

¿Qué es el hombre?

Por MARTIN BUBER

FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO

Primera edición en hebreo. 1942
Primera edición en Inglés, 1948
Primera edición en alemán. 1948
Primera edición en español, 1949
Segunda edición en español. 1950
Tercera edición en español, 1954
Cuarta edición en español, 1960
Quinta edición en español. 1964
Sexta edición en español 1967

Traducción al español;
EUGENIO IMAZ

D. R. © 1949, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.
Impreso en México

NOTA SOBRE EL LIBRO Y EL AUTOR

Este libro sencillo y profundo —elaboración de un cursillo de verano en la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1938— no es ni más ni menos que un esbozo de Antropología filosófica. Su inclusión en nuestra colección de Breviarios estará, pues, justificada de antemano. Sin embargo, a algunos les podrá extrañar que hayamos escogido un libro de marcado tono personal. Lo hacemos a posta. No se trata de un autor con afán de originalidad sino de un hombre largamente preocupado con el tema y para cuyo examen serenos se allega a entablar un diálogo acendrado, pero de incandescente claridad con las respuestas contemporáneas que más importan. En este sentido, con Heidegger y con Max Scheler cumplirá, creemos, el cometido importante de que el lector pueda conocer de viva voz el acento humano de lo que hasta ahora no cató, por lo general, más que en versiones académicas asépticas o en presentaciones literarias un poco truculentas. Se trata, en los Breviarios, de “estar al día” lo cual, por lo menos en cuestiones que atañen al hombre, significa algo más que una almidonada mise au point.

Martin Buber nació en Viena en 1878. Pasó los años de adolescencia en Lemberg, en casa de su abuelo, Salomón Buber, uno de los dirigentes más destacados del movimiento racionalista e ilustrador dentro de las comunidades judías de esa región. En este centro intelectual de la judería europea oriental, Martin Buber pudo pronto entrar en contacto con los grupos “jasidistas”, de

inspiración mística, y parece que su pensamiento será respaldado, en definitiva, por estas dos grandes influencias.

Estudió en las universidades de Viena, Berlín, Leipzig y Zurich, almacenando una asombrosa información filosófica, artística y literaria. Discípulo de Dilthey, fue amigo de Max Scheler y conoció de raíz y vivamente los últimos grandes movimientos filosóficos de Alemania. De aquí que su voz discrepante resulte tan excepcionalmente instructiva.

Además de haber publicado, 1916-1924, la gran revista Der Jude, tradujo al alemán la Biblia, en colaboración con Franz Rosenzweig, y esta versión se ha hecho famosa por su belleza y, sobre todo, por una fidelidad al texto verdaderamente revolucionaria. Profesor, antes de la guerra, de Religión Comparada en la Universidad de Francfort, se vio obligado a abandonar Alemania en 1938, y ahora explica con brillo extraordinario la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Se están traduciendo al inglés todas sus obras y, apenas aparecido el primer volumen (Yo y tú), sus ideas han comenzado a ejercer una honda influencia. Un novelista de fama, Leo H. Myess, confesó que la lectura de este libro le hizo cambiar por completo su visión del mundo y de la vida. Aposentado en una “delgada arista”, porque ni su pensamiento ni su vida pueden pasearse por las claras alamedas de un sistema cualquiera, Martin Buber establece el principio “dialógico” —la presencia sustancial del prójimo— como única posibilidad humana del acceso al Ser. Así se coloca decididamente enfrente del individualismo in extremis y del colectivismo in excelsis: de la ficción y de la ilusión.

PRIMERA PARTE

TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

I

LAS PREGUNTAS DE KANT

1

SE CUENTA del rabino Bunam de Przysucha, uno de los últimos grandes maestros del jasidismo, que habló así una vez a sus discípulos: “Pensaba escribir un libro cuyo título sería *Adán*, que habría de tratar del hombre entero. Pero luego reflexioné y decidí no escribirlo.”

En estas palabras, de timbre tan ingenuo, de un verdadero sabio, se expresa —aunque su verdadera intención se endereza a algo distinto— toda la historia de la meditación del hombre sobre el hombre. Sabe éste, desde los primeros tiempos, que él es el objeto más digno de estudio, pero parece como si no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido auténticos. A veces inicia la tarea, pero pronto se ve sobrecogido y exhausto por toda la problemática de esta ocupación con su propia índole y vuelve atrás con una tácita resignación, ya sea para estudiar todas las cosas del cielo y de la tierra menos

a sí mismo, ya sea para considerar al hombre como dividido en secciones a cada una de las cuales podrá atender en forma menos problemática, menos exigente y menos comprometedora.

El filósofo Malebranche, el más destacado entre los continuadores franceses de las investigaciones cartesianas, escribe en el prólogo a su obra capital *De la recherche de la vérité* (1674): “Entre

11

12 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

todas las ciencias humanas la del hombre es la más digna de él. Y, sin embargo, no es tal ciencia, entre todas las que poseemos, ni la más cultivada ni la más desarrollada. La mayoría de los hombres la descuidan por completo y aun entre aquellos que se dan a las ciencias muy pocos hay que se dediquen a ella, y menos todavía quienes la cultiven con éxito.” Él mismo plantea en su libro cuestiones tan antropológicas como en qué medida la vida de los nervios que llegan a los pulmones, al corazón, al estómago, al hígado, participa en el nacimiento de los errores; pero tampoco ha sido capaz de fundar una teoría de la esencia del hombre.

2

Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica. En el *Manual* que contiene sus cursos de lógica, que no fue editado por él mismo ni reproduce literalmente los apuntes que le sirvieron de base, pero que sí aprobó expresamente, distingue una filosofía en el sentido académico y una filosofía en el sentido cósmico (*in sensu cosmico*). Caracteriza a ésta como la “ciencia de los fines últimos de la razón humana”, o como la “ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón”. Según él, se puede delimitar el campo de esta filosofía en sentido universal mediante estas cuatro preguntas: “1.—¿Qué puedo saber.? 2.—¿Qué debo hacer? 3.—¿Qué me cabe esperar? 4.—¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología.” Y añade Kant: “En el fondo, todas estas disciplinas se po-

LAS PREGUNTAS DE KANT 13

drían refundir en la antropología, porque las tres primeras cuestiones revierten en la última.”

Esta formulación kantiana reproduce las mismas cuestiones de las que Kant —en la sección de su *Crítica de la razón pura* que lleva por título “Del ideal del supremo bien”— dice que todos los intereses de la razón, lo mismo de la especulativa que de la práctica, confluyen en ellas. Pero a diferencia de lo que ocurre en la *Crítica de la razón pura*, reconduce esas tres cuestiones hacia una cuarta, la de la naturaleza o esencia del hombre, y la adscribe a una disciplina a la que llama antropología pero que, por ocuparse de las cuestiones fundamentales del filosofar humano, habrá que entender como *antropología filosófica*. Ésta sería, pues, la disciplina filosófica fundamental.

Pero, cosa sorprendente, ni la antropología que publicó el mismo Kant ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen

nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica. Tanto por su intención declarada como por todo su contenido ofrecen algo muy diferente: toda una plétora de preciosas observaciones sobre el conocimiento del hombre, por ejemplo, acerca del egoísmo, de la sinceridad y la mendacidad, de la fantasía, el don profético, el sueño, las enfermedades mentales, el ingenio. Pero para nada se ocupa de qué sea el hombre ni toca seriamente ninguno de los problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida. En esa antro-

14 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

pología no entra la *totalidad* del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental.

Un filósofo de nuestros días, Martin Heidegger, que se ha ocupado (en su *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) de esta extraña contradicción, la explica por el *carácter indeterminado* de la cuestión o pregunta “qué sea el hombre”. Porque el modo mismo de preguntar por el hombre es lo que se habría hecho problemático. En las tres primeras cuestiones de Kant se trata de la *finitud del hombre*. “¿Qué puedo saber?” implica un no poder, por lo tanto, una limitación “¿Qué debo hacer?” supone algo con lo que no se ha cumplido todavía, también, pues, una limitación; y “¿Qué me cabe esperar?” significa que al que pregunta le está concedida una expectativa y otra le es negada, y también tenemos otra limitación. La cuestión cuarta sería, pues, la que pregunta por la “finitud del hombre”, pero ya no se trata de una cuestión antropológica, puesto que preguntamos por la esencia de nuestra existencia. En lugar, pues, de la antropología, tendríamos como fundamento de la metafísica la *ontología fundamental*.

Pero adondequiera que nos lleve este resultado, hay que reconocer que no se trata ya de un resultado kantiano. Heidegger ha desplazado el acento de las tres interrogaciones kantianas. Kant no pregunta: “¿Qué puedo conocer?”, sino “¿Qué puedo conocer?” Lo esencial en el caso no es que yo sólo puedo algo y que otro algo no puedo; no es lo esencial que yo *únicamente* sé algo y dejo de saber también algo; lo esencial es que, en general, *puedo saber* algo, y que por eso puedo preguntar qué es lo que puedo saber. No se trata

LAS PREGUNTAS DE KANT 15

de mi finitud sino de mi participación real en el saber de lo que hay por saber. Y del mismo modo, “¿Qué debo hacer?” significa que *hay* un hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino que, por eso mismo, que puedo *experimentar* mi *deber*, encuentro abierto el acceso al hacer. Y, por último, tampoco el “¿Qué me cabe esperar?” quiere decir, como pretende Heidegger, que se hace cuestionable la expectativa, y que en el esperar se hace presente la renuncia a lo que no cabe esperar, sino que, por el contrario, nos da a entender, en primer lugar, que hay algo que cabe esperar (pues Kant no piensa, claro está, que la respuesta a la pregunta habría de ser: ¡ Nada!), y en segundo, que me es permitido esperarlo, y, en tercero, que, por lo mismo que me es permitido, puedo experimentar qué sea lo que puedo esperar. Esto es lo que Kant dice.

Y el sentido de la cuarta pregunta, a la que pueden reducirse las tres anteriores, sigue siendo en Kant éste: ¿Qué tipo de criatura será ésta que puede saber, debe hacer y le cabe esperar?

Y que las tres cuestiones primeras puedan reducirse a esta última quiere decir: el conocimiento esencial de este ser me pondrá de manifiesto *qué* es lo que, como tal ser, puede conocer, *qué* es lo que, como tal ser, debe hacer, y *qué* es lo que, también como tal ser, le cabe esperar. Con esto se ha dicho, a su vez, que con la finitud que supone el que *solamente* se puede saber esto, va ligada indisolublemente la participación en lo infinito, participación que se logra por el mero hecho de poder saber. Y se ha dicho también que con el conocimiento de la finitud del hombre se nos da al mismo tiempo el conocimiento de su participación en lo infinito, y no como dos propiedades yuxtapuestas, sino como la duplicidad del pro-

16 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

ceso mismo en el que se hace cognoscible verdaderamente la existencia del hombre. Lo finito actúa en ella, y también lo infinito; el hombre participa en lo finito y también participa en lo infinito.

Ciertamente, Kant no ha respondido ni siquiera intentado responder a la pregunta que enderezó a la antropología: ¿Qué es el hombre? Desarrolló en sus lecciones una antropología bien diferente de la que él mismo pedía, una antropología que, con criterio histórico-filosófico, se podría calificar de anticuada trabada aún con la antropografía de los siglos xvii y xviii, tan poco crítica. Pero la formulación de la misión que asignó a la antropología filosófica que propugnaba constituye un legado al que no podemos renunciar.

3

También para mí resulta problemático saber si una disciplina semejante servirá para suministrar un fundamento a la filosofía o, como dice Heidegger, a la metafísica. Porque es cierto que experimentamos constantemente lo que podemos saber, lo que debemos hacer y lo que nos cabe esperar; y también es verdad que la filosofía contribuye a que lo experimentemos. Es decir, a la primera de las cuestiones planteadas por Kant, puesto que, en forma de lógica y de teoría del conocimiento, me comunica qué significa poder saber, y como cosmología, filosofía de la historia, etc., me dice *qué* es lo que hay por saber; a la segunda, cuando como psicología me dice cómo se realiza psíquicamente el deber, y como ética, teoría del estado, estética, etc., qué es lo que hay por hacer; y a la tercera cuestión cuando, en forma

LAS PREGUNTAS DE KANT 17

de filosofía de la religión, me dice por lo menos —cómo se presenta la esperanza en la fe concreta y en la historia de las creencias, aunque no pueda decirme qué es lo que cabe esperar, porque la religión y su explicación conceptual, la teología, que tienen aquello por tema, no forman parte de la filosofía.

Todo esto lo considero verdad. Pero si la filosofía me puede prestar esta ayuda a través de sus diversas disciplinas es, precisamente, gracias a que ninguna de estas disciplinas reflexiona *ni* puede reflexionar sobre la integridad del hombre. O bien una disciplina filosófica prescinde del hombre en toda su compleja integridad y lo considera tan sólo como un trozo de la naturaleza, como le ocurre a la cosmología, o bien —como ocurre con todas las demás disciplinas— desgaja de la totalidad del hombre el dominio que ella va a estudiar, lo demarca frente a los demás, asienta sus propios fundamentos y elabora sus

propios métodos. En esta faena tiene que permanecer accesible, en primer lugar, a las ideas de la metafísica misma como doctrina del ser, del ente y de la existencia, en segundo lugar, a los resultados de otras disciplinas filosóficas particulares y, en tercero, a los descubrimientos de la antropología filosófica. Pero de la disciplina de la que habrá de hacerse menos dependiente es, precisamente, de la antropología filosófica; porque la posibilidad de su trabajo intelectual propio descansa en su objetivación, en su deshumanización, diríamos, y hasta una disciplina tan orientada hacia el hombre concreto como la filosofía de la historia, para poder abarcar al hombre como *ser* histórico tiene que renunciar a la consideración del hombre enterizo, del que también forma parte esencial el hombre ahistórico, que vive

18 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACION

atemperado al ritmo siempre igual de la naturaleza. Y si las disciplinas filosóficas pueden contribuir en algo a la solución de las tres primeras cuestiones kantianas —aunque no sea más que aclarándome las preguntas mismas y haciéndome que me dé bien cuenta de los problemas que encierran— se debe, precisamente, al hecho de que *no* esperan a la contestación de la cuestión cuarta.

Pero tampoco la antropología filosófica misma puede proponerse como tarea propia el establecimiento de un fundamento de la metafísica o de las disciplinas filosóficas. Si pretendiera responder a la pregunta “¿Qué es el hombre?” en una forma tan general que ya de ella se podrían derivar las respuestas a las otras cuestiones, entonces se le escaparía la realidad de su objeto propio. Porque en lugar de alcanzar su totalidad genuina, que sólo puede hacerse patente con la visión conjunta de toda su diversidad, lograría nada más una unidad falsa, ajena a la realidad, vacía de ella. Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre. Pero por eso mismo no podrá abarcar al hombre en aquella forma absoluta que, si bien no lo indica la cuarta pregunta de Kant, fácilmente se nos impone cuando tratamos de responderla, cosa que, como dijimos, eludió el mismo Kant. Así como le es menester a esta antropología filosófica distinguir y volver a dis-

LAS PREGUNTAS DE KANT 19

tinguir dentro del género humano si es que quiere llegar a una comprensión *honrada*, así también tiene que instalar seriamente al hombre en la naturaleza, tiene que compararlo con las demás cosas, con los demás seres vivos, con los demás seres conscientes, para así poder asignarle, con seguridad, su lugar correspondiente. Sólo por este camino doble de diferenciación y comparación podrá captar al hombre entero, este hombre que, cualquiera sea el pueblo, el tipo o la edad a que pertenezca, sabe lo que, fuera de él, nadie más en la tierra sabe: que transita por el estrecho sendero que lleva del nacimiento a la muerte; prueba lo que nadie que no sea él puede probar: la lucha con el destino, la rebelión y la reconciliación y, en ocasiones, cuando se junta por elección con otro ser humano, llega hasta experimentar en su propia sangre lo que pasa por los adentros del otro.

La antropología filosófica no pretende reducir los problemas filosóficos a la existencia humana ni fundar las disciplinas filosóficas, como si dijéramos, desde abajo y no desde

arriba. Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre. Pero con esto se encuentra ante un objeto de estudio del todo diferente a los demás. Porque en la antropología filosófica se le presenta al hombre él mismo, en el sentido más exacto, como objeto. Ahora que está en juego la totalidad, el investigador no puede darse por satisfecho, como en el caso de la antropología como ciencia particular, con considerar al hombre como cualquier otro trozo de la naturaleza, prescindiendo de que él mismo, el investigador, también es hombre y que experimenta en la experiencia interna este su ser hombre en una forma en la que no es capaz de experimentar ninguna otra cosa de la natu-

20 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

raleza, no sólo en su perspectiva del todo diferente sino en una dimensión del ser totalmente distinta, en una dimensión en la que sólo esta porción de la naturaleza que es él es experimentada. Por su esencia, el conocimiento filosófico del hombre es reflexión del hombre sobre sí mismo, y el hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona. El principio de individuación, que alude al hecho fundamental de la infinita variedad de las personas humanas en cuya virtud cada una está hecha a su manera peculiarísima y singular, lejos de relativizar el conocimiento antropológico le presta, por el contrario, su núcleo y armazón. Y en torno a lo que descubra el filósofo que medita sobre sí se deberá ordenar y cristalizar todo lo que se encuentra en el hombre histórico y en el actual, en hombres y mujeres, en indios y en chinos, en pordioseros y emperadores, en imbéciles y en genios, para que aquel su descubrimiento pueda convertirse en una genuina antropología filosófica. Pero esto es algo diferente de lo que hace el psicólogo cuando completa y explica lo que sabe por la literatura y por la observación mediante la observación de sí mismo, el análisis de sí mismo, el experimento consigo mismo. Porque en este caso se trata siempre de fenómenos y procesos singulares, objetivados, de algo que ha sido desgajado de la conexión de la total persona concreta, de carne y hueso. Pero el antropofilósofo tiene que poner en juego no menos que su encarnada totalidad, su yo (*Selbst*)⁴ concreto.

* En español no solemos distinguir un “yo” y un “mismo” (*Selbst, Self, moi*), así que habrá que entender el “yo” casi siempre, en el contexto de este libro, como el sujeto íntegro, y no el sujeto lógico, el yo intelectual o la conciencia.

LAS PREGUNTAS DE KANT

21

Y todavía más. No basta con que coloque su yo como *objeto* del conocimiento. Sólo puede conocer la *totalidad* de la persona y, por ella, la totalidad del *hombre*, si no deja fuera su *subjetividad* ni se mantiene como espectador impasible. Por el contrario, tiene que tirarse a fondo en el acto de autorreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana. En otras palabras: tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, exponiéndose, por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente. No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento: así y no de otra manera puede surgir la visión antropológica. Mientras nos contentemos con poseernos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar; y claro que para poder captarla

tiene que estar presente. No es posible que percibamos sino lo que en un “estar presente” efectivo se nos ofrece, pero en ese caso sí que percibimos, o captamos de verdad, y entonces se forma el núcleo de la cristalización.

Un ejemplo podrá aclarar la relación entre el psicólogo y el antropólogo.* Si los dos estudian, digamos, el fenómeno de la cólera, el psicólogo tratará de captar qué es lo que siente el colérico, cuáles son los motivos y los impulsos de su yo

* El ejemplo lo hemos tomado de la edición inglesa del ensayo, porque creemos que ayudará al lector. *Vid.* “What is Man?”, en *Between Man and Man* (Macmillan, Nueva York, 1948), p. 125.

22 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

luntad, pero el antropólogo tratará también de captar qué es lo que está haciendo. Con respecto a este fenómeno, les será difícilmente practicable a los dos la introspección, que por naturaleza tiende a debilitar la espontaneidad e irregularidad de la cólera. El psicólogo tratará de sortear la dificultad mediante una división específica de la conciencia que le permita quedarse fuera con la parte observadora de su ser, dejando, por otra parte, que la persona siga su curso con la menor perturbación posible. Pero, de todos modos, la pasión en ese caso no dejará de parecerse a la del actor, es decir, que, no obstante que pueda intensificarse por comparación con una pasión no observada, su curso será diferente: habrá, en lugar del estallido elemental, un desencadenarse de la misma que será deliberado, y habrá una vehemencia más enfática, más querida, más dramática. El antropólogo no se preocupará de una división de la conciencia, pues que le interesa la totalidad intacta de los procesos, y, especialmente, la no fragmentada conexión natural entre sentimientos y acciones; y ésta es, en verdad, la conexión más poderosamente afectada por la introspección, ya que la pura espontaneidad de la acción es la que sufre esencialmente. El antropólogo, por tanto, tiene que resistirse a cualquier intento de permanecer fuera con su yo observador y, cuando le sobreviene la cólera, no la perturba convirtiéndose en su espectador, sino que la abandona a su curso sin el empeño de ganar sobre ella una perspectiva. Será capaz de registrar en el recuerdo lo que sintió e hizo entonces; para él, la memoria ocupa el lugar del experimentar consigo mismo. Pero lo mismo que los grandes escritores, en su trato con los demás hombres, no registran deliberadamente sus peculiaridades, tomando, como

LAS PREGUNTAS DE KANT 23

si dijéramos, notas invisibles, sino que tratan con ellos en una forma natural y no inhibida, dejando la cosecha para la hora de la cosecha, también la memoria del antropólogo competente posee, con respecto a sí mismo y a los demás, un poder concentrador que le sabe preservar lo esencial. En el momento de la vida no lleva otra idea que la de vivir lo que hay que vivir, está presente con todo su ser, indiviso, y por tal razón crece en su pensamiento y en su recuerdo el conocimiento de la totalidad humana.

II

DE ARISTÓTELES A KANT

A ESTA reflexión sobre sí, de la que venimos hablando, propende sobre todo el hombre que se siente solitario y él es también el más capacitado para ejercerla, el hombre, por tanto, que, por su carácter o por su destino, o por ambas cosas a la vez, se halla a solas y con su problematismo, y que en esta soledad que le queda logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre. Las épocas de la historia del espíritu en que le fue dado a la meditación antropológica moverse por las honduras de su experiencia fueron tiempos en que le sobrecogió al hombre el sentimiento de una soledad rigurosa, irremisible; y fue en los más solitarios donde el pensamiento se hizo fecundo. En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo. Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levan-

DE ARISTÓTELES A KANT 25

tar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia. Voy a ofrecer unos cuantos ejemplos de ambas y, con ellos, unos como capítulos de la *prehistoria* de la antropología filosófica.

Bernhard Groethuysen, discípulo de mi maestro Wilhelm Dilthey, fundador de la historia de la antropología filosófica, dice con razón, a propósito de Aristóteles (*Philosophische Anthropologie*, 1931), que, con él, el *hombre* deja de ser problemático, no es para sí mismo más que “un caso”, y que cobra conciencia de sí mismo sólo como “él” y no como “yo”. No se penetra en esa dimensión peculiar en la que el hombre se conoce a sí mismo como sólo él puede conocerse, y por eso no se descubre el lugar peculiar que el hombre ocupa en el universo. El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo culmina, con Aristóteles, en el sistema geocéntrico de las esferas. También en su filosofía rige esa hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo vivir una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica. Surge una imagen óptica del mundo, creada a base de las impresiones de la vista, tan concretamente objetivada como sólo el sentido de la vista puede hacerlo, y las experiencias de los demás sentidos se intercalan luego en el cuadro. También el mundo de las ideas de Platón es un mundo de los ojos, un mundo de fi-

26 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

guras contempladas. Pero es con Aristóteles con quien esa imagen óptica del universo llega a su clara decantación insuperable, como un mundo de *cosas*, y el hombre es también una cosa entre las del mundo, una especie, objetivamente captable, entre otras muchas, y no ya un forastero, como el hombre de Platón, pues goza de aposento propio en la gran mansión del mundo, aposento que no está en lo más alto, pero tampoco en las bodegas, más bien en

un honroso lugar intermedio. Faltaba el supuesto para una antropología filosófica en el sentido de la cuarta pregunta de Kant.

2

El primero que, más de siete siglos después de Aristóteles, plantea originalmente la genuina cuestión antropológica, y en primera persona, es San Agustín. Comprenderemos la soledad de donde arrancó la pregunta, si tenemos en cuenta que aquel mundo redondeado de Aristóteles hacía tiempo que se había desmoronado. Se deshizo porque, escindida el alma del hombre, no podía captar en verdad más que un mundo también escindido. En lugar de las desmoronadas esferas tenemos dos reinos independientes y hostiles, el de la luz y el de las tinieblas. Los encontramos en casi todos los sistemas de ese amplio y diversísimo movimiento espiritual, la *gnosis*, que se apoderó de los aturridos herederos de las grandes culturas orientales y antiguas, fraccionó la divinidad y despojó de valor a la creación; y en el más consecuente de esos sistemas, el maniqueísmo, encontramos, conjuntamente, hasta dos Tierras. Ya el hombre no es una cosa entre las demás, ni puede poseer un lugar en el mundo. Como se com-

DE ARISTÓTELES A KANT 27

pone de cuerpo y alma, se halla dividido entre los dos reinos, y es a la vez escenario y trofeo de la lucha. En cada hombre se manifiesta el primer hombre, el que cayó, en cada uno se anuncia la problemática del ser en términos de vida. Agustín proviene de la escuela maniquea. Sin hogar en el mundo, solitario entre las potencias superiores e inferiores, sigue siendo las dos cosas aun después de haberse guarecido en el cristianismo como redención que *ya ha tenido lugar*. Por eso planteó las cuestiones de Kant en primera persona, y no como un problema objetivado, al estilo de éste, a quien de seguro que sus oyentes del curso de lógica no le tomaron las preguntas como dirigidas directamente a ellos, sino que, en una auténtica interrogación, retoma la pregunta del salmista, “¿Qué es el hombre que tú piensas ser?”, pero con un sentido y tono diferentes, dirigiéndose, para que le dé noticia, a quien puede informarle: *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* No pregunta por sí solo; la palabra *natura* muestra a las claras que, a través de su persona, busca al hombre, ese hombre que él califica de *grande prof undum*, de gran misterio. Y saca la misma consecuencia antropológica que ya vimos en Malebranche; lo hace en aquel famoso pasaje en que apostrofa a los hombres que admiran las cimas de las montañas, las olas del mar y el movimiento de los astros, pero pasan de largo ante sí mismos, sin encontrar nada ahí de qué maravillarse.

Esta sorpresa del hombre ante sí mismo, que Agustín reclama en razón de la experiencia de sí mismo, es muy diferente de aquella otra sorpresa en la que Aristóteles, siguiendo a Platón, pone el origen de toda filosofía. El hombre aristotélico se sorprende y maravilla también del

28 TRAYECTORIA DE LA INTERROGACIÓN

hombre, entre otras muchas cosas, pero nada más que como una parte del mundo, que es maravilloso y sorprende en general. El hombre agustiniano se asombra de aquello que en el hombre no se puede comprender como parte del mundo, como una cosa entre las cosas, y como aquella otra sorpresa hace mucho que derivó en filosofar metódico, la suya se

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

