

REVISTA
DEL COLEGIO MAYOR
DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO



Nº 471

Año LIX

Tarifa reducida en el
correo postal del Minis-
terio de Comunicaciones

Licencia Nº 1848

Mayo - Junio 1965

Bogotá - Colombia



Universidad del
Rosario

Archivo
Histórico



REVISTA
DEL COLEGIO MAYOR
DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO

Rector del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario:

Monseñor JOSE VICENTE CASTRO SILVA

Fundador de la Revista:

Monseñor RAFAEL MARIA CARRASQUILLA



Director:

ANDRES HOLGUIN

Relaciones Públicas:

PEDRO HERNANDO MORALES G.

CONTENIDO

FILOSOFIA

- Introducción al tema del hombre
por Rafael Virasoro 9
La idea de la verdad en Nietzsche
y la verdad de la filosofía
por Karl Ulmer 31

DERECHO

- Efectos de la apelación
por Hernando Morales M. 53
Sobre la reforma judicial
por Edmundo Harker Puyana 66
Casa matriz, casa principal, sucursal,
filial y agencia
por William Villa Uribe 74

ECONOMIA

- El bienestar económico latinoamericano
por Alfonso Flórez Caro 81

LITERATURA

- Los lentes pleocrómicos
por Manuel Zapata Olivella 93
Los indios kunas, o el San Blas
de Luz y Trópico
por Angel Revilla 99
Angus Wilson o el naturalismo victoriano
por Helena Araújo de Albrecht 105

BIBLIOGRAFIA

- Las Palabras 113
La sociedad abierta 117

COMENTARIOS DE ACTUALIDAD 121

CONTENIDO

FILOSOFIA

- 0 Introducción al tema del hombre por Rafael Vivasoro
- 11 La idea de la verdad en Platón por Rafael Vivasoro

ALGUNAS CUESTIONES DE FILOSOFIA

LOGICA

- 23 El objeto de la lógica por Rafael Vivasoro
- 28 El objeto de la lógica por Rafael Vivasoro
- 34 El objeto de la lógica por Rafael Vivasoro
- 37 El objeto de la lógica por Rafael Vivasoro

ALGUNAS CUESTIONES DE FILOSOFIA

ECONOMIA

- 38 El problema económico por Rafael Vivasoro

ETICA

- 40 El problema ético por Rafael Vivasoro
- 45 El problema ético por Rafael Vivasoro
- 50 El problema ético por Rafael Vivasoro
- 55 El problema ético por Rafael Vivasoro

FILOSOFIA

- 57 El problema ético por Rafael Vivasoro
- 62 El problema ético por Rafael Vivasoro

CONCLUSIONES DE LA ACTUALIDAD

RAFAEL VIVASORO

INTRODUCCION AL TEMA DEL HOMBRE

La filosofía de nuestro tiempo, Martín Heidegger, es una filosofía y de carácter epistémico, centrada por un problema: ¿cómo podemos conocer al hombre? Heidegger dice que el hombre es la entidad que se propone como objeto de conocimiento. En el fondo de la realidad que se muestra en el mundo del hombre hay un mundo de lo que el hombre ha hecho, un mundo que se ha creado en un mundo que ya existía y que se ha creado en un mundo que ya existía y que se ha creado en un mundo que ya existía.

Según los conceptos de filosofía, la filosofía de Heidegger es una filosofía que se centra en el problema de la existencia humana. Heidegger dice que el hombre es la entidad que se propone como objeto de conocimiento. En el fondo de la realidad que se muestra en el mundo del hombre hay un mundo de lo que el hombre ha hecho, un mundo que se ha creado en un mundo que ya existía y que se ha creado en un mundo que ya existía.

Sin duda el tema del hombre es de actualidad y es necesario y de actualidad. Sin duda el tema del hombre es de actualidad y es necesario y de actualidad.

RAFAEL VIRASORO

INTRODUCCION AL TEMA DEL HOMBRE

Un filósofo de nuestro tiempo, Martin Buber, mente lúcida y de singular agudeza, animado por un profundo sentido religioso, moral, humano, ha observado que el hombre tiende a la reflexión sobre su propio ser cuando se siente solitario. En el hielo de la soledad, dice, es cuando implacablemente se hace cuestión de sí mismo. Y subraya que en la historia del espíritu humano hay épocas en las que el hombre tiene aposento, vive en el mundo como en su propia casa, y otras en las que está a la intemperie y hasta le faltan cuatro estacas para levantar su tienda de campaña.

Aunque no comparto totalmente la posición de Buber respecto al problema de la antropología filosófica, su observación me parece muy cierta. Hay momentos, en la vida individual y en la historia, en los que el hombre se siente solo, sin amparo, sin apoyo frente a los inquietantes problemas del mundo, de su propio ser y su destino. Es entonces cuando se vuelve sobre sí en un desesperado esfuerzo por desentrañar el sentido de su ser y proyectar un mundo —tierra firme en la que pueda instalarse tranquilo y confiado—; un sistema de ideas y creencias, de principios y normas que le permitan ordenar y encauzar su vida con la mínima seguridad que requiere la más inmediata e impostergable de sus tareas.

Sin duda el tema del hombre es de siempre, y su aparecer y desaparecer obedece a múltiples causas. Pero no es menos cierto que alcanza su tono más vivo, radical y profundo en los momentos de incertidumbre y desamparo. Cuando el hombre confía en sí mismo,

FILOSOFIA

en sus fuerzas y poderes; cuando se siente seguro con sus problemas resueltos dentro de una determinada concepción del mundo y de la vida; cuando sabe, o cree saber, quién es y qué es lo que debe hacer, el problema se mantiene latente o como esfumado y no surge con sus caracteres propios y su irreprimita urgencia hasta que esa concepción que lo sostiene y dentro de la cual vive comienza a desmoronarse y a perder vigencia en la intimidad de su espíritu. Porque en rigor ¿qué puede inquietarnos el problema de nuestro ser si ya está implícitamente resuelto en los principios generales de una filosofía, una religión, una ciencia o una concepción del mundo, aunque no se lo formule de un modo expreso? La seguridad, sólo aparente en todos los casos, embota y paraliza al hombre; la incertidumbre lo agita y lo conmueve. La dialéctica del pensamiento y del hacer humano se mueve siempre en el claroscuro de las posiciones más o menos firmes y de las crisis creadoras.

No es, pues, la simple curiosidad teórica la que impulsa al hombre hacia la interrogación por su propio ser. Si en ninguna de sus formas el saber es un acto gratuito, mucho menos ha de serlo cuando se trata del hombre mismo. Porque lo que en este caso decide su interés y lo urge es la necesidad de saber qué es para poder vivir de acuerdo a la imagen que él mismo se forma de su ser y de su posición en el mundo. Claro es que el hombre vive naturalmente desde una idea de sí, está en ella y cuenta con ella, como está asentado en otras muchas ideas que lo sostienen sin que le ocurra pensar de dónde le vienen ni en qué medida condicionan su vida entera. Pero al mismo tiempo tiene siempre ante sí el problema del ser que verdaderamente es, que nunca puede eludir, al menos en forma duradera, si bien no en todo momento con igual interés y urgencia. No hay nada de sorprendente en esto. Aunque la interrogación por su ser se actualiza en la hombre y cobra particular vigencia en determinadas circunstancias, no obedece en realidad a un imperativo circunstancial, sino a la propia condición humana. A diferencia de cualquier otro ser viviente, el hombre tiene que construir su vida que no le es dada ya hecha y de una vez para siempre. Pero este hacerse a sí mismo sería imposible si no se dispone con cierta claridad de una idea que determine desde dentro el sentido de cada uno de sus actos. Por eso el hombre, para vivir, necesita tener una idea de sí y afirmarse constantemente en ella; y por eso también cuando esa idea falta o se oscurece siente abrirse el suelo bajo sus pies y busca afanosamente un punto de apoyo que le sirva de sostén y, a la vez, de justificación en su permanente esfuerzo por crearse a sí mismo, que en eso consiste en definitiva la realidad última de su existir.

El problema antropológico es constitutivo del hombre mismo. No es un problema entre otros, sino su fundamental problema. Aun sin tener en cuenta que en el fondo todo saber pasa necesariamente por el saber del hombre, puesto que todo lo que el hombre quiere y busca saber es por sí y para sí, de tal modo que ninguna forma de conocimiento podría instituirse ni justificarse sino en función de las necesidades humanas, de lo que el hombre es, o, mejor, de sus posibilidades de ser; aun prescindiendo de esto, el hecho es que el problema de su ser es esencialmente constitutivo de la vida humana, sin que esto signifique que en todo momento se decida a afrontarlo con el rigor de una disciplina científica, que incluso pueda servir de fundamento último a todas las demás ciencias especiales. La sin par condición del hombre, que tiene su origen en la propia indeterminación de su ser, es que la idea de sí mismo está en la base y, al mismo tiempo, en el horizonte de su vida, de su pensamiento y de su acción. Sin una idea de sí, por rudimentaria que sea, el hombre no puede vivir; pero tampoco puede hacerlo, auténticamente, sin estar preguntándose de continuo por el sentido de su existencia, que sin embargo, parece escapársele una y mil veces cuando más seguro cree estar de haberlo apresado entre sus manos. Esto hace del problema del hombre una interrogación permanente e insoslayable; pero también pone en evidencia que es justamente en los períodos de crisis, de inseguridad y de desconfianza en sí mismo cuando el problema surge con mayor apremio, a veces con un tono exacerbado y dramático, en la intimidad de cada individuo o en el pensamiento reflexivo de una época, tal como de hecho ocurre en nuestro tiempo. Porque sucede que la actual preocupación por el hombre que responde en verdad a una profunda crisis espiritual y moral que ha desarticulado todos los resortes de la vida humana y ha destruído desde sus cimientos el mundo de ideas y valores, de principios y normas que el hombre mismo se había construído para habitar en él con la serena confianza de quien sabe a dónde va y lo que se propone. Aunque es también el más claro testimonio de que toda crisis es en el fondo fecunda porque a través de ella el hombre busca el reencuentro consigo mismo, el ser que se le escapa pero que en todo momento necesita para poder vivir, si bien, en apariencias, como ahora acontece, se le cierran todos los caminos y parece sumirse en el desamparo más radical y absoluto.

Que el tema del hombre se vincula estrechamente con esas situaciones de crisis por las que atraviesa el espíritu humano se lo advierte con superlativa claridad en la historia del pensamiento filosófico. No me propongo sin embargo hacer ahora una historia del problema,

de las diversas teorías místicas, religiosas, filosóficas o científicas, con las que el hombre se ha pensado a sí mismo, muchas de ellas aun vigentes en muy amplios sectores; ni tampoco de sus relaciones con las distintas concepciones de la sociedad y de la historia que necesariamente se fundan en una determinada idea de la esencia del hombre. Lo que me interesa es tan solo destacar, a modo de introducción al tema, algunos momentos que me parecen decisivos en la evolución de las ideas que el hombre se ha formado de su propio ser, tal vez los de mayor significación histórica y los que más a las claras nos dejan ver cómo, en efecto, el problema del hombre alcanza su dimensión más profunda y apremiante cuando el hombre mismo se hace problemático, es decir, cuando pierde su seguridad, su confianza y, sobre todo, la conciencia más o menos lúcida del sentido y del valor de su existencia. En rigor, importa tenerlo en cuenta, esta problematicidad es a veces más aparente que real, porque no es la del hombre mismo en la totalidad de su ser, sino la de una determinada condición o situación del hombre que, a pesar de todo, tiene la certeza de lo que en sustancia es. Pero, aun así, aparente o parcial, es la conciencia de su problematicidad lo que impulsa al hombre hacia la interrogación por su ser. Esto es precisamente lo que ocurre en los orígenes mismos del problema antropológico.

Es sabido que con cierto rigor crítico, ajeno ya a las primitivas representaciones míticas y poéticas, el tema del hombre aparece por vez primera con Sócrates y los sofistas en ese momento crucial en el que se ha perdido, en buena parte al menos, la fe y la confianza en los dioses, en la tradición, en las leyes morales y en los principios sobre los cuales se asentaba la vida en común. Sócrates es sin duda quien con mayor hondura y penetración toma conciencia de esta situación crítica que desubica al hombre, hasta entonces firmemente asentado en su mundo. Su pensamiento invierte por completo la dirección predominante y se vuelve hacia la inmediata realidad de la vida humana, hacia el problema del hombre, al que no fueron totalmente extraños los griegos anteriores, pero que en su época aparece como aplastado bajo el peso del interés general que suscitan las cuestiones relativas a la realidad del mundo y al ser originario, fundamento primero de todo cuanto existe. Pero, aunque la cuestión primordial del pensamiento socrático es el hombre, no hay en él un planteamiento directo ni, mucho menos, una solución concreta del problema. Su preocupación por determinar conceptualmente las cualidades y virtudes humanas deja de lado al hombre mismo, su esencia, su estructura, su destino. Según Cassirer, esto ocurre porque Sócrates está convencido de que al hombre no se lo puede conocer co-

mo se conocen las cosas físicas, por observación y análisis lógico, sino solo en el trato directo, en el diálogo, es decir, en una actitud y una modalidad del pensamiento extrañas por completo a los modos habituales de investigación. No es menos cierto sin embargo, que a Sócrates no le interesa en realidad una *teoría* del hombre, como tampoco le interesa una teoría del cosmos, sino, en un sentido más práctico e inmediato, lo que el hombre debe hacer en política y en moral, esto es, los fundamentos racionales de su conducta para consigo mismo, para con los demás y para con el Estado.

Importa señalar, aunque acaso no fuere ya necesario hacerlo, que la preocupación por el hombre no solo se relaciona con las situaciones de crisis, sino también con el carácter particular que ésta asume. Esto nos explica muchas cosas, entre ellas, lo que ahora nos interesa. Porque sucede que en el caso de Sócrates y de su época es la crisis religiosa, moral, política y social que se produce en la Grecia del siglo V la que destruye los fundamentos de la vida humana en la sociedad y el Estado y la que determina el interés puramente práctico por el hombre. Su intención queda así bien definida y limitada. Y no podría haber sido de otra manera, porque lo cierto es que no se trata de una crisis del hombre, sino de la *situación* del hombre, que ha perdido su mundo pero no la unidad de su ser ni, mucho menos, la confianza en sí mismo, como de hecho acontece en otros períodos de la historia.

En Platón, el enfoque del problema cambia y, sin perder su intención práctica en sentido amplio, se hace más teórico, especulativo. A Platón le interesa todo el hombre y su ahondado análisis del alma en sus tres dimensiones: impulsiva, afectiva e intelectual, es ya una interpretación más integral de la vida humana que incluso acuerda una significativa importancia a la realidad social del hombre, descuidada en otras antropologías posteriores. Empero, el hombre de Platón está demasiado seguro de sí mismo para tener conciencia de la problematicidad de su ser. Esta seguridad proviene del mundo inteligible de las ideas trascendentes y eternas que Platón contrapone radicalmente al mundo solo aparente de los objetos individuales, del devenir y el cambio. El mundo inteligible es el mundo del hombre en lo que tiene de esencial y eterno. El descubrimiento de este mundo de las ideas, ya prefigurado en Parménides, constituye una etapa decisiva en la historia, punto de partida del pensamiento científico y, a la vez, de una interpretación de la vida humana que se apoya en instancias objetivas, que definen su más propio ser, y en el absoluto predominio de la razón que las aprehende. Aunque es también para el vitalismo dionisiaco de Nietzsche y sus continuadores una pura

invención de los griegos que desde Sócrates y sobre todo desde Platón ha falseado la verdadera realidad del hombre. Si el hombre, como todo ser viviente, es esencialmente la vida y, como tal, impulso, lucha, superación, voluntad de poderío, es fácil comprender que para Nietzsche el mundo inteligible, fruto de una invención que solo puede explicarse por la importancia vital de sus creadores, no es en el fondo otra cosa que un recurso al que se ha echado mano para condenar al hombre real, erigiendo la imagen de un hombre ideal cuyo ser está más allá de sí mismo, olvidando que este mundo de las ideas no es más que el de las formas conceptuales con que la razón trabaja para resolver los problemas que la naturaleza le plantea, y que la razón misma está al servicio de la vida y no es a la postre otra cosa que un mero instrumento de la voluntad de poderío. Pero, para el pensamiento clásico griego, al cual Nietzsche quiere contraponer la pureza y la autenticidad del pensamiento presocrático, el mundo inteligible es el del verdadero ser. De ahí que desprenderse activamente de la sujeción a lo corporal y llegar mediante la dialéctica a ese mundo de las ideas es la tarea que el hombre debe proponerse y cumplir para reconocerse como tal. Lo específicamente humano es así el alma intelectual, *logos* o razón. La razón define al hombre en lo que verdaderamente es; y puesto que ella somete las pasiones, los instintos y afectos, rige y ordena la vida según valores y normas trascendentes y eternas, nada hay en él que con iguales derechos pueda exigir actitudes o modos de conducta que quiebren la armonía de su ser.

Claro es que en el hombre hay una multitud de pasiones, apetitos e inclinaciones irracionales, nacidas de su necesaria sujeción temporal a lo corpóreo, que es preciso satisfacer porque también forman parte de su ser en plenitud. Pero solo en alguna medida y dentro de ciertos límites, más allá de los cuales la vida perdería su auténtico sentido humano y terminaría por negarse a sí misma al desbordar, en el libre juego de las pasiones, el necesario sometimiento de lo irracional inferior a las reglas que prescribe la razón. Sujeto al orden racional, lo que en última instancia significa proyectado en el conocimiento y en la acción hacia lo universal y eterno donde en definitiva ha de reposar, el hombre no es en sí mismo problemático y cuando se interroga por su ser, en el marco de una interrogación más amplia que lo comprende como el todo a las partes, lo hace para esclarecer sus atributos esenciales, en el fondo incommovibles, y acomodar los distintos aspectos de su vida a lo que debe hacer de acuerdo a estos atributos que lo definen.

Tampoco en Aristóteles encontramos al hombre como un tema específico con su propia e inquietante problematicidad. Sin duda, en la filosofía aristotélica hay una antropología, pero lo cierto es que en ella la realidad humana aparece comprendida desde la realidad racional del mundo. Con esto quiero decir que, en Aristóteles, la concepción general del universo, entendido en un sentido organológico como un todo armonioso y sin fisuras en el que cada cosa ocupa el lugar que le corresponde según su propia jerarquía, es la que ilumina el ser del hombre y fija su posición en el conjunto como una cosa entre las cosas, si bien se distingue sustancialmente de las demás en cuanto participa de la razón universal que le permite situarse por encima de los otros entes, conocerlos y establecer su señorío racional sobre ellos. Aunque Aristóteles rechaza el carácter trascendente de las ideas y aunque, mucho más que Platón, reconoce las limitaciones de la razón humana cuando pretende alcanzar las formas superiores del ser, también distingue al hombre por su racionalidad y lo define como un ser destinado por su propia esencia a racionalizar su vida de tal modo que, dominadas sus pasiones y sus apetitos irracionales, pueda elevarse, en la pura *teoría*, hasta el ser que verdaderamente es.

Para Aristóteles, como para Platón, los estoicos y, aun antes, para Anaxágoras, el hombre es específicamente *logos*, *razón*. Pero esta facultad que solo encontramos en el hombre, que no puede reducirse a nada que tenga en común con los otros seres y que se mantiene en él como una condición permanente en la historia, en los pueblos y en las clases, es en realidad una función parcial, una participación del *logos* o razón universal que, sin crearlo —porque la idea de creación es completamente extraña a los griegos—, plasma constantemente el mundo, lo ordena, le da forma. Por eso se puede decir que en el pensamiento aristotélico el hombre “está en el mundo como en su casa”. La perfecta adecuación entre el *logos* individual y el *logos* universal, entre lo específicamente humano y el sentido total del universo quita al hombre problematicidad y le asegura una posición en el cosmos que da a su vida un tono optimista, de absoluta confianza en sí mismo y en sus poderes naturales.

Con muy raras excepciones, en la filosofía clásica griega prevalece esta idea del hombre como un ser de razón que no duda de sí mismo ni se inquieta porque en el fondo está seguro de lo que es. Pero, cuando irrumpe el cristianismo con sus elementos tradicionales y con todo su amplio círculo de ideas, valores y principios normativos, muchos de ellos opuestos a los dominantes hasta entonces, el

problema del hombre surge con un tono radical y profundo, insospechado para los griegos, en San Agustín.

El mundo de San Agustín no es ya esa unidad cósmica perfecta y armónica de Aristóteles en la que cada cosa ocupa el lugar que le corresponde. El mundo de San Agustín es un mundo escindido y la vida humana se proyecta como una tensión constante entre el aquí y el más allá, entre lo natural y lo sobrenatural. Por primera vez en la historia del pensamiento San Agustín descubre la subjetividad: se vuelve hacia sí mismo, hacia la intimidad de su ser y en su propia vida encuentra un misterio que lo abrumba y lo inquieta. Siente que hay en él algo incommensurable y desconocido; se busca desesperadamente sin poder encontrarse. Y como en nada de este mundo se le ofrece la respuesta que busca, se vuelve a Dios y le interroga con ese tono angustiado y desgarrador que con tanta frecuencia encontramos en sus escritos: ¿qué soy, pues, Dios mío? ¿cuál es mi naturaleza?

Para San Agustín el problema fundamental no es el mundo sino el hombre. Pero todo lo que el hombre encuentra cuando se vuelve sobre sí es la inseguridad, la contradicción, el misterio de su vida. Los griegos confiaron en el poder supremo de la razón y vieron en ella la facultad específicamente humana. San Agustín, que aún conserva mucho de la fuerza emocional del primitivo cristianismo y de la intención polémica de los doctos cristianos contra el racionalismo estoico, entiende, por el contrario, que la razón no es todo ni lo que más importa en el hombre. Sus poderes son limitados y, además, engañosos, porque en su propio seno lleva el germen del error, no como una posibilidad sino como una necesidad nacida del pecado. San Agustín está convencido de que la contradicción anida en el alma humana desde que el pecado original quebró la unidad de su ser creado a imagen y semejanza de Dios. Se puede admitir que la razón se equivoque y no obstante reconocer su poder y su primacía en el todo de la vida humana que ve en ella su sostén y su guía. Pero no se trata de eso. La razón está cargada de potencias negativas y por sí sola no es capaz de llegar al ser verdadero de las cosas ni ordenar la vida ni salvar los obstáculos con que de continuo tropieza. La impotencia de la razón nace con el hombre mismo; y lo cierto es que solo quien desespere de sí y renuncie a su más alto destino puede mantener su confianza en ella.

Porque sucede que la felicidad, meta final del conocer y hacer humano, es a pesar de todo el bien supremo que el hombre puede alcanzar, por la gracia de Dios. No en esta vida, como pensaron los

griegos, sino en una vida ultraterrena, superior y eterna. Mas, para llegar a esa vida perdurable, exenta ya de las limitaciones, de los cambios y de las imperfecciones de la vida temporal, es preciso quererla y buscarla. De ahí que la voluntad reemplaza a la razón en la antropología agustiniana. La máxima aspiración del hombre es la búsqueda de la felicidad que sin embargo no podrá alcanzar jamás en este mundo, sino en la otra vida, en el seno de Dios. Buscar a Dios es el verdadero destino del hombre. "Porque buscaros Dios mío, es buscar mi felicidad y bienaventuranza: debo buscaros para que mi alma viva, porque Vos sois la vida de mi alma". (Confesiones, X, 20, 29).

Esta apetencia de Dios que es al mismo tiempo afán de eternidad se ve sin embargo obstaculizada por la infinidad de objetivos parciales e inferiores que la voluntad misma se propone. El pecado original, que el género humano arrastra consigo, hace del hombre un ser contradictorio que se desangra impotente entre sus apetitos inferiores, su real miseria y sus aspiraciones trascendentes que por sí mismo no puede colmar. Solo la gracia de Dios puede salvarlo. Por eso el hombre se encuentra cuando encuentra a Dios y en él confía. La fe es entonces lo primordial. Sin ella, el hombre queda perdido en un mar de contradicciones. Si los demás seres creados tienen un ser, el hombre, que perdió su ser por el pecado, es un todo problemático que solo puede recobrar su ser perdido en el seno de Dios y por su gracia.

La tensión entre este mundo y el mundo trascendente se agudiza al extremo en el pensamiento agustiniano. La vida humana, necesariamente sometida a la presión de los intereses inmediatos y de las pasiones inferiores nacidas del pecado, pero a la vez atraída por un estado de bienaventuranza eterna, no puede ser definida como una realidad en sí, estable y bien ubicada en el todo del universo, sino como un drama, una continua lucha consigo misma en la que el hombre busca superarse trascendiendo los límites de su condición carnal. Por su propio esfuerzo nada puede, pero la bondad divina se vierte sobre las criaturas que, aunque son culpables de su miserable condición terrena, se hacen merecedoras de la gracia del Ser en quien ha puesto su fe y su esperanza. No por sus acciones, que para San Agustín poco o nada cuentan, sino por su fe y su amor a Dios. Aquí, en este mundo, todo es en él problema, contradicción, miseria. Ni siquiera su propia redención le pertenece. Pero la fe salva al hombre y le permite recobrar en la vida eterna el ser perdido por el pecado.

La antropología de San Agustín expresa tal vez en su radical pureza el cristianismo primitivo. Su imagen del hombre es la de un ser que nada espera ya de la sabiduría de los antiguos, que siente su vida como un misterio impenetrable a las luces de la razón y que vive en la plena conciencia de su debilidad natural para alcanzar por sí ese ser que, paradójicamente, está más allá de su ser. La fe es su único sostén, pero también su flaqueza, porque a cada momento teme perderla y, con ella, su definitiva salvación. La doctrina agustiniana del pecado y de la gracia como un libre don de Dios, inalcanzable por el mérito de las buenas obras, porque hasta "la fe misma es un don de la gracia", da a la interpretación de la vida humana un sentido de intensa dramaticidad que aunque atenuada en parte se ha mantenido y se mantiene aun en ciertos sectores del pensamiento cristiano.

Pero, conviene reparar en ello, solo en ciertos sectores. Porque dentro del propio espíritu cristiano esta imagen del hombre problemático, inseguro, desubicado e, incluso, totalmente desligado del mundo en su más íntima realidad sustancial, se diluye de más en más y con el andar del tiempo el hombre cristiano de la edad media se siente cada vez más seguro sobre los firmes cimientos de su fe: una fe que ya no es la fe pura del cristianismo primitivo, sino que poco a poco se ha ido mechando de sustancias y formas racionales tomadas del pensamiento griego. Su vida deja de ser misterio y al cabo de los siglos, en Santo Tomás, el problema del hombre pierde ese tono dramático, profundo y por momentos angustiado que hemos encontrado en San Agustín.

En Santo Tomás reaparece en cierto modo la imagen aristotélica del mundo, fundada ahora en la fe, de acuerdo a la tradición cristiana, pero también, sustancialmente, en la razón. El hombre deja de ser problemático, su ser se comprende por entero desde Dios y desde el mundo como su creación. Claro es que Santo Tomás se ocupa insistentemente del hombre y procura establecer su naturaleza. Pero lo cierto es que su imagen del hombre se perfila con nitidez, sin sobresaltos ni angustias, dentro de su doctrina del ser, de su concepción general de la vida y de Dios. El ser humano no es para él misterio, al menos en lo que tiene de esencial y propio. En la totalidad de los entes, el ente hombre, con su cuerpo perecedero y su alma inmortal, ocupa un lugar bien definido que la fe y la razón nos ayudan a descubrir.

Pero también la gigantesca construcción aristotélica-tomista termina por derrumbarse o, al menos, por perder su efectiva y general

vigencia en el espíritu de los hombres y, a fines de la edad media, reaparece una vez más el inquietante problema del hombre en los humanistas del Renacimiento. Sin embargo, contra lo que podría suponerse si reparamos en la intensidad y en la hondura de la crisis que se produce cuando comienza a desdibujarse la concepción cristiana medieval del mundo y el hombre de la época siente desaparecer el suelo firme bajo sus pies, el problema no alcanza ese tono radical y profundo al que antes me he referido. La razón es simple. Lo que ocurre es que el humanismo renacentista no busca en realidad al hombre que da por conocido en su esencia, sino un nuevo modo de vida para el hombre. Pierde valor el estilo, la forma de vida medieval y el hombre del Renacimiento trata afanosamente de encontrar una nueva forma para instalarse en ella con la misma seguridad y firmeza perdidas. El punto de apoyo lo encuentra nuevamente en la propia razón natural, es decir, en aquello que, como pensaron los antiguos, define al hombre en cuanto tal y lo sitúa con bien perfilados contornos frente a los demás seres vivientes y a las cosas del mundo en general. Si hasta entonces se sabe como una criatura de Dios depende de su gracia y que en última instancia vive en función de otra vida trascendente, el hombre del Renacimiento, en cambio, se desprende activamente de todo sometimiento a la fe y construye una nueva imagen del mundo dentro de la cual se coloca a sí mismo sin problemas, sin misterios, sin angustias. En el centro del universo, cuya infinitud destaca Giordano Bruno, está el hombre con sus ojos puestos en este mundo, no en lo sobrenatural como en la edad media, sino en las cosas terrenales; firmemente asentado y seguro de sí mismo porque sabe que hay en él una facultad que le es propia, que le pertenece, con la cual confía llegar al verdadero ser de las cosas y establecer los principios y normas necesarias para comprender la realidad y para regular su conducta.

Al hombre, en cuanto ser de razón, le corresponde pues, asumir la responsabilidad de su vida, de lo que hace y deja de hacer. Esto no excluye por completo el sentimiento de dependencia de un ser creador y ordenador del mundo. La responsabilidad que asume la vive al mismo tiempo como una dignidad que Dios le ha conferido, como un privilegio del que no participa ningún otro ser creado. A una total independencia de Dios y consiguiente interpretación de la razón humana como producto de la evolución natural que culmina en el hombre, no se llega hasta mucho después, sobre todo hasta las antropologías naturalistas del siglo XIX. Desde los albores del Renacimiento hasta bien entrada la edad moderna prevalece la idea de que la razón es una facultad dada por Dios y que sólo al hombre conviene

para que con ella asuma la responsabilidad de hacer libremente su vida. Tal vez una de las manifestaciones más características de esta manera de sentir y de pensar de la época, no la única desde luego, pero sí la más generalizada, sea la que Pico de la Mirandola resume en su *De hominis dignitate*: “Ni domicilio fijo, ni forma propia, ni ningún don peculiar a tí sólo te he dado, oh Adán, a fin de que cualquier domicilio, parecido o dones que escojas puedan ser tuyos. La naturaleza dada a todas las demás criaturas, dentro de las leyes señaladas por nosotros, las restringe. Tú, no estás restringido por estrechos lazos, según tu propia y libre voluntad, en cuyo poder te he colocado, definirás tu naturaleza por tí mismo. Te he colocado en el centro del universo para que así puedas contemplar del modo más conveniente todo lo que existe en el mundo. Tampoco te hemos hecho celeste o terrestre, mortal o inmortal, para que tú seas, por así decirlo, tu propio y libre creador y te des la forma que creas mejor. Tendrás poder para descender hasta las bestias o criaturas inferiores. Tendrás poder para renacer entre los superiores o divinos, según la sentencia de tu intelecto. Así el padre dio al hombre, al nacer, la semilla de toda variedad y los gérmenes de toda forma de vivir.”

En suma, el tema del hombre y de su posición en el universo es fundamental en los humanistas del Renacimiento y en los racionalistas modernos. Pero, seguros como están de que la condición esencial del hombre reside en la razón y en las infinitas posibilidades que ésta crea, el problema del hombre no se define con claridad ni tiene la relevancia histórica de otras épocas. En el fondo, la problematización del hombre se deriva en los modernos de la problematización del todo y no tiene en sí mismo su punto de partida. Se lo advierte incluso en Descartes que retoma, aunque con un sentido distinto, la idea agustiniana de la subjetividad, subraya la radical contraposición entre la sustancia pensante y la sustancia extensa y crea así, para todo el pensamiento moderno, un problema antropológico de muy difícil solución dentro de los términos propuestos. Su interés fundamental es gnoseológico; el problema del ser en general y del hombre en particular a segundo plano y su preocupación por determinar la naturaleza del hombre y lo que hay en él de esencial frente a los demás seres tiene una intención ajena al hombre mismo, definidamente orientada hacia una rigurosa fundamentación del saber científico. Sin embargo, aun dentro de esa orientación general dominante, el problema del hombre surge con una vivacidad y una hondura muy semejante a la de San Agustín en una de las figuras más singulares y complejas de la época, acaso la más interesante desde el punto de vista humano: en Pascal.

Animado por el espíritu religioso que San Agustín, pero a la vez mucho menos aferrado a esa fe pura que el pensador cristiano se esfuerza por mantener al margen de los errores de la razón. Pascal fue un extraordinario genio matemático y un filósofo de agudísimo sentido crítico que maneja la razón con la misma seguridad con que lo hacen los racionalistas de su tiempo. Pero, si Pascal conoce como pocos el poder de la razón conoce también sus limitaciones, no solo las puramente formales que resultan del buen o mal uso que hagamos de ella, como sucede en Descartes, sino sus limitaciones propias, intrínsecas. Y cuando se vuelve hacia sí mismo encuentra que ni los esquemas matemáticos ni la razón en general le revelan la verdadera realidad de su ser. El “espíritu geométrico”, que parte de axiomas ciertos y desemboca en conclusiones necesarias, es apto sin duda para conocer el mundo, aunque siempre de un modo imperfecto porque el mundo es infinito en lo grande y en lo pequeño y la razón humana es finita y limitada. Pero lo importante es que no conoce al hombre. ¿Qué es el hombre en lo infinito? Todo lo que la razón descubre en él es su contradicción interna, su miseria y su radical ignorancia en lo que más le importa.

El hombre alcanza en Pascal una problematización solo comparable a la que tiene en San Agustín. Pero, como éste, también Pascal encuentra el verdadero sentido de lo humano más allá de sí mismo, en su trascendencia hacia lo divino. Si el hombre, desarraigado del mundo y aplastado bajo el peso de su culpa originaria, es un ser miserable, su grandeza en cambio se le revela cuando, por su pensamiento, se reconoce como criatura de Dios. Su propia definición del hombre como “junco pensante” nos aclara la tremenda problematización de su ser, lleno de debilidades, de errores y miserias, que en vano se esfuerza por afirmarse en este mundo con los principios y las normas que le dicta la razón humana. Pero, a la vez, nos señala el camino del encuentro consigo mismo y de su salvación. Porque si el hombre como ser natural es un débil junco sometido a todos los vientos, es un junco pensante, y el pensamiento, al revelar su miseria, lo eleva a Dios y le permite acogerse a su gracia. Toda la dignidad del hombre está en el pensamiento, pero “la suprema adquisición de la razón consiste en saber que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan”.

La tensión entre lo natural y lo sobrenatural que inspira a todo espíritu religioso y que hemos encontrado agudizada al extremo en San Agustín, es también la que prevalece con no menos intensidad en Pascal. El problema del hombre, que Pascal sintió como pocos, desemboca en el misterio de la vida humana que ningún razonamiento

puede aclarar. La voluntad de Dios se cierne sobre sus criaturas y a éstas sólo les toca volcar en Él su fe y su esperanza para recibir su gracia. La contradicción interna, su querer ser sin poder ser nada por sí mismo, su afán de conocerse sin llegar jamás a un conocimiento racional de su propia y extraña condición, su absoluta dependencia de la gracia divina, hacen de la vida humana, en sí y en sus relaciones con Dios, un misterio impenetrable al pensamiento. Pero, “sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos”.

Pascal ha enfocado el problema del hombre con un tono de intensa y conmovedora dramaticidad que contrasta con la actitud serena y confiada de la época. Pero, como se lo ha dicho muchas veces, el pensamiento de Pascal es un pensamiento solitario. La línea principal de lo que podríamos llamar el espíritu moderno es la del racionalismo, y el racionalismo moderno el tema del hombre aparece envuelto en una problematicidad más amplia y tratado como parte de un sistema que comprende la realidad entera desde Dios hasta la más pequeña manifestación del ser.

Esto vale, claro está, en un sentido general y, además, sólo hasta Kant. Porque Kant es justamente quien por vez primera ha planteado el problema del hombre como una disciplina filosófica autónoma, singular, con plena conciencia de su capital importancia y, lo que es más significativo, como punto de partida y fundamento de todo el saber humano comprendido en la *metaphysica specialis*. En sus cursos de Lógica, distingue Kant una filosofía en sentido académico o escolástico y una filosofía en el sentido que le da el vulgo, cósmico o cosmopolita (*in weltbürgerlicher Absicht*). Esta última es la “ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón al fin último de la razón humana, como fin supremo al cual todos están subordinados”, y su objeto se formula en cuatro preguntas fundamentales: 1) ¿Qué puedo saber?; 2) ¿Qué puedo hacer?; 3) ¿Qué puedo esperar?; 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión; a la cuarta, la antropología. Y agrega: “En el fondo todas estas preguntas se podrían contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última”.

No nos interesa ahora considerar las objeciones que en nuestro tiempo ha hecho Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*) a la instauración antropológica del fundamento de la Metafísica que, a su juicio, constituye el resultado último de “La Crítica de la Razón Pura”. Lo que importa es simplemente señalar que si bien el plantea-

miento del asunto es riguroso y concreto, en ningún momento Kant aborda el problema en el sentido preciso de una verdadera antropología filosófica. En su *Antropología en sentido pragmático*, dice Kant que una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollado puede hacerse en sentido *fisiológico* o en sentido *pragmático*. El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer por sí mismo. Esta orientación pragmatista es la que interesa a Kant y la que rige todo el libro. El hecho es que la *Antropología* de Kant contiene una serie de valiosas observaciones acerca de la naturaleza humana, de sus facultades, de sus maneras de obrar, de sus creaciones, pero en modo alguno el problema del hombre mismo en el sentido preciso y fundamental con que el propio Kant lo plantea en sus cursos de Lógica.

Después de Kant el problema se pierde en el todo de las grandes construcciones sistemáticas de los idealistas alemanes. Sin duda es aquí donde la especulación en torno a la realidad del espíritu humano y el conocimiento de sus múltiples formas subjetivas y objetivas llega a su más alta expresión. En sus distintas etapas el idealismo alemán postkantiano avanza profundamente en el conocimiento del espíritu y casi todas las conquistas logradas hasta ahora en este terreno tienen su origen en este fugaz pero brillante período de la historia del pensamiento. Sin embargo, como siempre ocurre, en el exceso está el pecado. Aunque la realidad es comprendida por el espíritu, no se identifica con éste en su totalidad. El afán idealista por explicar todo en función de lo espiritual les hizo olvidar la compleja y a la vez singularísima estructura de la vida humana. Su propio punto de partida, la teoría de la ciencia, define el camino que necesariamente ha de recorrer hasta su culminación en Hegel.

El problema del hombre no es para el idealismo un problema especial, ni mucho menos, sustantivo para comprender el sentido de todo el saber y hacer humano. Esto se advierte aun en Hegel, síntesis y culminación del idealismo, tal vez quien mayores esfuerzos dedicó al tema del hombre dentro de esa poderosa corriente especulativa. Lo que Hegel llama antropología en la *Enciclopedia* es una psicología y sus notables aportaciones al tema en *La Fenomenología del Espíritu*, reveladora y estudiada con especial interés en los últimos tiempos, da por resultado el problema en cuanto parte de la idea que la realidad humana, el yo, es el punto en el cual el espíritu, como espíritu subjetivo, toma conciencia de sí, a partir de sus formas ingenuas hasta elevarse a través de la serie de sus “fenómenos”, al espíritu absoluto

que contiene en sí toda ciencia y, por lo consiguiente, todo, ser. Sin duda *La Fenomenología del Espíritu* y a la postre también toda la filosofía hegeliana contiene una antropología filosófica en la que la realidad del hombre es pensada como un devenir constante, un paso del ser natural a su deber ser, signado por la discordia interna, la lucha íntima. El conflicto, la discordia está en la raíz de su ser o, mejor, de su posibilidad de ser, puesto que el hombre, a diferencia de un ser puramente biológico y, como tal, estático, es el ser que en el ejercicio de su libertad tiende a no ser lo que es y a ser lo que no es. Pero esta lucha interior, cuando a través de ella el hombre se realiza verdaderamente como hombre, es en definitiva un reconocimiento de que su individualidad reposa en lo universal y, a la vez, un libre querer abismarse en el espíritu absoluto, de tal modo que el devenir individual y el devenir histórico aparecen tan sólo como manifestaciones de la progresiva realización en el tiempo del espíritu absoluto.

El enfoque puramente espiritualista del idealismo fue sin duda parcial y, en el fondo, claro testimonio de que el problema del hombre no le interesa sino en tanto el saber absoluto pasa necesariamente por el saber del hombre. Pero no fue menos parcial y, en realidad, mucho más estrecho en sus miras el del positivismo naturalista de la segunda mitad del siglo XIX que renueva y enriquece con nuevos aportes la antropología naturalista de la antigüedad y de los tiempos modernos.

El interés por el hombre es bien notorio en esta segunda mitad del siglo pasado, particularmente desde que el evolucionismo biológico de Darwin abre nuevas perspectivas para el conocimiento de los seres vivos, incluida la especie humana, y el evolucionismo universal de Spencer parece abrigar la esperanza de resolver de una vez para siempre todos los problemas que, como decía Comte, preocupaban a la filosofía y mucho antes aún al pensamiento místico y religioso. Pero este interés por el hombre es en su propio origen limitado y parcial. Lo que se busca es hacer entrar al ser humano en los esquemas evolucionistas prefijados. Se está seguro de lo que es; lo que importa es ubicarlo en el todo y justificar así la idea básica de un naturalismo evolucionista universal.

Desde los comienzos de nuestro siglo, aunque los principios del evolucionismo siguen en pie en el terreno puramente biológico, comprendido también el hombre en su ser natural psicofísico, parece desmedida la pretensión de explicar mediante un esquema demasiado simple en algunos aspectos, la compleja y siempre huidiza realidad de la vida humana. Esto no excluye por supuesto la posibilidad de una

interpretación de tipo evolucionista de los orígenes de la especie humana y de su posterior desarrollo e, inclusive, un intento por conciliar el evolucionismo con las doctrinas creacionistas. Claro está que un evolucionismo de este cuño lleva implícita la idea de que la evolución conduce a algo que no puede ser entendido ya como naturaleza en el sentido común: que la vida se hace conciencia en una progresiva concentración o interiorización (*Teilhard de Chardin*); que la naturaleza contiene en sí y desde sus orígenes gérmenes de espiritualidad que madura en la especie humana a través de un lento proceso de evolución orientado teleológicamente por el Dios creador (*Aloys Müller*); o bien, como genialmente intuía Simmel, que la vida tiende siempre a ser más vida y más que vida, con lo cual se desdibujan o desaparecen por completo los límites que nuestro propio pensamiento ha puesto entre naturaleza y espíritu.

Si este trascenderse de la vida a sí misma puede explicarnos lo que hay de específicamente humano en el hombre, o si, como afirma Scheler, la vida en cuanto tal se va estrechando en el curso de la evolución y limitando en sus posibilidades hasta hacerse incapaz de nuevas transformaciones, de tal modo que lo propiamente humano sólo puede comprenderse como manifestación de una realidad espiritual que tiene un origen metafísico absolutamente ajeno a la vida, es ya una cuestión, decisiva por cierto para la antropología filosófica pero que no corresponde tratar en estas breves apuntes históricas. Lo importante para nuestro propósito y sobre todo para explicarnos la actual preocupación por el problema del hombre es tan sólo reparar en la notoria insuficiencia de los esquemas evolucionistas dominantes en la pasada centuria, ceñidos a los criterios y a los principios básicos del cientificismo positivista. Se creyó encontrar en ellos una explicación definitiva de todos los problemas que se refieren al hombre, pero la verdad es que no se ha hecho otra cosa que ahondar su crisis y despertarlo una vez más en la conciencia de la problematicidad de su ser.

Pero la crisis de nuestro tiempo cala todavía mucho más hondo que en cualquier otro momento de la historia, porque alcanza a toda la imagen tradicional del hombre que, no obstante sus múltiples rostros, se identifica en su casi totalidad con la idea de un ser superior y privilegiado en quien la vida ha llegado a su más alta forma de expresión, ya sea que se lo piense como *homo sapiens*, como *homo faber* o como criatura de Dios que cayó por el pecado y espera su salvación de la gracia divina. Todas las ideas del hombre que el pensamiento filosófico occidental ha formulado en el curso de su historia milenaria coinciden, por sobre sus fundamentales diferencias, en esa

imagen del hombre como ser superior y progresivo que por su propio poder racional ha aprendido a dominar la naturaleza y aprovecharse de ella para sus fines; ha creado la técnica, la ciencia, el arte y todo un mundo de formaciones sociales, políticas, económicas morales y religiosas; y que justamente porque todo eso le ha permitido situarse por encima de cualquier otra realidad del mundo, cifra su máximo orgullo en el poder creador de su razón y de su voluntad racional. Esta imagen, sin embargo, ha experimentado desde fines del siglo pasado y comienzos del presente la crisis más profunda que haya sufrido jamás en su ya larga historia; crisis surgida de una especie de *panromanticismo vitalista* (Scheler) que arranca de Nietzsche y de su pretendida transmutación de los valores que han sustentado la civilización y la cultura de Occidente, pero que llega a sus últimas consecuencias en la rebeldía contra el espíritu de L. Klages, Th. Lessing y muchos otros.

Según esta teoría, para la cual la vida es el valor supremo al que deben supeditarse los restantes valores, el hombre se ha engañado a sí mismo durante siglos y siglos al suponer que el pensamiento, la voluntad racional y libre, en suma, todo lo que llamamos espíritu, cualquiera sea el origen metafísico que se le asigne, es algo superior y positivo, algo que amplía y enriquece el horizonte de la vida humana y le abre infinitas perspectivas de progreso y superación, tal como se ha venido operando en el tiempo transcurrido desde que comenzó la "historia" del hombre y seguirá operándose con ritmo cada vez más intenso. Porque en realidad todo eso que tanto enorgullece al hombre no es más que un recurso, un conjunto de sustitutos de las auténticas funciones y actividades vitales que el hombre ha creado para compensar de algún modo, aunque en definitiva sin éxito, su inferioridad vital, su incapacidad biológica. Desde el punto de vista biológico, la especie humana es una especie inferior, débil, impotente, incapaz de adaptarse con escuridad a su medio y de evolucionar mediante la creación de nuevos órganos. Más aún, como agudamente observa Scheler al resumir en términos breves y tajantes lo esencial de esta teoría, la vida humana es una vía muerta, una dirección morbosa de la vida universal.

En su forma más extrema y consecuente, tal como la fórmula Klages, esta idea afirma rotundamente que la "enfermedad" de la vida proviene del espíritu. En algún momento en el que, se puede decir, comienza la "historia" del hombre, el espíritu entra en contacto con la vida y desde entonces se inicia un proceso de lenta pero segura destrucción de una especie herida de muerte desde sus orígenes. El espíritu, en forma de razón y voluntad racional, rompe la inmediata

relación vivida con todas las cosas y con los demás seres vivientes; pone, entre el hombre y el mundo, el pensamiento, las ideas, los fines racionales, convirtiendo así la unión natural de los seres en una verdadera contraposición entre *sujeto* y *objeto*; restringe el libre juego de los instintos naturales y anula las posibilidades de evolución y progreso de la vida reemplazando las auténticas funciones vitales capaces de desarrollo y perfeccionamiento por un sistema cada vez más complejo de instrumentos materiales e inmateriales que a fin de cuentas no constituyen más que un largo rodeo para alcanzar lo que otros seres vivos logran de una manera más inmediata y con mayor seguridad.

No se trata tan solo de que el hombre no es, como se pretende, *homo sapiens* ni, mucho menos, espíritu puro que arrastra consigo una pesada carga de materia que debe esforzarse por dominar para, finalmente, desprenderse de ella, porque también la idea del *homo faber* presupone que el hombre, además de un ser de impulsos y tendencias, es esencialmente un ser de razón y voluntad, solo que no vive para pensar sino que piensa para obrar. De lo que se trata es de que el espíritu es una fuerza negativa, un elemento demoníaco, un poder destructor de la vida. Y como sucede que para esta teoría la vida es el valor supremo y lo que más puede importarnos, resulta que todo lo que estamos acostumbrados a considerar como lo esencialmente humano: la capacidad de tener conciencia de las cosas y de nosotros mismos; la voluntad libre y creadora que permite al hombre proponerse fines que trascienden el determinismo de las leyes naturales; la ciencia, la técnica, la filosofía, el arte, la religión, el Estado y el Derecho, en fin, todas las diversas manifestaciones de nuestra civilización y cultura, no son, como se ha creído hasta ahora y durante miles de años, valores positivos de humanidad. El pensar y el querer con todas sus consecuencias no eleva al hombre por sobre la animalidad. Si el hombre piensa y quiere es porque ha perdido su natural conexión con el alma del universo; es apenas la necesaria consecuencia de la ruptura sobrevenida en el rítmico fluir de la vida por obra del espíritu. Y lo que reviste mayor gravedad, si tenemos en cuenta el incesante afán de progreso que domina al hombre histórico espiritualizado, es que todo su esfuerzo creador lejos de salvar la vida humana la conduce a una muerte segura. El espíritu es artificio y no podrá jamás reemplazar con igual éxito las funciones orgánicas naturales ni la capacidad evolutiva de la vida en general. El destino del hombre parece irremediable porque en su propia estructura óptica lleva el germen de su destrucción.

Aunque esta idea con toda su crudeza se mantiene todavía en el estrecho círculo de los especialistas, muchos de sus aspectos aparecen ya implícitos o claramente enunciados en ciertas posiciones y tendencias irracionalistas que se han abierto camino en la filosofía, en la literatura, en la ciencia y en el arte de nuestro tiempo. Lo más obvio en apariencias se hace problema y el hombre comienza a preguntarse si no será cuestión de renunciar de una vez para siempre a la antigua y al parecer inconsistente idea del hombre como ser de razón; y, por lo tanto, si no será cuestión de liberar sus instintos naturales de la represión constante de lo racional a fin de que la vida se reencuentre a sí misma y prosiga su evolución natural, espontánea, imprevisible. Lo importante de cualquier manera es que esta idea en sus diversas graduaciones y proyecciones ha tenido la virtud de sacudir los espíritus más tranquilos y confiados y nos ha llevado a replantear una vez más, con mayor urgencia y fervor que nunca, el problema de la significación de la vida humana, de lo que es realmente el hombre y de su posición en la totalidad del universo.

¿Es esta teoría negativista más “verdadera” que las del *homo sapiens*, del *homo faber* o de la tradición judeocristiana? No es esto lo que ahora nos interesa. El hecho es que al cabo de tantos siglos de reflexionar sobre sí mismo el hombre se siente cada vez más inseguro y más necesitado de una respuesta a su eterno problema. Y la verdad es que no ayudan a resolverlo la multitud de ciencias particulares, naturales y culturales, que en la actualidad se ocupan del hombre, muchas de ellas de reciente creación y que en definitiva terminan por formarse una idea parcial de la vida humana, o bien, deformada por los principios metódicos en que se fundan, por los intereses y propósitos que animan sus búsquedas y reflexiones.

No se puede negar que todas esas ciencias particulares aportan un elemento esclarecedor al problema, pero no es menos cierto que ni la física ni la biología, la psicología, la sociología o la filosofía de la cultura se bastan por sí para darnos una imagen del hombre en su totalidad y en lo que tiene de esencial. Ninguna de ellas, necesariamente limitada a un aspecto parcial del hombre —aquel aspecto que se deja ver a través del ojo de cerradura de sus propios métodos y fines— logra captar la compleja realidad de la vida humana. Y si a esto se agrega que precisamente por la inevitable estrechez de sus métodos y de sus intenciones, esas ciencias que se ocupan del hombre ocultan su esencia mucho más la iluminan, cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad. De muchas imágenes superpuestas solo puede obtenerse confusión y muy poca claridad. Con

toda razón ha podido decir Scheler que nunca tanto como ahora las opiniones, las teorías, las doctrinas acerca de la naturaleza, del origen y destino del hombre han sido tantas, pero a la vez tan inciertas e imprecisas. “Al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente “problemático”; ya no sabe lo que es, pero *sabe que* no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer de una vez *tabula rasa* de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado “hombre” olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración”. (*La idea del hombre y la historia*).

Los nombres de Dilthey, Lotze y, más recientemente, de Cassirer, A. Müller, W. Sombart, Ch. Meyer, M. Buber, W. Keller, entre otros muchos, se vinculan estrechamente con este propósito de determinar sobre bases firmes la naturaleza del hombre y su posición en el mundo. Pero es sin duda Scheler el verdadero punto de partida de lo que hoy entendemos por antropología filosófica, aunque él mismo nunca pudo completar la tarea que emprendiera desde su primer ensayo sobre el tema: *Sobre la idea del hombre* (1918). Aun más radical que Kant en el planteo del problema y, sobre todo, más apegado al ser del hombre mismo que a su relación gnoseológica con el mundo, Scheler no solo ha establecido las bases para una ciencia fundamental de la esencia del hombre y ha elaborado una de las teorías más orgánicas y completas de las que hasta ahora conocemos, sino que intenta hacer de la antropología filosófica el fundamento último de todas las ciencias especiales que se ocupan del objeto “hombre”: ciencias naturales y médicas; prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología. Más aún: en uno de sus últimos trabajos, *Philosophische Weltanschauung*, publicado el mismo año de su muerte, sostiene Scheler que la antropología filosófica es la única vía de acceso a lo que él llama la metafísica de segundo orden, esto es, al conocimiento de lo absoluto, a diferencia de la metafísica de primer orden cuyo objeto son los “problemas límites” de las ciencias positivas (¿qué es la vida?, ¿qué es la materia?) a los que puede llegarse mediante la combinación de los resultados de las ciencias positivas, del saber esencial, “filosofía primera” u ontología, y de las disciplinas axiológicas (teoría de los valores, ética, estética, filosofía de la cultura).

En ambos sentidos, como ciencia de la estructura esencial del hombre y como fundamento de todas las disciplinas filosóficas, la posición de Scheler ha sido objetada, entre otros, por Husserl, Hei-

degger, Jaspers y Buber. Las objeciones, más que al contenido en sí de las ideas schelerianas, apuntan a la posibilidad misma de la antropología filosófica: en unos casos, porque pretende un saber *objetivo* del hombre, es decir, un saber que destruye la relación inmediata con la realidad de la vida humana, individual, concreta, única (Buber, Jaspers); en otros, porque la antropología, entendida como "psicología descriptiva", resulta incompatible con la fenomenología como ciencia de la subjetividad trascendental (Husserl); en otros, porque el problema de la esencia del hombre está implícitamente contenido en la cuestión ontológica del ser en general y la presupone como tarea primordial de la filosofía (Heidegger). No puedo, desde luego, examinar aquí estas objeciones ni las muchas que se han hecho también a las teorías antropológicas schelerianas en lo que se refiere a su contenido. Lo indudable, sin embargo, es que cualquiera sea el valor que se le asigne las investigaciones de Scheler, aunque incompletas a su muerte, constituyen una de las aportaciones más valiosas al problema, un notable esfuerzo que Scheler emprendió en la plena conciencia de que solo si nos decidimos a abordar el problema del hombre liberados de todos los prejuicios tradicionales, científicos y filosóficos, encontraremos el camino para superar la crisis espiritual y moral de nuestra época, crisis que indudablemente es pérdida de fe en la razón, como piensa Husserl, pero, más hondamente todavía, pérdida de la fe en el hombre y en todo lo específicamente humano.



KARL ULMER

LA IDEA DE LA VERDAD EN NIETZSCHE Y LA VERDAD DE LA FILOSOFIA

Todo intento de reasumir seriamente la filosofía como tarea y ponerla en movimiento exige una orientación en la tradición. La reflexión sobre la esencia de la filosofía así orientada presenta cuatro puntos de vista: 1) Cuál es el asunto de la filosofía? 2) Cuál es el método adecuado a ella? 3) En qué consiste su necesidad? 4) Cuál es la verdad propia de ella?. Estos cuatro puntos de vista forman un conjunto y se determinan y aclaran recíprocamente.

La presente consideración está limitada a la cuarta pregunta: al problema de la verdad del saber filosófico. La verdad de la filosofía parece ser lo más cuestionable de ella. Es su propia historia la que siempre vuelve a poner en cuestión su verdad. Por otra parte, es justamente en la filosofía donde se ha de establecer la esencia de la verdad. Su saber, entonces, tendría que ser el sumo y verdadero por excelencia. Respondiendo a esta pretensión, la filosofía moderna se sometió a la exigencia del saber y de la verdad absolutos. No se puede esperar que este problema, que podría ser enunciado como el de la relación entre verdad e historia, pueda ser resuelto en el marco de una conferencia. Sin embargo, la reflexión sobre él, apoyada en la tradición, puede muy bien servir para obtener una primera orientación sobre la estructura del problema. El apoyo en Nietzsche ofrece, al mismo tiempo, la posibilidad de mostrar la especial situación contemporánea del problema. La idea nietzscheana