subrayar es que la respuesta o la definición que se busca, no puede partir del hecho de la cultura, ya que el ser del hombre rebasa dicho fenómeno, puesto que lo cultural es un producto de su misma esencia. Por ende no es posible definir al ser humano desde algo externo y al margen de él mismo.

La respuesta se ha de construir desde la pesquisa de la esencia humana, ámbito correspondiente a la antropología filosófica o metafísica del hombre, ya que sólo mediante el método demostrativo de la filosofía, es posible encontrar la razón fundamental que hace ser al ser humano lo que es y no otra cosa. Sin embargo, no podemos olvidar que la metafísica hoy por hoy es un asunto que causa ludibrio en muchas personas. Así que, para incursionar con el método filosófico dentro de las ciencias sociales, lo primero que será necesario es no tomar los procesos demostrativos lógicos de la metafísica como una farsa, pues dudar de su método es cuestionar la capacidad del ser humano de conocer la realidad, y ante el problema que aqueja al DH, vacilar sobre las capacidades humanas es dudar sobre la posibilidad del desarrollo mismo.

Hay que afirmar, como inicio de esta indagación, que la cultura no puede arrojar esa profundidad para el entendimiento de la condición humana, porque es cambiante en el tiempo y en el espacio; aspecto que se hace evidente a través de la historia. La cultura es un hecho que evoluciona, que se da en relación a las personas que viven en comunidad, en un tiempo y espacio determinado. Por otra parte, podemos sostener que el ser humano evoluciona en un aspecto de progreso cultural, sin embargo queda la pregunta sobre aquello que no cambia, ni con el tiempo, ni en el espacio; lo que recae en la posibilidad de una naturaleza humana.

Pues bien, ¿cuál sería el mejor camino para ir al encuentro del ser humano y poder definir su realidad esencial? Podemos iniciar por el carácter gregario del hombre. El ser gregario en las personas es una realidad evidente, una constante presente en todos los tiempos y culturas; de hecho, el hacer cultura es posible por la reunión de seres humanos, que conjuntamente materializan su espíritu en la materia. Sin embargo, aunque se trate de un fenómeno evidente, no está de más abordarlo. Aristóteles afirmo que:

El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza -según hemos dicho- no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra⁹.

El ser humano se ha definido como un ser social y político, el ser social le viene dado desde su naturaleza; es evidente por el simple hecho, de que un hombre en soledad no subsiste, pues requiere de la relación con otros para sobrevivir. Por otra parte, el ser humano se descubre a sí mismo mediante la relación con los demás, de manera que hacer comunidad es una tendencia natural; así como buscar formar grupos y convivir con los semejantes. La persona es así, un ser-para, un ser-con-otros.

Leonardo Polo explica que el ser humano es un ser para existir junto con, de modo que la naturaleza de la persona es estar volcado hacia lo exterior, afirmar su propia identidad a través de la exterioridad que le circunda. Nadie, ningún ser humano, se puede conformar sin los demás, pues su existencia depende en gran medida de las redes sociales a las que pertenece¹⁰. Por tanto, el hombre no se realiza sin la sociedad, y a su vez, lo social no se da sin el ser humano; así pues, hay que comprender a la sociedad, pero a la vez para lograrlo hay que conocer al quien social. De ahí que la antropología social, ha de iniciar en la comprensión y entendimiento del ser humano, más que de sus manifestaciones culturales.

La vida social toma materialidad en la efectuación de la cultura, como hemos señalado anteriormente, es decir, el ser humano hace cultura por un lado, porque decide proyectar su actividad en su contexto y sobre sí mismo, adquirir lo que le falta y dar lo que posee¹¹. Ahora bien, el fin de la cultura es la persona misma, porque el quehacer cultural es un bien per se para el hombre.

⁹ Aristóteles, Pol, I,1.

¹⁰ L. Polo. Quién es el hombre. Madrid: Rialp, 1991.

¹¹ López, Op.cit.

En otras palabras, hacemos cultura para convivir en sociedad procurando bienes al mismo tiempo que a sí mismo.

En este sentido la filosofía, al estudiar la cultura como un ámbito específicamente antropológico, ha de tomar en cuenta el avance de las ciencias particulares, con las cuales colinda su objeto de estudio. Aunque, es cierto que, el estudio de la cultura, por parte de diferentes ciencias como la sociología, la psicología, o la antropología, entre otras, genera una polivalencia del término en cuestión, no es asunto que deba preocuparnos. Puesto que, a lo que hay que prestar atención, no es a la polisemia, sino a la finalidad común que existe desde todas las ciencias que es la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, a través de los cuales se forman las culturas; de manera que pueda haber una verdadera investigación transdisciplinar, que explique, defina y describa el hecho de lo cultural, y se pueda comprender en un tiempo y un espacio, así como la predicción de su evolución, y entonces sea posible plantear un verdadero desarrollo.

Relación entre cultura, sociedad y Desarrollo Humano

Tylor definió la cultura como:

... aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre¹².

En tal sentido, se comprende que el DH retoma los temas de la cultura, y busca cómo mejorarla, para que todas las personas puedan tener las mismas

12 E. B. Tylor. "La ciencia de la cultura". en: Kahn, J. S. (comp.): *El concepto de cultura*. Anagrama. Barcelona, 1995, p. 29

capacidades y funcionamientos, en suma, que la mejora de la sociedad sea una meta para el colectivo humano. El desarrollo tendría que partir de uno distinto al que se ha expuesto a través de las sociedades industriales, ya que no tiene como finalidad únicamente el bienestar de la gente mediante el aumento del ingreso por la capacidad de trabajo; sino que se plantea -tal como se sostiene en esta investigación- el bienestar, que va de la mano con la ampliación de las capacidades esenciales de los seres humanos.

El culturalismo de Tylor no es la única aproximación al concepto de cultura, existe un normativismo cultural introducido por Lévi-Staruss quien explica a la Cultura como aquella que contiene los universales culturales, y que es reflejo de la condición humana, esta Cultura se plantea como una legalidad de orden. Por otro lado, está la legalidad particular y comportamental, específica para cada individuo que se refiere a las culturas como normas de conducta y por las cuales se hace posible la vida simbólica correspondiente a cada grupo en particular. Esta capacidad simbólica se comprende como aquello natural a la vida social o comunitaria, en el sentido de lo necesario para las prácticas y relaciones humanas. De tal manera que lo que interesa es comprender el fundamento simbólico de la vida social. Ya que Lévi- Strauss entiende por cultura aquello que está relacionado con el dominio de los sistemas de signos, sistemas de creencias y la organización social, por ejemplo, temas que competen al campo de la antropología social¹³.

Redefiniendo la Antropología Social

El DH entonces se refiere a un proceso y a un fin en sí mismo, mediante el cual la gente tiene oportunidades para ampliar sus capacidades y funcionamientos. Pero, ¿qué son las capacidades y los funcionamientos?, es una cuestión que pertenece al ámbito de la antropología filosófica, puesto que el sujeto de éstas es el hombre mismo. Ahora bien, al DH como paradigma le queda claro que su labor teórica es de carácter interdisciplinar, y es en este hito que la incorporación de la filosofía se hace no sólo posible, sino urgente.

13 C., Lévi-Strauss. *Antropología estructural, mito, sociedad humanidades*. México: Siglo XXI editores, 1987

De esta manera, el trabajo está estructurado en seis ideas principales: en la primera se presenta una definición del desarrollo humano; la segunda enfatiza la relación cultura, sociedad y Desarrollo Humano; la tercera redefine el ámbito de la antropología social; la cuarta explica el origen de la naturaleza humana; en la quinta se exponen diferentes ideas sobre el hombre y la última, a manera de crítica, se centra en la definición de la persona. Luego, a manera de conclusión, se presentan las reflexiones finales y la bibliografía utilizada para elaborar el presente artículo.

El DH, se topa con el vacío que remite a la pregunta principal que es el objeto de investigación de este trabajo: ¿Cuáles son las capacidades esenciales que le competen a los seres humanos?

UNA POSIBLE RESPUESTA PUEDE SER CONSIDERADA A TRAVÉS DE LAS CIENCIAS SOCIALES QUE TIENEN COMO OBJETO DE ESTUDIO AL HOMBRE. SIN EMBARGO, INTENTAR CONTESTAR ESTA PREGUNTA DESDE UNA CIENCIA PARTICULAR COMO LA SOCIOLOGÍA O LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL, NO RESPONDE AL QUID SOBRE QUÉ CAPACIDADES SON LAS EFECTIVAMENTE HUMANAS Y CUÁLES NO. POR ENDE, SE PROPONE INCORPORAR LA FILOSOFÍA A LA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN DEL DH, EN ESPECÍFICO, LA METAFÍSICA DEL HOMBRE DENTRO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL (AS).

Alfonso Dubois explica que el concepto de desarrollo no se define de manera atemporal, significa que se da históricamente.

La premisa del DH es así: mayores capacidades, mayor bienser, mayor bienser, mayor desarrollo. Pero aun bajo esta premisa queda la duda sobre el significado del bienser, ya que de este sólo se ha dicho que no corresponde al bienestar. Por tanto, en el planteamiento del paradigma del DH es preciso conocer a fondo, aquella entidad que se pretende desarrollar. En otras palabras, para promover el bienser de cada ser humano y por ende de la humanidad, primero hay que descubrir quién es la persona humana. Por lo tanto más que una incorporación debemos realizar una imbricación de la filosofía y las ciencias sociales.

No podemos continuar este cometido sin plantear las distintas concepciones sobre la cultura, que circulan tanto en la filosofía como en las ciencias sociales. ¿De qué idea de cultura es preciso partir, para la formulación de un paradigma del DH?

Responder lo anterior no es nada sencillo, y mucho menos bajo los esquemas del relativismo epistemológico en el que actualmente se formulan las ciencias. No sólo ha habido un cambio de concepto en la manera de definir al ser humano, también en la concepción de la cultura. Por un lado tenemos una tradición antropológica –en sentido amplio–, desde la introducción de la definición tyloriana culturalista, en la que la cultura es comprendida como una concepción total, sustentada en la relatividad y la universalidad de ella misma¹⁴.

Esto significa que el surgimiento de la cultura como ámbito de la antropología, es de carácter histórico-evolucionista y se considera sujeta a un proceso de evolución lineal, según etapas bien definidas, y sustancialmente idénticas, por las que todo pueblo habrá de pasar, aunque a ritmos y tiempos distintos¹⁵. ¿Qué implicaciones tiene, comprender a la cultura desde una perspectiva evolucionista en torno a la idea de naturaleza humana?

Lo primero que hay que subrayar es que, evolución y naturaleza no son términos opuestos, ni contradictorios; es más, son compatibles. Pero, esto sólo es posible concebirlo, si es que se tiene una correcta concepción de ambos. En primer lugar, hay que distinguir entre evolución y evolucionismo; el último término se refiere a un planteamiento de carácter filosófico más que científico. Es decir, se trata de una postura de pensamiento y reflexión, más que de una experiencia concreta.

En la actualidad el evolucionismo intenta explicar el origen de la materia inerte, la vida y al hombre. A lo más que ha llegado es al entendimiento de

14 G., Giménez. La problemática de la cultura en las ciencias sociales, Programa nacional de formación de profesores universitarios en ciencias sociales, Secretaría de educación pública, México, s/f. p.21

15 *Ibid.*

un evolucionismo biológico, a partir de la selección natural y mecanismos de adaptación, por los cuales se dan las modificaciones de los organismos; haciendo surgir leyes de variación natural, mediante las cuales alcanzamos a comprender la variación de las especies, ¿esto qué significa y qué relación tiene con el desarrollo?, ¿es posible hablar de evolución humana?, ¿existe evolución social y cultural?

Ambos ejemplos (culturalismo y normativismo) de las diferentes maneras de comprender la cultura, convergen en el hecho de que ésta se despliega gracias a la capacidad social o gregaria del ser humano, que se manifiesta en la historia. Sin embargo, habrá que afirmar que el DH necesita de un fundamento mucho más estable que el hecho cultural. Por otra parte, la antropología social (AS) al abordar el estudio de las sociedades, se interesa por el hombre como agente gregario, desde esta perspectiva también por la vida política y psicológica de las sociedades —en cuanto a capacidades biosociales y psicosociales—, la conformación de redes y otras tantas.

De ahí que la investigación de la AS se fundar en la filosofía del hombre, y no en las manifestaciones de la cultura o en la vida simbólica únicamente. La AS necesita en específico de la metafísica, la epistemología y la antropología filosófica, y de manera indirecta la ética. ¿Por qué? Porque el ser humano en sí mismo, no se define desde la cultura, sino desde su estatuto ontológico de lo social, ya que es natural al hombre, y el ámbito de lo natural en sí le pertenece a la filosofía. De manera que ahora será necesario replantear el objeto formal de la AS.

Es necesario redefinir la antropología social (AS), en orden a comprender el estudio del hombre (objeto material) desde el supuesto de la naturaleza humana (objeto formal). Si bien se ha entendido por AS el conjunto de estudios sobre los comportamientos, en una población pequeña o sociedades complejas; enfocándose en el hombre específicamente en tanto ente cultural simbólico, lo que implica tratar al ser humano desde un ámbito exterior; a nosotros nos interesa de igual manera, el comportamiento, la cultura y la sociedad pero bajo el enfoque de la reflexión filosófica sobre la persona humana. Para lo cual es necesario redefinir no sólo la AS, sino el método de ésta.

El método de la investigación filosófica se da mediante la argumentación y la demostración lógica-racional, de manera que para definir su objeto material y formal requiere iniciar desde un ámbito fenomenológico, es decir partir del hecho humano en cuanto social, político, cultural y trascendente. Pero, no para describir estos hechos, sino para dar una definición esencial, la cual exprese el ámbito más íntimo del ser humano, el cual no puede ser otra cosa, que su configuración en tanto operante. Al encontrar un objeto de estudio no cambiante, los aspectos de la cultura y la historia que cambian, quedan descritos por y mediante los fundamentos de la persona, es decir, la cultura y la historia son de y para el ser humano, y por el ser humano; lo cual se posibilita debido a su configuración como especie.

De esta forma, el DH tendrá como objeto, a un sujeto firme, estable y definido, aunque cambiante por su libertad natural, la cual lo arroja al crecimiento. De manera que, si existe un sujeto conformado por una sustancia específica al cual desarrollar, entonces es viable alcanzar una plenitud en los diversos campos de acción humana, y ya no únicamente en pro de su felicidad en tanto evasión del sufrimiento y búsqueda del bienestar gracias a un incremento del ingreso de la nación.

El problema que enfrenta la concepción de la cultura moderna, es que no hay una sustancia entendida como sustrato, que conciba al espíritu no como una mera sucesión de actos, sin ningún trasfondo o fundamento¹⁶, sino como una naturaleza humana determinada o específica. No comprender al ser humano como naturaleza es un reducto de la separación kantiana entre naturaleza y libertad, pues heredamos más bien la autonomía como algo distinto de lo natural, y esto gracias a que las acciones humanas están determinadas mediante leyes de la naturaleza, entendiendo esta última como un conjunto de disposiciones originales meramente bio y fisiológicas, pues para Kant el orden de la razón se escapa a la naturaleza puesto que lo comprende como un fin incondicionado o indeterminada.

16 García López. *Op.cit.*

Así, la libertad queda separada de lo natural, de manera que el hombre hace historia desde las capacidades determinadas, es decir se trata del desarrollo progresivo de las disposiciones naturales y no de un hecho surgido por la condición libre. Esta separación de lo natural y la libertad, presentada como una dualidad, genera el desprecio por la concepción de la naturaleza humana, ya que no permite la autonomía de la manera en que Kant la plantea.

Ahora bien, Aristóteles tras afirmar que todos los seres humanos tienen un modo de ser determinado, inicia con la tradición conceptual de la naturaleza humana (NH). Este entendimiento re-vincula ambos conceptos: naturaleza y libertad, puesto que da cuenta desde el modo de ser, que la naturaleza humana a la vez determinación e indeterminación.

Explicaremos lo anterior, el ser del hombre está constituido por una esencia estable y determinada, pero a la vez este modo de ser, está determinado al dinamismo; lo cual conforma la paradoja del ser humano en tanto naturaleza. Esta paradoja, no sólo se presenta en la estructura del pensamiento, como una figura que envuelva contradicción; sino que aparenta ser paradójico en un nivel óntico. Es decir, ¿cómo es viable la posibilidad de una naturaleza que a la vez es estática, y a la vez dinámica?, o ¿cómo es que puede existir una naturaleza que está determinada a la indeterminación?

La respuesta está en la misma definición aristotélica de naturaleza por una parte, y por otra, el entendimiento de la realidad del alma humana. En el libro V de la *Metafísica*, Aristóteles la define como elemento primero, informe e inmutable¹⁷, y además principio de operación de un ser. Ahora bien, el principio aunque informe e inmutable es dinámico, el principio de movimiento está en la misma naturaleza ordenado conforme a la legalidad de la especie. Esto significa que el ser humano no sólo se conforma por naturaleza, sino también por legalidad. La naturaleza y la legalidad son principios de funciones distintas: la movilidad y la tendencia, y ambas se dan en el mismo sujeto que se mueve. La naturaleza apunta al sujeto, y la legalidad a las leyes por las cuales el sujeto

17 Aristóteles, *Met.*, 1014b, 28.

se mueve o tiende a su fin, por tanto estamos hablando de una naturaleza legalizada¹⁸.

La sustancia es una radicalidad remota y la operación es una radicalidad próxima, esto es, la sustancia se comprende como el sustrato o fundamento del ser o la especie, que es principio de las operaciones que son las manifestaciones de tal sustancia; las cuales son próximas, y mediante ellas se explica la tendencia y el orden por el cual actúa el ser humano. La sustancia como naturaleza contiene principios próximos de movimiento y operación, así como tendencias radicales remotas y próximas¹⁹.

Por su parte, la legalidad es una ordenación interior del sujeto que lo ordena al fin, y se presenta en las operaciones del sujeto. De manera que, es el complejo que engloba una relación del ser con su fundamento, mediante la tendencia formalmente realizada por los movimientos y operaciones, la cual surge como un impulso en tanto tendencia y determinación en función del fin.

No obstante, como el ser humano es una naturaleza libre, esta relación sucede de modo distinto, puesto que la determinación y el impulso en el hombre es de carácter abierto y amplio, es decir indeterminado, puesto que se trata de una naturaleza liberada de la servidumbre de la materia²⁰, en efecto, la libertad se funda en el modo de ser o naturaleza, y la legalidad en orden a la naturaleza libre, es decir la naturaleza libre reclama una legalidad, puesto que de otra manera sería solo caos. La ley no se deduce de los meros actos, sino de las tendencias radicales, esto es de la síntesis de naturaleza libre y legalidad moral, la cual está inscrita a su vez en la naturaleza.

La historia de la concepción o el planteamiento sobre el ser del hombre inicia con el humanismo, la sofística y con Sócrates en el siglo V a.c. Desde la antigua Grecia hasta nuestros días, la idea del hombre se ha transformado radicalmente. Para Sócrates el ser humano era un ser racional capaz de conocer

18 García López, *Op cit.* pp. 93-99.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

la verdad y decidir el bien por sí mismo. El hombre se concebía bueno por naturaleza, con inclinación al bien, e ignorante al realizar el mal.

Más tarde, Aristóteles confronta el pensamiento socrático acepta la idea de la bondad natural en el ser humano, pero cuestiona el origen del mal. Para él, no se trata de la ignorancia el origen del mal, considera que optar por el mal no es una cuestión arbitraria, sino una postura deliberativa del ser humano, es decir, que éste es ignorante porque así lo desea; afirma que está al alcance de todo hombre, ser todas las cosas a través de su conocimiento. Por otra parte, da cuenta que el ser humano se conforma por razón, pasiones y voluntad.

A partir de la Revelación, hubo un entendimiento del alma inmaterial e inmortal, de la espiritualidad de la razón y de la voluntad, y en especial de la stirpe del ser humano como hijo de Dios. Para Tomás de Aquino era fundamental explicar la razón de ser del hombre, mediante el entendimiento de la creación; para el doctor angélico, la esencia del ser humano es individual; y más que individual es singular. En este periodo el concepto de naturaleza humana es clave, se entiende al ser humano como una naturaleza ideada y creada por una inteligencia superior, naturaleza tal que está ordenada a un fin propio²¹.

La modernidad dio un giro radical en la manera de comprender al hombre, se dejó de ver como creatura, y se estudió desde la perspectiva de la conducta humana. El comportamiento fue el objeto de las preocupaciones de Descartes en el último periodo de su vida²². Así pues, concibió al hombre de manera intelectual, redujo el funcionamiento del cuerpo a las propiedades de la materia, aseguró que el conocimiento humano no surge a partir de los sentidos, para Descartes, el ser humano es individual y autónomo, y la razón es la guía de la conducta²³. Por otra parte, afirmó que el hombre busca la voluntad del bien cuando conoce la verdad. Poco después, Leibniz aseguró que el hombre es

21 Aquino, T. S.Th. Ia, q.39, q.75, ss., IIIa, q.24, a.4

22 Leticia, Rocha. «La idea del hombre en la filosofía cartesiana.» Revista Unam.mx vol 5, no. 3, 2004.

23 Ibid.

armonía preestablecida, concede libertad al alma como meramente autónoma, y piensa que el espíritu del hombre tiene el máximo valor sobre todas las cosas del universo.

Heredero del pensamiento mecanicista de Descartes, Hobbes postula que el espíritu se estructura como mecanicismo materialista, sostiene que no existe en el hombre un dualismo antropológico, ya que éste es sólo cuerpo. Afirmo que el cuerpo es el generador, tanto de las pasiones como de los pensamientos. Para Hobbes, el estado de naturaleza del hombre es de guerra «el hombre es un lobo para el hombre»²⁴, el ser humano es racional y gasta toda su vida en la lucha encaminada a superar su desorden natural. Posteriormente Hume escribe un tratado de la naturaleza humana con un enfoque psicológico²⁵. Afirmo que, el ser humano se comprende estudiando los mecanismos ocultos de la mente, los cuales se dan mediante la experiencia. Hume introduce el enfoque de la ciencia experimental en el terreno del hombre. Después de Hobbes y de Hume el entendimiento para el desarrollo tomó unas características particulares, pues de ser el hombre hijo de Dios y estar dotado de dignidad, se convirtió en pura materia y va en camino a ser mera individualidad autónoma.

Esta visión en torno a la persona como fin en sí mismo, da una interpretación personalista al pensamiento kantiano. Más adelante, se replantea el tema de la dignidad en pensadores cristianos contemporáneos como Karol Wojtyła.

Explicando el origen de la naturaleza humana

Ahora bien, ¿cómo es posible dar con aquel fundamento de la ley? A nuestro ver esto puede explicarse desde la operación cognoscitiva del ser humano. Se dice que la persona se halla constitutivamente abierta a toda la realidad, que somos capaces de asimilar cognoscitivamente lo que es. Es así como Aristóteles afirma que el hombre es de algún modo todas las cosas. Esta capacidad de

24 Cfr. T., Hobbes, *Del ciudadano y Leviatán*, Técnos, Madrid, 2005 (1648) "Bellum omnium contra omnes" y "Homo homini lupus".

25 Cfr. D., Hume, *Tratado de la naturaleza humana: ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*, Calpe, Madrid, 1923(1771-1776).

conocer todo lo que existe es la apertura constitutiva que remite al ser humano a darse cuenta de lo real de suyo.

La apertura o el arrojamiento constitutivo a lo real implica una dialéctica entre el sí mismo y lo otro; se trata de un diálogo entre el yo y el mundo, el dentro y el fuera. Esta apertura refleja una capacidad estructurada y estructurante, que tiene una función de tendencia en el sentido de querer poseer o realizar, mas no como mero instinto o impulso; sino como anamnesis, es decir un recuerdo del bien.

La anamnesis está improntada en el alma, es operativamente el recuerdo del bien identificado como el fundamento de nuestra existencia. Se trata de un recuerdo del origen, que decodifica la finalidad de la existencia humana. No es un proceso de abstracción de la realidad a modo de concepto, no es un primer principio, no se trata de una articulación discursiva; es más bien un sello, una impronta; un carácter infuso que se presenta como criterio de sentido interior, mediante el cual, el ser humano autoreconoce en su interioridad el eco del bien, que nos remite a la naturaleza y a la legalidad. Se trata de una luz interior que proviene de la inteligencia, la voluntad y la afectividad, y que se expresa en sentido operante como naturaleza humana.

La anamnesis fundamenta el deseo del encuentro del hombre con el bien y con la trascendencia, gracias a ésta es que en el fondo cada hombre, independientemente de su cultura y de su historia, reconoce los derechos fundamentales, como el derecho a la vida y a la dignidad. De tal manera que el bien, no aparece como algo ajeno a la interioridad, sino que sucede en la interioridad misma, y en el acontecer del ser humano surge mediante de la razón, como búsqueda de la verdad, a través de la voluntad como deseo del bien. Por parte de los afectos se presenta como el puente entre lo racional y lo corpóreo, en un carácter de autodomínio personal.

En la razón acontece como el conocimiento habitual de los principios prácticos universales de la acción humana, tales como «evita el mal y has el bien», «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti», «se justos», «respeta la vida»... Es decir, la *sindéresis*, la cual “señala las verdades practicas

evidentes, que se refieren a la conducta, siendo un hábito natural fijado en la facultad cognitiva”²⁶. Es el hábito natural de los primeros principios que versan sobre lo operable, son los principios naturales del derecho natural²⁷, a partir del cual entendemos rectamente la realidad²⁸.

Ésta es así ley fundamental del actuar humano, de manera que elevada a imperativo se puede expresar de la siguiente manera: “Debo obrar de tal modo, que mis acciones puedan contribuir a la preservación en la existencia de los sujetos humanos, y yo entre ellos, en cuanto sujetos actuantes, que no se oponen con sus acciones u operaciones a esa misma preservación de la comunidad humana”²⁹. Siendo esta ley aplicable en todo y para todos, como imperativo de la conducta humana.

Fundada como hábito y ley natural en la interioridad de las personas, la sindéresis constituye el comienzo y la guía natural de la vida actuante humana; nota las evidencias cognoscitivas, señala y preceptúa el bien o el mal de éstas. Por tanto, estamos hablando de un juicio de la conducta, que se emite en orden a orientar, dar sentido y finalidad a los actos. La sindéresis juzga a partir de lo que se recuerda, es decir mediante la impronta que se actualiza con la anamnesis, al momento de las experiencias cognitivas y volitivas. El recuerdo o deseo de conseguir el bien, es la base de la prescripción que manda a hacer el bien o evitar el mal, es por la anamnesis que la sindéresis puede juzgar y mandar al bien, ya que re-conoce de modo natural lo que le es propio, es decir, los fines propios correspondientes a la persona, se persiguen a modo de primeros principios de conducta natural.

No obstante, el re-conocimiento de la sindéresis mediante la anamnesis, significa que no es un conocimiento o hábito adquirido, sino que es natural infuso, a modo de configuración permanente (la naturaleza) a priori, que

26 Aquino, S. Th, I, q.79 a. 1 ss, II-II, q.47, a. 1 ss

27 Aquino, *De veritate*, q. 16, a1, sol.

28 Aquino, *In II Sententiarum*, d.24, q. 2, a.3

29 Pelayo, García Sierra. Diccionario filosófico, Principio fundamental o sindéresis de la ética o moral según el materialismo filosófico, disponible en: <http://www.filosofia.org/filomat/df464.htm>, consultado el 21 de marzo 2009.

garantiza la posibilidad de rectificar; sin embargo, esta configuración habitual no es determinación, pues junto con ella está la libertad, y por ello es posible optar por cumplir o no cumplir el bien.

A raíz de lo anterior se llega a la conclusión de que el ser humano está pre-configurado para su obrar en la vida, a la vez que está conformado por una serie de facultades específicas que lo ayudan a cumplir con la finalidad al cual está llamado, de manera que esta pre-configuración y configuración en su conjunto es lo que se denomina naturaleza humana. Sin embargo, no siempre se ha tenido esta noción presente como algo verdaderamente estructurante en el ser humano; de hecho, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, ha habido grandes esfuerzos mentales por desarraigar al hombre, no sólo de su propia naturaleza, sino de aquella inteligencia a priori que se entiende como arquitecto de la misma configuración, de manera que la idea de ser humano no ha permanecido estable en el paso de los años.

Las diferentes ideas sobre el hombre

Tiempo después Tomás de Aquino afirmará que lo que prevalece en el ser humano es la razón, sobre la voluntad y las demás facultades. Ahora bien, aunque los griegos no comprendieron a la persona, tal como hoy en día se entiende, el término viene *per-sonare* en latín y *prosopón* en griego, que significa sonar con fuerza³⁰. Así, persona significa lo importante, lo sobresaliente, lo que tiene dignidad. El cristianismo tomó en cuenta esta noción hasta elevarla al nivel de comprenderla como dignidad. La dignidad de la persona humana es un concepto fundamental para la posibilidad del DH.

La ilustración introdujo una perspectiva distinta. Kant se pregunta directamente por el ser del hombre y establece cuatro preguntas que guían su investigación: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? y ¿qué es el hombre? En su obra de 1781 sostiene que la pregunta

30 Este término surge porque en el teatro griego los actores usaban máscaras para representar a los personajes, y detrás de la máscara (del *prosopón*) la voz sonaba con fuerza, de tal modo que *prosopón* cobró significado de "Aquél que habla", "aquel que expresa", y quien expresa y habla es el hombre, que cuando habla en la escena es lo importante.

por la esencia de la metafísica, es aquella que se interroga acerca de la unidad de las facultades fundamentales del ser humano. Para Kant, el hombre según su naturaleza es un conjunto de disposiciones con capacidades. El quehacer de la voluntad es autónomo, y el hombre actúa bajo el imperativo categórico, en el cual se formula la ley de la naturaleza: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”³¹. Kant plantea la dignidad de la persona de la siguiente manera:

en cambio, los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto). Éstos no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor para nosotros, sino que son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo³².

Por su parte Hegel en su idealismo racionalista, pone al hombre en tanto participación del todo racional en la cumbre de lo real. Feuerbach, entiende a la religión como una forma de conocimiento del hombre, la cual es considerada como una necesidad de la naturaleza, para Marx esta necesidad se presenta como cambiante ya que el hombre proyecta en la divinidad sus propias necesidades, que surgen en la historicidad. Marx, piensa que el hombre es un ser material por naturaleza. Se trata de un individuo no personal, miembro de una especie la cual es social y comunitaria. Lo que importa es el género humano y no el individuo.

Posterior al empirismo, idealismo, la ilustración y el materialismo histórico surge una corriente llamada vitalismo, esta postura intenta superar el fracaso

31 Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espas-calpe Trad. García Morente, 1980

32 *Ibid.*

del mecanicismo cartesiano, opta por afirmar la existencia de una fuerza vital que explica la vida del hombre. Más tarde, Nietzsche propuso el valor supremo del hombre y la voluntad de poder. Influido por el evolucionismo darwiniano tiene una esperanza ciega en la evolución al superhombre, aquel que estará liberado de los paradigmas morales, sociales, históricos, de manera que será dueño y señor de sí mismo.

El existencialismo exaltó la existencia sobre la esencia, el hombre no es, sino su quehacer cotidiano, a través de su existir se configura su esencia. El hombre es sufrimiento inútil, está arrojado a la existencia, no hay inteligencia suprema ni previa que haya realizado el proyecto del hombre, de manera que ser hombre es ser nada. Heidegger (1889-1976) anterior a Sartre (1905-1980), quien luchó por abolir la metafísica, afirma que el hombre es un ser-ahí abierto al ser, y se halla arrojado al mundo y a la tierra, por tanto es un ser-en-el-mundo³³. Formula la pregunta por el ser del hombre, sin embargo concluye que el hombre es un ser-para-la-nada.

A la postre llega el estructuralismo que no reconoce la naturaleza humana. Es decir, el hombre no es libre sino condicionamiento de fuerzas y estructuras de su mismo ser, de las cuales no es consciente, la estructura natural hace del hombre un objeto, más que un sujeto, es un elemento de un sistema y carece de valor. Culturalmente se trata de un animal simbólico.

En la actualidad, el hombre se comprende como un individuo autónomo que carece de naturaleza en cuanto tal, de manera que es nada y desde la nada se configura. ¿Cómo es posible plantear un DH a partir de la nada?

Prolegómenos a la definición de persona (a manera de crítica)

Se ha dicho que el ser humano es un sujeto que consta de una naturaleza fija, inmutable pero abierta, esta apertura expresa un arrojamiento a la existencia y, a la vez, se trata de una existencia poseedora de una legalidad natural, gracias a la cual actúa en libertad. Ahora bien, este sujeto natural es una mismidad,

33 J., Gaos. Obras completas: de Husserl, Heidegger y Ortega. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

subjetividad o en términos comunes un yo. Esta acotación de la persona a su yoidad implica la dimensión subjetiva del ser humano. El sujeto es entendido como un sustrato, es decir una sustancia, en la que se desenvuelve el sí mismo, dicho de otra manera la mismidad es el-en-sí del sujeto. El término yo surge en la modernidad para referirse al supuesto individual dado por la naturaleza racional, ya sea en la intimidad subjetiva o en la conciencia vital o intelectual³⁴.

La noción de persona fue cambiando con los avances del derecho romano, la filosofía y la ciencia, así como por las transformaciones socio-culturales; parece ser un concepto meramente racional y, que no tiene raigambre en el sujeto mismo. La noción de naturaleza humana y legalidad indican el estatuto óntico del sujeto que se afirma como sí mismo, persona y yo. El yo puede ser visto desde el ángulo de la sociología y antropología sociocultural como sujeto, pero no es exactamente un sujeto al modo de la sustancia, sino un sujeto histórico o simbólico.

El sujeto histórico surge a partir de la filosofía de Kant, y se refiere a la relación del hombre con el mundo, comienza con la concepción del hombre como un sujeto que se hace a sí mismo en la transformación del mundo, de ser simple hombre-género, se hace hombre-específico, y este tránsito sucede en el curso de lo histórico³⁵.

*El significado más compartido del término sujeto de la historia es el que lo define como **aquel** que hace la historia, el portador de aquella actividad que conduce a cambios en la vida de lasociedad, a su transformación y desarrollo³⁶.*

Ahora bien, esta concepción de sujeto en tanto histórico no es contradictoria con el sujeto como sustrato, pues el primer modo de decir sujeto versa sobre la acción poética del hombre, es decir aquello que hace y, corresponde a su exterioridad; la segunda hace referencia a su modo de ser específico, nos

34 J., Choza. Manual de antropología filosófica. Madrid: Rialp, 1988.

35 M. M., Shitikov. «El problema del sujeto de la historia.» Revista Varona Año VIII, No. 7., 1986: 158-171.

36 *Ibid.*

referimos a un sujeto con una doble dimensión: la determinada por la especie y la apertura a través de la cual hace cultura. De modo que, ser aquel que hace la historia, no significa no-ser de antemano, el entendimiento de que el hombre carece de esencia porque se elabora a través de la propia en la acción histórica no tiene sentido, pues para que se dé la historia, tiene que haber anterior a la acción, un sujeto con una legalidad tal que le permita actuar históricamente.

El sí mismo indica las fuerzas vitales de la existencia humana y la identidad que tiene el sujeto consigo mismo; la primera aproximación trata del campo de la biología, la corporalidad, el segundo hace referencia al entendimiento espiritual en tanto existencia. Por otra parte, Ricoeur inaugura la tradición de laipseidad, el hombre está en la mismidad, a la cual solo accede el sujeto a través de la narrativa del sí mismo, la sustancia aparece como una ilusión de manera que:

... aquello que llamamos sujeto nunca está dado desde el principio. O si está dado, corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro, del cual justamente nos puede librar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo, lo ganamos por el lado de la identidad narrativa. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa³⁷.

Ricoeur tiene razón en la exposición de la verdad de una identidad narrativa, así como la ipseidad, que se comprende como una identidad con el sí mismo, pero en realidad es una verdadera identidad con el sujeto en tanto sustrato, el *ipse* indica una identidad con la esencia y naturaleza misma, de tal manera que el *ipse* bien entendido está en la línea de la anamnesis, puesto que trata de re-conocer la realidad del quién que soy. Y porque soy una ipseidad y una mismidad, soy capaz de actuar de formar historia, cultura y biografía.

...la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas o de ficción que

37 P., Ricoeur. Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades, Editorial Docencia, Buenos Aires 1984.

*un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas*³⁸.

La biografía es posible porque hay un yo, que ontológicamente se identifica con la persona, a nivel gnoseológico con la consciencia, y fenomenológicamente con la consciencia. Este último quizá sea la parte del yo que interactúa con los otros a partir de ciertas actitudes y conductas, y que en conjunto forman una determinada sociedad. De manera que, este yo se refiere a la individuación del sujeto, El yo se individúa a través de la materia, como principio de individuación, y está conformado por una sola esencia singular, formada de racionalidad (inteligencia y voluntad). Es así que la vida de cada individuo al desplegarse en la historia teje una biografía que al ser autonarrada se entiende como la vida narrativa, lo cual significa la subjetividad.

No obstante, la persona en su dimensión de mismidad implica un plano biopsicológico y uno histórico sociológico. La primera se refiere a un cuerpo y la segunda a sus comportamientos. La cultura, entonces, es una expresión de la subjetividad, es decir del sujeto, yo, ipseidad, mismidad y persona, lo cual no significa que este ente complejo no se capaz de comprender la verdad y ser objetivo, la cultura es algo que también se realiza desde el conocimiento de la verdad objetiva.

La cultura en sentido estricto es cualquier manifestación humana, es la expresión externa de la interioridad del sujeto³⁹. El ser humano, se define por la capacidad de recodificar la materia, añadiéndole un *plus*. Esto es subjetivándola, dotándola de un contenido espiritual que es el reflejo de su misma interioridad o mismidad, se puede decir que la cultura es la mimesis del sí mismo y del yo biográfico del sujeto, quien se desenvuelve en la historia conforme a una legalidad.

38 P., Ricoeur. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, Madrid 1995.

39 R., Yepes. *Fundamentos de Antropología*, Pamplona: Eunsa, 1998.

Este entendimiento de cultura abre el campo a la exploración sobre el sentido y el fin del DH, pues como se mencionó al inicio de esta investigación, el DH sucede en un contexto histórico-cultural, pero el DH actúa o se da en un sujeto el cual por naturaleza opera en todos los planos que se han expuesto.

Ahora bien sin un sujeto entendido como sustrato, no sería posible el DH, ya que no habría nadie —una ipseidad— a la cual desarrollar, de no existir un sujeto con una naturaleza específica, el DH sería más que desarrollo, mero progreso de sujeto histórico, ya que la fuerza vital o el sujeto biológico sólo iría hacia delante; desarrollar —en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española— se define como acrecentar, dar incremento a algo de orden físico, intelectual o moral, lo cual se refiere a mejorar, enriquecer, enaltecer. Pero, para que esto sea posible primero debe haber una sustancia individual, sustrato o esencia, en otras palabras una naturaleza que tenga inscrita en su legalidad la capacidad de crecimiento, y la única naturaleza que puede ser determinada y abierta a la vez, es la naturaleza humana.

Por lo tanto desde el enfoque de la antropología social, la persona es aquel sujeto que como ipseidad y yo, es capaz de dar incremento a aquello que le pertenece como naturaleza, la cual desarrolla en su dinámica individual y social, dentro de una cultura y un tiempo específico. De tal manera que la ampliación de las opciones y capacidades de las personas, surgen desde su fundamento como persona y se desempeñan en su sujeto histórico.

Reflexiones finales

Como bien se ha demostrado, el futuro del Desarrollo Humano (DH) exige un cambio de paradigma centrado en mejorar la condición de vida de las personas, no desde una perspectiva económica, sino en torno al desarrollo de las capacidades fundamentales o esenciales pertenecientes al ser humano. En este sentido, la presente investigación parte del reconocimiento de la interdisciplinariedad como condición para avanzar en la elaboración de un nuevo marco teórico para el DH, buscando finalmente transdisciplinariedad.

Así, en este primer esfuerzo se acude a la filosofía para incorporar la metafísica del hombre dentro de la antropología social (AS) a fin de responder

¿Cuáles son las capacidades esenciales que le competen a los seres humanos? En esta aproximación se parte de la crítica al utilitarismo y se sostiene que el DH tiene que partir de una comprensión profunda del ser humano.

Queda pendiente una nueva reflexión que a partir de una revisión del estatuto de las ciencias sociales y sus transformaciones permitan formular nuevas interrogantes que orienten el desarrollo y la teorización del DH partiendo de una comprensión del ser humano como ser de relacional. Otra de las tareas postergadas se refiere, por un lado, a la elaboración de un método para la enseñanza del DH y, por el otro, urge disertar acerca del futuro del DH en un mundo cada vez más inmerso en la incertidumbre y la inseguridad hacia el porvenir.

Referencias Bibliográficas

Abbagnano, Nicolas. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de cultura económica, 1995.

Aristóteles. *La política*. Madrid: Espasa Calpe, 1997 (384 a.C.-322 a.C).

Choza, Jacinto. *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1988.

Dubois, Alfonso. *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al Desarrollo*. 2005. <http://dicc.hegoa.efaber.net/listar/mostrar/68> (último acceso: 21 de marzo de 2009).

Gaos, José. *Obras completas: de Husserl, Heidegger y Ortega*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Hobbes, Thomas. *del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnós, 2005.

- Hume, David. *Tratado de la Naturaleza Humana: ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*. Madrid: Calpe, 1923.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Espasa-calpe, (1980) [1888].
- López, Jesús García. *Escritos de antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, 2006.
- Inmanuel Wallerstein y otros, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gilbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo veintiuno editores, 1996/2001.
- Polo, Leonardo. *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1984.
- . *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Rocha, Leticia. «La idea del hombre en la filosofía cartesiana.» *Revista Unam. mx vol 5, no. 3*, 2004.
- Shitikov, Mijaíl M. «El problema del sujeto de la historia.» *Revista Varona Año VIII, No. 7.*, 1986: 158-171.
- Soto, Cristian. «La pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre?» *Anuario de Pregrado 1, Universidad de Chile*, 2004.
- Tylor, Edward B. *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama., (1995) [1871].
- Yepes, Ricardo. *Fundamentos de Antropología*. Pamplona: Eunsa, 1998.