



18 Colección
Ciencias Sociales

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce
Compiladores



Universidad
Pontificia
Bolivariana

128

M971

Muñoz Marín, Gustavo A., compilador

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales /

Gustavo A. Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, Compiladores – 1 edición –

Medellín : UPB, 2021. -- (Colección Ciencias Sociales)

296 páginas : 14 x 23 cm.

ISBN: 978-628-500-005-8

1. Antropología filosófica – 2. Multiculturalismo – 3. Ecosofía – I. Cifuentes Yarce, Jesús David, compilador – II. Título

CO-MdUPB / spa / RDA

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

ISBN: 978-628-500-005-8

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-005-8>

Primera edición, 2021

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Trabajo Social

CIDI Grupo Territorio, Radicado: 607B-05/16-12

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI Grupo Epimeleia, Radicado: 195C-06/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Gestora editorial: Dora Luz Muñoz Rincón

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Foto Portada: Shutterstock ID: 1785552848 y 1958748352

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2138-20-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

La pregunta filosófica
por el ser humano: entre
la filosofía del hombre y
la antropología filosófica.
Un esbozo desde la
modernidad¹

Braian Estiven Tabera Franco*
Héctor Alexander Velásquez
Jaramillo**
Cristian Ramón Osorio Urrego***

El estudio más interesante del hombre
es el hombre mismo.
Alexandre Pope

-
- 1 Este capítulo de investigación es fruto del semillero de Antropología filosófica a cargo del profesor Jesús David Cifuentes Yarce. El semillero pertenece al grupo de Investigación Epimeleia, de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. (Radicado 333C-11/18-42)
- * Estudiante de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: braian.tabera@upb.edu.co.
- ** Estudiante de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: hector.velasquezj@upb.edu.co.
- *** Estudiante de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: cristian.osorio@upb.edu.co.

1. Introducción

La pregunta por el ser humano ha sido cuestión recurrente durante toda la historia del pensamiento, pero solo hasta hace muy poco pudimos hablar de una antropología filosófica propiamente dicha; la razón de esto es que el tratamiento que se le había dado a la cuestión del hombre en épocas anteriores había sido no del todo directa, y los conocimientos que de él se obtenían eran derivados de la elaboración de un sistema explicativo del cosmos en su totalidad. Esto es lúcidamente anotado por Buber cuando dice que “[p]odemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposito y épocas en las que está a la intemperie [...] en las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico [...] en las segundas este pensamiento cobra hondura y con ella independencia” (1960, pp. 24-25).

Al modo de pensamiento que comprende al hombre desde el mundo cabe mejor llamarlo “filosofía del hombre”. Aunque concretamente en él no se da una explicación del cosmos que surja del ser humano. Se cuenta a Sócrates como el primero en formular una concepción que considera el estudio del hombre como un estudio particular y de primer orden, distinto del estudio del mundo: “[...] en cuanto a mí —dice Sócrates—, no tengo tiempo para estas indagaciones y la causa, oh querido, es que, hasta ahora no he podido cumplir con el precepto de Delfos conociéndome a mí mismo; y dada esta ignorancia parecería ridículo ocuparme de lo que me es extraño” (Platón, 1997, p. 315).

Esta misma presunción que se ha replicado a lo largo del pensamiento diremos que es el antecedente directo de la concepción del hombre como problema; si bien no es posible tener todas las piezas del rompecabezas que han configurado la trayectoria del pensamiento en torno a esta cuestión, no cabe duda de que la fihca que permanece es la misma pregunta por el hombre que sigue interpeando, porque cada respuesta es un muro que encarcela al ser humano, pero él, indeterminado y libre, se sigue escapando a cualquier definición. En el seno de estas consideraciones es donde se abre el campo a un pensamiento antropológico en sentido estricto, porque ya no se explicará al ser humano como tema, sino que, a partir de él, se entenderá como problema y será dilucidado todo lo que lo rodea.

2. Scheler, ¿el padre de la antropología filosófica?

Max Scheler es considerado como el primero en desarrollar una antropología filosófica en todo el sentido de la expresión. En *El puesto del hombre en el cosmos* se puede ver, quizás, la manifestación más consciente del carácter problemático del hombre; si, como ya anunciábamos con Buber, el pacto entre el hombre y el cosmos ha quedado quebrantado —y más aún si Copérnico quitó al hombre del centro del mundo—, es ineludible que el hombre sigue habitando en él: entonces, ¿cuál es el lugar que le corresponde ocupar al hombre en ese mundo en el que por lo pronto se siente como extranjero?

El propósito de Scheler es buscar el lugar que ocupa el hombre en la totalidad de la vida; para hacerlo, tiene que ubicar y delimitar, en un primer momento, todos los seres que escapan a la particularidad esencial del hombre, a todo aquello que se limita a una condición natural, y, de este modo, además de distinguirse, fijar sus horizontes de autocomprensión. ¿Qué lugar tienen los animales? ¿Por qué es irreductible el hombre a lo natural? ¿Qué es lo esencialmente antropológico? El puesto del hombre en el cosmos.

De entrada, partimos de un presupuesto y es el de que lo que escapa a lo antropológico también pertenece a la vida. Y si a esta pertenece, ¿qué es lo que lo vivifica? Scheler dice, a la sazón de los antiguos, que si poseen vida, poseen psique, es decir, posesión de lo que hace que sean algo. Se trata del ser psíquico que acompaña a toda su estructura física-corpórea, de modo que, como el filósofo mismo lo dice, lo que posee vida posee un grado de ser psicofísico, “un ser para sí, un ser íntimo” (Scheler, 1970, p. 27), y que, en la medida en que es más complejo, más gradualidad lo va configurando en el orden de todo lo orgánicamente condicionado.

El ser psicofísico más simple es el impulso afectivo que corresponde a las plantas, en las que solo hay movimiento dirigido hacia arriba y hacia abajo; un impulso que aún no elige ni posee objeto, como el instinto y el sentimiento, pero que sí se dirige hacia algo específico (desde luego, carente de memoria y representación).

El instinto tiene su diferencia en responder únicamente a los estímulos que le presenta el ambiente, y aunque hay un direccio-

narse hacia algo en el momento de sus respuestas, no hay elección de detener o suspenderse, “este ya está dado de antemano” (Scheler, 1970, p. 38): no es algo que el animal aprende, sino que perfecciona. Pero quede claro que allí ya hay un sentido hacia el entorno. Algunos animales superan en un grado el instinto, no solo se limitan al estímulo y la respuesta, sino que, haciendo asociaciones entre sus representaciones obtenidas, pueden adaptarse de manera muy lenta al ambiente, aunque siempre empezando desde cero (cuando cambia el ambiente, cambia el modo de adaptarse: a esto lo llama el filósofo alemán “memoria asociativa”). Sin embargo, la mayor complejidad la tienen los animales con inteligencia práctica: ya no comienzan desde cero, no hay modificación según los cambios del ambiente, sino que buscan los mecanismos para asimilar el cambio con mayor rapidez.

Sin embargo, ¿es suficiente la inteligencia para hablar de lo propiamente humano? No. Todos los grados descritos arriba tienen la misma columna vertebral: ninguno puede suspender o postergar su íntimo ser, el animal no decide cuándo separarse de su amo, tampoco cuándo contener su rabia, ni la planta opta por no crecer... siempre estarán condicionados por su ambiente. Esto ya nos indica una enorme carencia. Estos grados psicofísicos obedecen a algo que los determina; lo que cambia entre ellos es el modo como reaccionan a lo que los determina, no hay presencia de una autodeterminación, aún están sumergidos en su entorno.

Así, mientras que el animal tiene entorno, el hombre tiene mundo. El hombre no se queda en una simple representación sensible de la realidad, sino que tiene la capacidad de objetivarla y, en esta medida, tener una “mirada abierta de la realidad” (Scheler, 1970, p. 120), mirada que le posibilita elegir a cuáles de los condicionamientos que la naturaleza le presenta puede oponerse. El animal no tiene otra opción que decir siempre sí; el hombre, en cambio, puede ofrecer una resistencia o, en otras palabras, es portador de una negatividad.

Ahora bien, Scheler no puede referirse a esta capacidad de oponerse a lo sensiblemente dado bajo el término “razón” como el ejercicio de producir y pensar ideas, debido a que reconoce que hay determinada clase de actos emocionales y volitivos; de ahí que se apropie de un término más amplio y abarcador como el de “espíritu”. De aquí, también, que el carácter antropológico sea esencial,

porque es un rompimiento rotundo con una necesaria determinación del ambiente, mas no una diferencia de grado. Así nos lo dice Scheler: “Y diremos que es sujeto o portador de espíritu aquel ser cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal” (1970, p. 58).

Lo inorgánico no tiene un ser psicofísico, lo orgánico o fisiológico sí, pero no se posee a sí mismo ni tampoco es dueño de sí, por esto el “hombre es dado por tercera vez” (Scheler, 1970, p. 63); el hombre no solo tiene conciencia, sino que tiene conciencia de sí. Ahora bien, cuando tiene conciencia de sí y sabe que no pertenece al mundo natural, que su lugar no corresponde a los seguros límites del mundo fisiológico, construye un mundo donde él puede vivir, lo hace configurando costumbres o tradiciones.

Sin embargo, al sentirse dueño de sí, sabe que su estancia en su mundo construido puede ser contingente, que no es tan segura como en el orgánico, y que tal vez pueda llegar a su ocaso; el espíritu reconoce un estado no solo de vulnerabilidad, sino también de debilidad, y surgen preguntas como ¿por qué este mundo y no otro?, ¿por qué está organizado de esta manera?, ¿quién lo ordenó? Se va formando, así, la conciencia de la necesidad de lo divino. Por ello, la tríada conciencia de mundo-conciencia de sí-conciencia de lo divino es inseparable de la constitución del espíritu o de la esencia antropológica. De modo que entre la tradición y lo divino, lo terrenal y lo celeste, habita y encuentra su lugar el hombre.

3. Kant y Rousseau, ¿una protoantropología filosófica?

Hemos visto ya cómo en Scheler se presenta, según la tradición, una verdadera antropología en tanto su indagación está edificada sobre la concepción del hombre como ser absolutamente problemático. Pero tendremos que decir que esta concepción no es patrimonio exclusivo de Scheler y que Kant había hecho un esfuerzo análogo al formular la pregunta “¿qué es el hombre?”. Este interrogante será la piedra de toque de las ulteriores investigaciones antropológicas. Aunque la pregunta parece obvia, no lo es en ningún modo y se presenta más bien como la condensación de todos los estudios ante-

riores que, no obstante, y desarrollados de forma fragmentaria, precaria e insatisfactoria, encuentran aquí su verdadero sentido. Esta duda devela una preocupación que había permanecido durante toda la historia del pensamiento, pero de forma más o menos indirecta, y a la vez se presenta como una exigencia que tendría que iluminar las venideras investigaciones sobre el hombre; es decir, Scheler asumió una problemática que ya Kant había anunciado tiempo atrás.

Pero aún queda una pregunta por responder: ¿podemos ver en Kant una investigación realmente antropológica? Una posible respuesta la podemos encontrar en su texto *Antropología en sentido pragmático* (1785), que es, quizás, el intento más directo de Kant de desarrollar un estudio sistemático sobre el hombre. Pero su objetivo allí es del todo distinto: el carácter pragmático de esa antropología hace que no esté orientada bajo la pregunta “¿qué es el hombre?”, sino bajo la pregunta “¿qué puede y debe hacer el hombre de sí mismo como ser libre?”.

En este punto podemos empezar a contar, como presupuesto antropológico en Kant, con la libertad. Esta característica tan distintiva, aunque no es en absoluto formulada por primera vez en Kant, sí tiene en él una significación totalmente distinta. Kant toma la libertad como dato antropológico. La libertad devela otra esfera del hombre que está en constante tensión con sus determinaciones naturales; por ello reconoce Kant en el hombre, como si se dijera, dos partes constitutivas de lo humano: una que se refiere a “lo que la naturaleza hace del hombre” (1991, p. 7) y otra que se refiere a lo que “él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (p. 7). La separación de estas dos esferas será tema recurrente en las procedentes antropologías. Es menester decir que, si bien Kant no se ocupa del hombre en su totalidad, sí lo hace de su parte constitutiva y de su carácter más problemático como lo es, precisamente, su indeterminación. A la luz de la antropología filosófica, los conocimientos fisiológico-biológicos del hombre no se presentan como realmente problemáticos, pues estos son determinaciones dadas por la naturaleza “en las que el hombre tan solo puede permanecer como espectador” (p. 8); de ahí se entiende que, incluso en Scheler, el tratamiento realmente filosófico sea en esta parte indeterminada del hombre, aquella que lo distancia de su naturaleza animal.

Consideraciones semejantes pueden encontrarse en Rousseau, en el texto publicado en 1755 (2013), treinta años antes de que se publicara la antropología de Kant. En su texto, Rousseau se pregunta por el hombre, pero inmerso en la sociedad y, más específicamente, en el ámbito de la desigualdad humana. Aunque Rousseau (2013, p. 3) parte de la premisa ya mencionada anteriormente en Sócrates (el mandato de que todo hombre debe conocerse a sí mismo), no desestima esta proposición para desarrollar una valoración del hombre. En su investigación para encontrar esa desigualdad humana, el ginebrino nos hace saber desde el principio que lo que le interesa es el hombre en su constitución actual y no en la diferencia o las similitudes con el animal; es decir, que no va a tratar los desarrollos fisiológicos sucesivos que pudo tener el hombre: por ejemplo, si en algún momento de su evolución llegó a caminar en cuatro o si llegó a tener las uñas larguchas como garras (p. 23), en cuanto que estos razonamientos nos llevan a conocimientos vagos e inexactos del hombre, algo que comparte con Kant en su estudio.

Rousseau, después de mostrar al hombre en estado de naturaleza y en su convivencia con los animales, llega a una instancia que más adelante será recogida por autores de la antropología filosófica —en especial Scheler—: el carácter espiritual o metafísico del hombre. Por ello, cree mostrar esa parte distintiva en el hombre y en el animal: “Ambos son máquinas ingeniosas en cuanto la manera de fortalecerse y asegurarse difiere [en] que si bien el animal está sumergido y mandado por la naturaleza a obedecer sin ningún recelo, el hombre por ser agente libre y poseer libre albedrío podrá decidir si obedece o no a esos mandatos” (2013, p. 36).

Siguiendo con sus investigaciones, Rousseau muestra que no es por el entendimiento o por la posesión y combinación de ideas por lo que se diferencia el hombre del animal; para él, también los animales poseen ideas, ya que donde hay sensibilidad hay ideas, y la diferencia en este punto es apenas de grado. Esta es una mordaz crítica a quienes consideraban que el carácter del conocimiento primaba en la distinción entre el animal y el hombre; el ginebrino lo desvela y desmonta, y llega a concluir que la diferencia específica es la libertad, que ser agente libre es lo que verdaderamente rompe y distancia al hombre del animal. La libertad es lo más alto de la espiritualidad y ni la física ni la mecánica pueden explicarla a ciencia cierta.

Exponiendo estas consideraciones constatamos que, antes de Scheler, ya habían fundado los modernos una protoantropología filosófica, pero se reitera la pregunta: ¿podremos encontrar en Kant una antropología filosófica ya consolidada? Aunque con ciertos matices, resultan de Rousseau conclusiones semejantes a las de Kant; ¿en qué radica, pues, la originalidad de las formulaciones kantianas? Rousseau se alzaría como el expositor de un conocimiento realmente antropológico si no fuera por un pequeño detalle: el estudio que lleva a cabo es de naturaleza distinta a la de un conocimiento estrictamente antropológico. Si bien esboza algunas afirmaciones antropológicas, estas son producto de una investigación que es de carácter político: la investigación que da título a la obra es *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754). En este punto, la intención lo es todo; para Rousseau, el conocimiento del hombre es útil en el sentido de que posibilita la solución a cuestiones de otra naturaleza; es decir, el estudio del hombre no tiene verdadera independencia, el hombre no es su objeto concreto de estudio. En cambio, la intención kantiana es desarrollar un conocimiento sistemático del hombre como agente libre. Vemos, así, esfuerzos concretos para responder a los usos prácticos que hace el hombre de su libertad, usos que le posibilitan tener experiencias cognoscitivas, morales o religiosas (experiencias que el animal no posee). De esta forma se responden las tres preguntas que Kant formula en sus lecciones de lógica: ¿qué puede conocer el hombre de sí mismo como ser libre?, ¿qué debe hacer el hombre de sí mismo como ser libre? y ¿qué le cabe esperar al hombre como ser libre? En últimas, se trata de responder a ¿qué es el hombre, particularmente como ser libre? Es esta la intención real de la antropología kantiana en sentido pragmático. Consideramos, pues, que en Kant cobra el conocimiento del hombre la hondura e independencia requeridas para hablar de antropología filosófica o al menos que ya se vislumbra claramente ese horizonte en sus aproximaciones. No en balde, es de cuño neokantiano la exposición de una forma completamente distinta de hacer antropología filosófica, tal como la formula Cassirer.

4. Cassirer, ¿una nueva forma de antropología filosófica?

En 1945, Cassirer publica su texto de antropología filosófica, síntesis y a la vez aplicación antropológica de su filosofía de las formas simbólicas. En su texto, Cassirer presenta el símbolo como la clave de la naturaleza humana. Las formas simbólicas aparecen, entonces, como la forma particularísima en la que el hombre se representa el mundo; mientras el animal está unido directamente con la naturaleza y se adapta a su entorno en una relación unívoca entre el estímulo del ambiente y la reacción consecuente, el hombre no lo está... el hombre está, como si se dijera, obligado a representarse el mundo, dotarlo de sentido, significarlo. La relación del animal con el mundo es inmediata, la del hombre está mediada por las representaciones simbólicas. En palabras de Cassirer, “comparado con los demás animales el hombre no solo vive en una realidad más amplia, sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad” (2001, p. 47). La actividad simbólica del hombre no es, por lo tanto, una mera duplicación mimética de la realidad, sino que refiere a procesos complejísimo de reconstrucción e ideación de la realidad; por su condición simbólica, el hombre se hace capaz de sustraerse de los hechos inmediatos y se ve abocado al ámbito ideal; aparece una nueva esfera del mundo que rebosa lo real, la esfera de lo posible, cuya noción refiere a la figuración, por ejemplo, de un espacio abstracto e infinito que está más allá del mero espacio práctico, y, además, a la posibilidad misma de la figuración de la dimensión futura del tiempo.

Pero lo anterior no se reduce a un asunto exclusivamente gnosológico. Al igual que ocurre con Scheler, Cassirer se ve obligado a ampliar la definición clásica del hombre como animal racional, que es precaria y no abarca la totalidad de las manifestaciones del espíritu humano. De ahí, entonces, que lo defina como animal simbólico, cuya concepción se presenta como totalmente *abarcante* de la actividad propia del hombre. Aquí se descubre el trasfondo real de las formas simbólicas, las cuales son condición de posibilidad para una existencia común; es decir, estas actúan como un proceso más remoto y, por lo tanto, fundacional, de civilización; entiéndase que Cassirer concibe esta última como el proceso de ordenación de los

sentimientos, deseos y pensamientos de forma que sea posible la comunicación entre los hombres. Las formas simbólicas son, según esto, dadoras de sentido y, más aún, de sentidos comunes; dice Cassirer:

En la historia del género humano el estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización. Mucho antes [de] que el hombre haya descubierto esta forma de organización social, ha realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, pensamientos y deseos. Semejantes organizaciones y sistematizaciones se hallan contenidas en el lenguaje, en el mito, en la religión y en el arte (2001, pp. 101-102).

Las formas simbólicas (el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia) se presentan como la estructura de la cultura: el mundo del hombre es el cultural, es este el resultado y la obra activa de la facultad simbólica humana. Cada una de estas formas es irreducible a las demás, pero todas están profundamente articuladas orgánica y funcionalmente, y dan cuenta de un universo de sentido y significación en que el hombre proyecta su naturaleza simbólica; es decir, toda actitud que se proponga versar sobre el mundo dirá más del hombre que del mundo; de ahí que, para Cassirer, toda antropología filosófica resulte en una filosofía de la cultura. La cultura o, mejor dicho, las obras culturales, serán, pues, las huellas objetivas a disposición del hombre que se aventure a conocer al hombre.

Deducimos, entonces, de aquí, la naturaleza neokantiana de esta propuesta. Cassirer refiere doblemente a Kant: en un primer momento como ampliación de las categorías de la razón pura, no ya como condición de posibilidad del conocimiento, sino como condición de posibilidad del mundo de lo humano en toda su complejidad (esto es, como condiciones de posibilidad de la cultura) y, a la vez, en un segundo momento, como la descripción de la estructura de la pragmática; es decir, entendemos que tanto el pensamiento como la acción del hombre están confinados al ámbito de la cultura.

5. Conclusiones

Rousseau está a medio camino entre la filosofía del hombre y la antropología filosófica; Kant había vislumbrado el horizonte, Sche-

ler llegó a tierra firme y Cassirer fundó una nueva aldea en este territorio. En estas cuatro aproximaciones observamos cómo se ha tratado el estudio del hombre sistemáticamente. Aunque cada estudio es ejecutado de manera distinta, se han encontrado afinidades y conclusiones comunes entre los autores: la primera de ellas es que el hombre comparte un atributo metafísico o espiritual que le permite distanciarse de la naturaleza hasta el punto de romper con el entorno y crear un mundo. Una conclusión directa de lo anterior es que al hombre, después de haber creado este mundo y haber aprendido a habitar en él, le es imposible revertir este paso y volver a la naturaleza: está como confinado en su propio logro a padecer y sobrellevar las condiciones ineludibles de la realidad que él mismo se proporcionó artificialmente.

Cabe resaltar que esto proporciona una pauta inaugurada por Kant para estudiar al hombre no como sumergido en la naturaleza, ni como un elemento del cosmos, sino que es el cosmos el que se entiende desde la condición problemática del ser humano; es a la suma completa de estas consideraciones a lo que llamamos antropología filosófica.

Referencias bibliográficas

- Buber, M. (1960). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2001). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón (1997). *Diálogos*. Tomo III. Madrid: Gredos.
- Rousseau, J.-J. (2013). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Scheler, M. (1970). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.