

El sentido de la «antropología filosófica» en José Gaos y Odo Marquard

Antonio José Moreiras Gómez*

Universidad de Salamanca

Resumen

Este trabajo trata de analizar los diferentes sentidos y los paralelismos existentes entre dos concepciones de la antropología filosófica contemporánea: la de José Gaos (1900-1969) y la de Odo Marquard (1928-). En concreto siguiendo la línea del pluralismo que caracteriza a sus respectivas posiciones filosóficas. En este sentido, la defensa del pluralismo por parte de Gaos se referirá a la imposibilidad teórica de alcanzar verdades universales y el recogimiento de la filosofía como «verdad personal»; mientras que la postura de Marquard se basará en una concepción del ser humano como *homo compensator*, como un «ser carencial» que tiene que compensar sus deficiencias iniciales y acogerse a la pluralidad de historias para protegerse de los riesgos del «monomito».

Palabras Clave: Antropología filosófica, pluralismo, escepticismo, compensación, antinomias, perspectivismo, totalitarismo.

Abstract

This document tries to analyze the different means and the parallelism existing between two conceptions of the contemporary philosophical anthropology: The Jose Gaos view and the Odo Marquard one. Particularly following the pluralism line that characterizes their respective philosophical positions. In this way, defense of pluralism by Gaos refers to theoretical impossibility to reach universal truths and the recollection of philosophy as a 'personal truth'; while Marquard view will be based on a human being conception as a *homo compensator*, as a 'deficiency being', that has to compensate his initial deficiencies and use the plurality of the stories to protect about monomyth risks.

Keywords: Philosophical anthropology, pluralism, scepticism, compensation, antinomies, perspectivism, totalitarianism.

El final de la experiencia totalitaria en 1945 puso en marcha en el seno de la filosofía los mecanismos teóricos necesarios para la prevención de los posibles excesos doctrinarios. Ya en 1940, cinco años antes, y en el contexto del incremento de la violencia generalizada a nivel mundial, Gaos situaba la razón de esta violencia en un desconocimiento absoluto de la «persona humana». No sólo en sentido teórico, de que faltaran las nociones más básicas acerca de ella, sino también en el sentido práctico de la depreciación continua de su valor ético. Este incremento de la violencia no era ya únicamente un producto de las teorías justificativas de las ideologías totalitarias, el fascismo y el comunismo, sino que sobre esta apología de la violencia se imponía para Gaos un hecho más fundamental y decisivo: La falta de un conocimiento integral, teórico y práctico, de la persona humana. Sólo este «desconocimiento» de la persona es el que permite proceder de manera cruel contra ella. Por tanto, aquel saber filosófico

* E-mail: antonio_jose_moreiras@usal.es

Avenida Hernán Cortés. Nº. 50, 3º-B. CP.: 10004.

que desease cubrir las necesidades del mundo contemporáneo, la imperiosa urgencia de hacer frente mediante la teoría a la proliferación de la violencia, habrá de constituirse prioritariamente como una *filosofía de la persona*. No entendida en un sentido parcial, es decir, como una filosofía que cubriera únicamente alguna de las múltiples facetas de la ‘persona’: éticas, antropológicas e, incluso, ontológicas; sino todas ellas dadas a un tiempo.

En primer lugar, (1) la ‘filosofía de la persona’ habría de incluir una determinada concepción de la realidad, entendida como una entidad constituida en su mayor parte por «seres personales» y por la suma de sus «perspectivas». La realidad vendría a ser, si no en su totalidad sí en buena parte, el agregado de las «perspectivas» de los seres personales que participan en ella. En segundo lugar, y en consecuencia con este postulado, (2) la ‘filosofía de la persona’ haría valer una ética determinada que reconociese en el «valor personal» de cada individuo el máximo valor ético. En cuanto que este valor es expresión de una faceta, única e insustituible, de la realidad toda, no estaría situado por encima ni tampoco por debajo de ningún otro. Se merecería, por tanto, el máximo reconocimiento ético que se le pudiese otorgar. En último lugar, (3) esta visión plural de la realidad y esta ética del «valor personal» habrán de verse integradas en una teoría general de la naturaleza humana. Una *antropología* que unifique la pluralidad de personas, perspectivas y valores, individualmente diferentes y únicos unos de otros, en una *esencia* común a todo el hombre. Cuya estructura unitaria, precisamente, habría de ser capaz de dar cuenta de esa propensión a la individualidad y la pluralidad; así como facilitar un método de clasificación de las ‘personalidades’ humanas en ‘tipos’ generales. De entre los cuales, Gaos pone especial énfasis en la *personalidad del filósofo*.

Estas consideraciones apuntan sin remisión a una modificación en las cuestiones tradicionales de la *teoría de la verdad*. La pluralidad de perspectivas integradas en el total de la realidad es, por lo pronto, un motivo de suficiente peso que invita a replantearse el modelo tradicional de la *verdad como correspondencia*. En una realidad como la que Gaos nos presenta, integrada por la pluralidad de perspectivas, la conformidad de los pensamientos con la realidad pensada habría de revisarse. Puesto que la «realidad» pensada ya no es única sino múltiple, la idea de la verdad ‘singular’ habría de sustituirse por una *concepción pluralista de la verdad*. Dice Gaos: «La verdad

habrá de ser plural, justo para guardar su ser conforme con la realidad»². Muchas perspectivas implicarían muchos tipos de verdades, donde cada una de ellas daría cuenta en sí misma de una faceta del universo todo.

Con ello Gaos trata de concebir el espacio de la reflexión filosófica como un lugar abierto a la diversidad de opiniones, protegido de todo intento de apropiación dogmática de la verdad. Pero esta concepción, que pone énfasis en la «perspectiva» individual y en la «plurificación» de la verdad, no está exenta asimismo de justificación. Ésta deberá fundarse en una antropología que dé cuenta de la singular estructura humana que nos dispone la realidad en tal modo. Para Gaos, la individuación de las personalidades del planteamiento ‘perspectivista’, en última instancia irreductibles, se realizaría siempre a través de una determinada constante antropológica presente en todas las naturalezas humanas. Esta constante es, precisamente, la estructura dinámica por la que la actividad psíquica de cada individuo se compone, de manera individual, de una multiplicidad de actos y movimientos enteramente subjetivos, afectivos y volitivos. Con anterioridad a toda estructuración lógica de la realidad, estaría ya esta forma de vivencia afectiva y volitiva.

Tanto los afectos como las voliciones, *emociones* y *mociones* en la terminología de Gaos, son, dada su variedad y diversidad, inclasificables e irreducibles a unidades elementales. Sin embargo, se pueden destacar tres raíces básicas que despuntan en toda actividad psíquica: Dos emociones radicales, el amor y el odio; y una moción fundamental, la voluntad. En base a esta constitución emocional y mocional, toda actividad psíquica describe un movimiento *esencial*, que podría resumirse así: El psiquismo entero se orienta por el paso continuo de las insatisfacciones a las satisfacciones y, de éstas, a la posterior recaída en una nueva insatisfacción. Así sucesivamente. El movimiento esencial al hombre consistiría en este par alterno de insatisfacciones y satisfacciones, vividas como “bienes” y “males”, que, desde su movimiento *real* de insatisfacción-satisfacción, propenderían a un estado *ideal* de satisfacción infinita (entitativa); como el Bien, la Felicidad, etc. El origen de la *constitución moral* del hombre se encontraría ya en este movimiento, con anterioridad incluso a su constitución como ser racional. En este sentido, dice Gaos: “si no fuésemos los sujetos de amor y odio, de satisfacción e insatisfacción, de bien y mal, que somos,

² J. Gaos: Obras completas, VII. *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. México, UNAM, 1982. p. 200

tampoco seríamos los seres racionales que somos”³. Esta constitución moral sería, en definitiva, la *condición de posibilidad* de toda la razón, desde la que accedemos a pensar con conceptos y sin la cual no podríamos pensar en ellos.

Otra característica de esta constitución moral, mirada esta vez por su envés, sería, tal y como apunta Fernando Salmerón: “la imposibilidad de conocer ninguna condición por parte del hombre de esa su propia naturaleza radical”⁴. Lo que nos impone una condición limitante. No se podría conocer, sino es a condición de “vivir” lo conocido, alternamente, como “bienes” o como “males” o, simplemente, de vivir bienes y males; y tender en nuestro conocimiento metafísico hacia *la infinitización* de esos bienes o de esos males, el Bien *ideal* o el mal infinitos, como Dios o la Nada. No se puede conocer desde ninguna otra condición que no sea ésta, su naturaleza primera; la cual es radicalmente subjetiva y, tras la cual, no existirían formalmente razones objetivas que nos permitiesen discernir entre los términos opuestos de la elección, bueno o malo; sino sólo antinomias. Pues, la naturaleza humana en su propensión hacia el ideal topa con su límite en la imposibilidad de trascender su propia condición finita. En esta tendencia a excederse hacia el ideal, nos dice Gaos, la naturaleza humana se dirige siempre hacia términos que, en última instancia, resultan antitéticos (hacia el bien o el mal absolutos, por ejemplo); la naturaleza humana sería, pues, esta *oscilación* entre términos extremos que no puede dirimir.

La razón tendría una serie de marcos antinómicos que no se pueden resolver teóricamente, ante los cuales no cabe sino pronunciarse prácticamente. Es decir, movidos por la emocionalidad y mocionalidad propias y subjetivas de cada cual. La predilección por uno de los dos términos de la antinomia obedecería a las tendencias subjetivas de cada uno, también a las del filósofo, a las emociones básicas del amor y el odio. Estas tendencias, en última instancia, darían cuenta de la pluralidad de filósofos y las filosofías, haciendo válido el apotegma de Fichte: “que clase de filosofía se tiene, depende de que clase de hombre se es”⁵.

A este respecto, en un artículo aparecido en 1956, «¿Filosofía o filosofías?»⁶, Gaos se pregunta: *¿sería deseable acabar con la pluralidad de las filosofías?* Siendo notorio que hasta el momento la filosofía no ha logrado acabar con esta pluralidad; la

³ J. Gaos: *Obras completas, XIII. Del hombre*. México, UNAM, 1992. p. 480. [En cursiva en el original]

⁴ F. Salmerón: «La naturaleza humana y la razón de ser en la filosofía», *Diánoia* (México), n° 20, 1974, p. 169.

⁵ Cfr. J. Gaos: *Obras completas, XII. De la filosofía*. México, UNAM, 1982. p. 419.

⁶ J. Gaos: «¿Filosofía o filosofías», *Anthropos* (Barcelona), n° 130-131, Marzo-Abril 1992, pp. 111-113.

unidad, condición aparentemente indispensable de toda científicidad, ¿sería una opción preferible a una situación como la actual, en donde es manifiesta su pluralidad?

Uno de los motivos que parecen hacer deseable la unidad de la filosofía se encontraría en relación con el anteriormente mencionado principio de la verdad como correspondencia. Una realidad concebida como 'singular' parece necesitar de un pensamiento o conjunto de pensamientos igualmente singulares adecuados a esa realidad. Pero Gaos vuelve sobre las cuestiones arriba expuestas: «¿y si la realidad pensada no es una?». Sólo la realidad se puede concebir como única, como un mismo objeto para todos los sujetos, a condición de sesgar de esa misma realidad algunas de sus partes más importantes. La fundamental, la intransferible subjetividad con la que nos es dada.

El resto de las ciencias pueden alcanzar la unanimidad en sus postulados porque parten de «abstracciones» importantes del total de la realidad dada, lo que facilita la convención y la intersubjetividad. En cambio, en la filosofía este paso no puede llegar a producirse, porque el objeto de la filosofía, la totalidad del universo tal y como es dada a cada sujeto en toda su perspectiva, es un objeto diferente en cada punto y para todos y cada uno de los sujetos. En la filosofía los sujetos necesariamente habrán de entrar, con «la singularidad plena de cada uno», en sus respectivos objetos. Por tanto, pretender la universalidad de la filosofía significaría renunciar a esta «concreción máxima», donde cada sujeto no podría tener más que su propia vista del mundo. Mostrar la verdad de la realidad, por tanto, requiere de la «pluralidad de los pensamientos de los filósofos y las filosofías». Lo que implica que las 'razones últimas' no serían concluyentes para todos. No serían las mismas para todos.

De existir un progreso de la filosofía en su Historia, éste no vendría dado por la tendencia a la unificación de las filosofías, al acuerdo entre filósofos. Sino, más bien, por la predisposición a aceptar la «plurificación» de las filosofías, por el establecimiento de las bases que permitan el reconocimiento de la 'validez' de la discrepancia (intersubjetiva) entre los mismos filósofos. Viendo, de esta manera, el enorme progreso de la cultura no como un proceso 'único' dirigido hacia la consecución de la verdad; sino como desarrollo sustitutivo del modelo regido por el ideal de la *unidad*; al modelo regido por el ideal de la *pluralidad*.

Una de las 'notas' características de las dictaduras totalitarias contemporáneas ha sido la pretensión de eliminar cualquier discrepancia en el pensamiento, mayoritariamente establecido, a través de determinados medios de ejercer la violencia

de una manera más o menos explícita. El ejemplo presente de la experiencia totalitaria de 1945, para Gaos, invita a poner en tela de juicio esta *pretensión de unanimidad*. A “sospechar” si ese “deseo de que piensen lo mismo todos los hombres” no esconde en origen un ‘deseo oculto’ de “superioridad y dominación sobre los demás”. Este deseo de superioridad y dominación incluiría a los filósofos mismos, quienes, en cuanto que exponen su filosofía como verdadera, intentan supeditar todas las demás filosofías a la suya propia.

En una análoga defensa de la pluralidad se puede enmarcar también la filosofía de Odo Marquard, aunque por distintos motivos. Éste se posiciona a favor de una antropología del hombre finito, de igual manera que Gaos, pero enmarcando sus consideraciones desde la teoría antropológica de la *compensación* y el estudio crítico de la modernidad. El ser humano es para Marquard, ante todo, un ser menesteroso, esencialmente insuficiente, que sería capaz de compensar momentáneamente estas deficiencias iniciales a través de algunos remedios sustitutivos. Ciertos paliativos que no suplirían la falta inicial, pero sí la compensarían de alguna manera.

Entre esta clase de compensaciones se contarían los mitos y las narraciones, cuyo sentido antropológico sería la de posibilitar la construcción de la *identidad* humana a través de la libre elección de historias. Su función compensatoria radicaría, precisamente, en ser auxiliares del hombre en su enfrentamiento cotidiano con la realidad. A través de las narraciones los hombres afrontan una realidad que, de lo contrario, sería difícilmente soportable y participan, al mismo tiempo, del mundo público común. La identidad puesta en un relato único, la «monomiticidad», obstaculiza la apertura del individuo. En cambio, la pluralidad de historias, el desarrollo de la «polimiticidad», posibilita la libertad en la propia formación de la propia identidad.

Frente al “malestar del monomito moderno” que representó el discurso del progreso, Marquard propondrá la defensa de una polimiticidad ilustrada. Una polimiticidad “desdivinizada” que viene a entroncar con la noción de politeísmo axiológico de Max Weber. Este concepto expresa la metáfora del «regreso de los antiguos dioses» ahora secularizados y convertidos en valores impersonales. La pluralidad de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), la competencia de las fuerzas de mercado y las distintas comprensiones de mundo.