MAESTRÍA EN DOCENCIA Y ADMINISTRACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

COLEGIO DE ESTUDIOS

DE POSGRADO DE LA CIUDAD DE MEXICO

ANTOLOGÍA

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTOHISTÓRICO FILOSÓFICO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

COMITÉ DE ACADEMIA: CANSINO MORALES HUGO, BENÍTEZ ROJO ANA MA. Y ESPÍNOLA ESPARZA EDUARDO BENITO.

MAESTRÍA EN DOCENCIA Y ADMINISTRACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

VISIÓN

Consolidarse como una Institución de especialización profesional, de libertad y respeto hacia el factor humano, que acredite un alto grado de innovación académica para contribuir a las necesidades de los campos laborales.

MISIÓN

Formar recursos humanos científicos, intelectuales, artísticos y tecnológicos de alto nivel y excelencia académica en todas las áreas y campos del conocimiento, por medio de los estudios de posgrado, así como la libre circulación de las ideas, de investigación y tecnologías innovadoras para la optimización y el mejoramiento de los recursos, productos y procesos productivos en las áreas socialmente importantes y económicamente estratégicas.

VALORES

- ***Libertad***

Desarrollar en los alumnos capacidades para aprender metódicamente, para procesar información y para pensar críticamente, y el dominio de las destrezas para comunicar sus ideas y aplicarlas en la resolución de problemas; elementos que permitirán al profesor ser un excelente sembrador de conocimiento, permitiendo al profesor, inquietar al alumno como si removiera la tierra para sembrar.

- ***Respeto***

Actuar con integridad y apego al respeto de cada persona en su individualidad, en sus ideas, en sus costumbres, en su capacidad intelectual y con apego al reglamento académico de la institución se asegura ser un digno representante del mismo, a fin de fomentar un compromiso con su comunidad para ser competitivo internacionalmente, con todo lo que esto implica.

- ***Innovación***

Realizar el trabajo y todas las actividades bajo responsabilidad del Colegio, en proporcionar al mundo un ser humano excelente como persona, con grandes conocimientos y con espíritu emprendedor, innovador y de líder para mejorar la sociedad.

MAESTRÍA EN DOCENCIA Y ADMINISTRACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

IDENTIDAD

El Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México respalda una forma congruente de vivir y de conducta, por ello confía en la educación humanista y comulga con la actitud que hace hincapié en la dignidad y el valor de la persona;

Concibe al individuo como un ser racional que posee en si mismo la capacidad para hallar la verdad y practicar el bien.

PERTENENCIA

El Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México fortalece la formación integral y la cultura que permite la trascendencia del ser humano con los más altos valores humanos y tecnológicos.

MAESTRÍA EN DOCENCIA Y ADMINISTRACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

COMITÉ DE ACADEMIA: CANSINO MORALES HUGO, BENÍTEZ ROJO ANA MA. Y ESPÍNOLA ESPARZA EDUARDO BENITO.

ACTIVIDADES DE APRENDIZAJE

CON DOCENTE

- **Análisis de Textos**
- **Discusión Dirigida**
- **Ejercicios prácticos**
- **Participación**

INDEPENDIENTES

- **Estudio de casos**
- **Lecturas en casa**
- **Ejercicios prácticos**

CRITERIOS DE EVALUACIÓN GENÉRICOS

- Análisis de casos prácticos realizados----------20 %
- Examen final ---------- -------- 30 %
- Trabajo final ----------30 %
- Participación ----------20%

100%

Objetivo de la Asignatura:

Analizar las concepciones y principios filosóficos más importantes del pensamiento educativo y la influencia de estas escuelas en la educación superior actual a partir de los principales exponentes de las corrientes teóricas.

Contenido:

1. Antropología filosófica.

1.1. ¿Qué es el hombre?

1.2. La crisis en el conocimiento del hombre

1.3. La clave en la naturaleza del hombre: El símbolo

2. Epistemología.

2.1 ¿Cómo se constituye la ciencia?

2.2 Empirismo.

2.3 Fenomenología

2.4 Constructivismo: Epistemología y psicología

3. Hermenéutica

3.1 Hermenéutica y hermenéutica analógica

3.2 Hermenéutica y educación

4. Teoría de la Complejidad

4.1 Introducción a la teoría de la complejidad.

4.2 Pensamiento complejo.

Bibliografía

Cassirer, Ernest (1968). Antropología Filosófica. México, Fondo de Cultura Económica.

Braunstein, Néstor et. Al. (1986). Psicología: Ideología y ciencia, México, Siglo XXI

Bunge, Mario (1999). La ciencia, su método y su filosofía, Ed. Quinto Sol.

Piaget, Jean (1986). Epistemología y Psicología de la identidad, España, Ed. Paidos.

Beuchot, Puente Mauricio (1996). Posmodernidad, hermenéutica y analogía. México, Porrúa-UIC.

Morin Edgar (2002). El método. El conocimiento del conocimiento. España, Cátedra.

Luhmann Niklas (2000). Complejidad y modernidad. España, Trota.

"LA BASE DEL CRECIMIENTO Y DESARROLLO DEL HOMBRE ES SU FUERZA DE VOLUNTAD Y PERSEVERANCIA EN LA VIDA"

(P.V)

© Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México, S.C.

RESPONSABLES DEL SEMINARIO INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO HISTÓRICO FILOSÓFICO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR, MTROS CANSINO MORALES HUGO, BENÍTEZ ROJO ANA MARIA Y ESPÍNOLA ESPARZA EDUARDO BENITO.

Plaza de las Reinas, Andador sur No. 4 col. Centro Urbano, Cuautitlán Izcalli, Estado de México, C.P. 54700

Primera Edición: 26 de septiembre del 2008.

(Texto de circulación interna, para uso académico y sin fines de lucro, Elaborada bajo las condiciones estipuladas en el Artículo 148, de la ley Federal del Derecho de Autor, capítulo II incisos I, II, III)

El Colegio de Estudios de Posgrado de la Ciudad de México, S.C. no posee ningún derecho sobre la autoría intelectual de los textos que han sido antologados en el presente documento y cuyos derechos de autor son propiedad de cada uno de los autores mencionados, únicamente las aportaciones de los responsables de la antología poseen derechos de autoría propios.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial por cualquier sistema o método, electrónico o mecánico (incluyendo fotocopiado y la grabación), sin consentimiento por escrito de la institución.

Impreso y Hecho en México.

Presentación

La selección de textos que conforman la presente antología permitirá al estudiante identificar y analizar los sistemas y conceptos fundamentales así como las aportaciones de las principales áreas del pensamiento filosófico contemporáneo a los procesos implicados en la educación superior.

Cualquier aproximación al estudio del ser humano y en especial a la educación, es imprescindible conformar una concepción definida del hombre que permita la estructuración de los procesos pedagógicos implicados en todo el quehacer educativo. Para ello en la primera unidad temática se aborda la antropología filosófica que da cuenta de la complejidad que representa el ser humano. El texto de Ernest Cassirer (1968) permite la reflexión sobre la crisis en el conocimiento del hombre y las preguntas fundamentales "¿Qué es el hombre? Y "¿Cómo es el hombre?" que guían la configuración de una visión del ser humano.

En la segunda unidad se aborda el problema general del conocimiento científico que es la rama de la filosofía denominada epistemología.

Una vez definida una visión del hombre el siguiente paso será la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento, en esta unidad se realiza una aproximación a las tres grandes corrientes epistemológicas contemporáneas: como son el empirismo, el discontinuismo idealista, el intuicionismo y la moderna la fenomenología; la tercer corriente epistemológica que tratamos es el discontinuismo materialista o filosofía de la práctica teórica y en cierta forma el constructivismo posmoderno.

Para lo anterior se cuenta con el texto de Nestor Braunstein(1986) psicología ideología y ciencia y a Mario Bunge (1999) La ciencia, su método y su filosofía, para reflexionar en torno al empirismo positivismo y sus implicaciones en la conformación de una filosofía educativa. Por otra parte para profundizar en la epistemología constructivista recurrimos a Jean Piaget (1986) en Epistemología y Psicología para analizar con mayor profundidad la epistemología genética de dicho autor.

En la tercera unidad se aborda lo que en la actualidad es el nuevo imperio de la concepción del mundo que se ha denominado hermenéutica o teoría de la

interpretación, el texto que se ha seleccionado corresponde a uno de los filósofos mexicanos mas connotados en el campo de la hermenéutica, nos referimos a Mauricio Beuchot (1996), con su libro Posmodernidad, hermenéutica y analogía, la cual nos muestra las principales concepciones de la interpretación realizadas por filósofos posmodernos y su posibilidad de conocimiento de los procesos educativos.

En la última unidad se tratara de los conceptos fundamentales relacionados con la teoría de la complejidad y del pensamiento complejo elaborados por el filosofo francés Edgar Morin (2002) y las aportaciones del constructivismo sistémico y complejidad de Niklas Luhmann (2000) ya que este nuevo paradigma tiene muy importantes aportaciones a la educación en especial a la educación superior por la definición antropológica, epistemológica y metodológica para la estructuración curricular de la misma.

Esperando sea de su completo interés y para la mejor comprensión del discurso académico y de las acciones educativas que redundan para el mayor rigor académico y calidad en la educación.

A T E N T A M E N T E:

LOS COMPILADORES:

MTRO. HUGO CANSINO MORALES, MTRA. ANA MA. BENÍTEZ ROJO Y

MTRO. EDUARDO BENITO ESPÍNOLA ESPARZA.

Ernst Cassirer

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

El estudio del hombre ha sido problema central de la filosofía de todos los tiempos. A veces, como en San Agustín y Pascal, ha sobrepasado la serenidad para enunciarse con acentos patéticos, pero nunca como ahora ha absorbido la atención de los pensadores de las más significativas escuelas. En la interpretación del comportamiento humano, desde sus manifestaciones más elementales hasta las que son consecuencia del intelecto, el pensamiento de Ernst Cassirer cobra su mayor originalidad y su gran capacidad de penetración. En esta Antropología filosófica nos muestra la "humanidad" (símbolo, respuesta, mundo de espacio y tiempo, hechos e ideales) y el hombre en relación con sus productos naturales (mito y religión, lenguaje, arte, historia y ciencia).

www.fce.com.mx

9 789681 603007

FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MEXICO

Cassirer ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

antropología
ófica

ernst cassirer

COLECCION POPULAR

AC75
C6
N.41

BIBLIOTECA U.
Ej.18
92991

C.P.
41

Traducción revisada de
EUGENIO ÍMAZ

ERNST CASSIRER

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

INTRODUCCIÓN A UNA FILOSOFÍA
DE LA CULTURA

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
BIBLIOTECA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

92991

Primera edición en inglés, 1944
Primera edición en español
(Sección de obras de Filosofía), 1945
Segunda edición (Col. Popular), 1963
Vigésima primera reimpresión, 2003

AC75
C6
N.41
EJ.18

AC75
C6
N.41
EJ.18 (92991
BIB. NUM. 1

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Título original:
Essay of Man
© 1994, Yale University Press, New Haven

D. R. © 1945, Fondo de Cultura Económica
D. R. © 1987, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
D. R. © 1997, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-0300-1

Impreso en México • *Printed in Mexico*

A

CHARLES W. HENDEL

con amistad y gratitud

PREFACIO

El primer impulso para escribir este libro se lo debo a mis amigos ingleses y norteamericanos que han insistido repetidamente para que publicara una traducción inglesa de mi *Filosofía de las formas simbólicas*. Aunque me hubiera complacido corresponder a sus deseos, me di cuenta, a los primeros pasos, de que la tarea era impracticable y hasta resultaba, en las actuales circunstancias, injustificable la reproducción del libro en su integridad. Por lo que respecta al lector le hubiera exigido un gran esfuerzo de atención la lectura de un estudio en tres volúmenes que se ocupa de un tema difícil y abstracto. Pero también desde el punto de vista del autor era poco practicable o aconsejable la publicación de una obra planeada y escrita hace más de veinticinco años. Desde esa fecha, el autor ha proseguido sus estudios sobre la materia. Ha podido conocer muchos hechos nuevos y se ha tenido que enfrentar con nuevos problemas. Hasta los mismos problemas viejos son vistos por él desde un ángulo diferente y aparecen con una iluminación distinta. Por todas estas razones me decidí a partir otra vez y a escribir un libro enteramente nuevo. Este libro tenía que ser mucho más breve que el primero. "Un libro grande —dice Lessing—, es un gran daño". Cuando escribía mi *Filosofía de las formas simbólicas* estaba yo tan absorbido por el tema que olvidé o descuidé esta máxima estilística. En la actualidad me siento mucho más inclinado a suscribir las palabras de Lessing. En lugar de ofrecer una exposición detallada de los hechos y una morosa discusión de las teorías, he procurado concentrarme en unos cuantos puntos que se me figuran de especial importancia filosófica y he tratado de expresar mis pensamientos con la mayor brevedad y concisión.

De todos modos, el libro tiene que tratar de temas que, a primera vista, pueden parecer bastante dispares.

Un libro que se ocupa de cuestiones psicológicas, ontológicas, epistemológicas, y que contiene capítulos que se refieren al mito y a la religión, al lenguaje y al arte, a la ciencia y a la historia, se expone al reproche de no ser más que un *mixtum compositum* de las cosas más diversas y heterogéneas. Espero que el lector, después de leídas sus páginas, encontrará que el reproche es infundado. Uno de mis propósitos principales se cifra en convencerle de que todos los temas de que se trata en este libro no constituyen, después de todo, más que un solo tema. Representan caminos diferentes que llevan a un centro común y, a mi parecer, corresponde a una filosofía de la cultura el encontrar y fijar este centro.

Por lo que respecta al estilo del libro ha significado sin duda una seria desventaja el haberlo tenido que escribir en una lengua que no es la materna. Difícilmente hubiera superado este obstáculo sin la ayuda de mi amigo James Pettegrove, del State Teachers College de New Jersey. Ha revisado todo el manuscrito y me ha aconsejado discretamente en todas las cuestiones lingüísticas y estilísticas. Pero también le estoy muy agradecido por muchas observaciones valiosas y pertinentes en lo que se refiere a la materia del libro.

No es que pretenda escribir un libro popular sobre una materia que, en tantos respectos, se resiste a toda vulgarización. Por otra parte, tampoco este libro se halla destinado exclusivamente a profesores o filósofos. Los problemas fundamentales de la cultura humana revisten un interés humano general y tienen que hacerse accesibles al gran público. He tratado, por lo tanto, de eludir todos los tecnicismos y he procurado expresarme con la mayor claridad y sencillez posibles. Quisiera advertir, de todos modos, a mis posibles críticos, que lo que yo puedo ofrecer en esta ocasión es, más bien, una explicación y una ilustración de mi teoría mejor que una demostración. Para una discusión y análisis más cerrados de los problemas implicados les recomendaría que acudieran a la exposición detallada de mi *Filosofía de las formas simbólicas.*

Deliberadamente me propongo no presentar una teoría acabada, expresada en estilo dogmático. Por el contrario, he procurado colocar a los lectores en posición de juzgar por sí mismos. Claro que no ha sido posible mostrar ante ellos toda la masa de prueba empírica en que se basa mi tesis principal. Pero, por lo menos, he procurado ofrecer amplias y ricas citas de los libros sobresalientes en las diversas materias. El lector no va a encontrar una bibliografía completa, pues hasta los títulos de una bibliografía semejante hubieran rebasado con mucho el espacio de que disponía. Me he tenido que contentar con citar aquellos autores con los que me creo más en deuda y con seleccionar aquellos ejemplos que me parecían ofrecer una significación típica y un interés filosófico extraordinario.

Al dedicar la obra a Charles W. Hendel deseo expresar mi profunda gratitud al hombre que me ayudó a preparar este libro con un celo infatigable. Fue el primero a quien hablé sobre su plan general. Sin su interés por el tema del libro y su amistoso interés personal por el autor, difícilmente hubiera tenido yo valor para publicarlo. Ha leído el manuscrito varias veces y he podido recoger sugestiones críticas que han resultado valiosas y de gran ayuda.

La dedicatoria no sólo posee un sentido personal sino también simbólico. Al dedicar este libro al Presidente del Departamento de Filosofía y al Director de los estudios para graduados de la Universidad de Yale quiero expresar mi gratitud cordial al Departamento mismo. Cuando hace tres años llegaba yo a la Universidad de Yale, fue una grata sorpresa para mí encontrar una estrecha colaboración, que se extendía a un ancho campo. Fue un placer especial y un gran privilegio trabajar junto con mis colegas más jóvenes en seminarios colectivos de materias varias. Representaba una nueva experiencia en mi larga vida académica, experiencia verdaderamente interesante y estimulante. Siempre recordaré estos seminarios colectivos, uno de filosofía de la historia, otro de filosofía de la ciencia, un tercero de teoría del conocimiento, mantenidos por

Charles Hendel y Hajo Holborn, F.S.C. Northrop, Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch y Charles Stevenson.

Debo considerar este libro, en una gran medida, como el producto de mi trabajo en la escuela de graduados de la Universidad de Yale, y aprovecho la oportunidad para expresar mi reconocimiento al decano de la escuela, Edgar S. Furniss, por la hospitalidad que me ha brindado en estos tres últimos años. También debo un agradecimiento cordial a mis estudiantes. He discutido con ellos casi todos los problemas contenidos en este libro y espero que encontrarán muchas huellas de nuestra obra común en las páginas que siguen.

ERNST CASSIRER

Universidad de Yale

PRIMERA PARTE

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

I. LA CRISIS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

1

PARECE reconocerse en general que la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica. En todos los conflictos entre las diferentes escuelas este objetivo ha permanecido invariable e inconmovible: probó ser el punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento. Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Desconfiaban de todos los principios generales concernientes a la naturaleza de las cosas pero esta desconfianza se enderezaba a inaugurar nuevos y más seguros modos de investigación. En la historia de la filosofía del escepticismo ha sido, muy a menudo, el mero envés de un humanismo resuelto. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo. El conocimiento propio, declara, es el requisito previo y principal de la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de de sí mismo. Tenemos que tratar de romper la cadena de nuestra verdadera libertad. *La plus grande chose du monde c'est de sçavoir être a soy*, escribe Montaigne.

Sin embargo, tampoco esta manera de abordar el problema —el método introspectivo— nos abroquela contra las dudas escépticas. La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. Pero el progreso del conocimiento psicológico apenas si ha confirmado este principio cartesiano. La tendencia general del pensamiento se dirige actualmente hacia el polo opuesto. Pocos psicólogos modernos reconocerían o recomendarían un puro método de introspección. En general nos dicen que un método semejante es verdaderamente

precario. Están convencidos de que no es posible acometer una Psicología científica más que con una actitud estrictamente behaviorista y objetiva; pero un behaviorismo consistente y radical tampoco alcanza su fin. Puede advertirnos de posibles errores metódicos pero no resolver todos los problemas de la psicología humana. Podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. Hay que reconocer, sin embargo, que siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza del hombre. La introspección nos revela tan sólo aquel pequeño sector de la vida humana que es accesible a nuestra experiencia individual; jamás podrá cubrir por completo el campo entero de los fenómenos humanos. Aun en el caso en que pudiéramos juntar y combinar todos los datos, estaríamos en posesión de un cuadro bien pobre y fragmentario, un mero torso de la naturaleza humana.

Nos dice Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, que se manifiesta en las acciones y reacciones más elementales del hombre. El ámbito entero de la vida de los sentidos se halla determinado e impregnado por esta tendencia:

> Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que nos proporcionan nuestros sentidos; porque, aparte de su utilidad, son queridos por sí mismos, y por encima de todos el de la vista. Porque no sólo cuando tratamos de hacer algo sino también en la ociosidad preferimos el ver a cualquier otra cosa. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a luz muchas diferencias entre las cosas. (*Metafísica*, Libre A, 1, 980a 21.)

Este pasaje es muy característico del concepto que, a diferencia de Platón, tiene del conocimiento Aristóteles. Semejante loa filosófica de la vida sensible del hombre sería imposible en la obra de Platón; jamás llegaría a comparar el deseo del conocimiento con el goce que nos proporcionan nuestros sentidos. En Platón la vida de los sentidos se halla separada de la vida del intelecto por un ancho e insuperable abismo. El conocimiento y la verdad pertenecen a un orden trascendental, el reino de las ideas puras y eternas. El mismo Aristóteles está convencido de que no es posible el conocimiento científico a través únicamente del acto de percepción; pero cuando niega la separación que Platón establece entre el mundo ideal y el empírico, habla como un biólogo. Trata de explicar el mundo ideal, el mundo del conocimiento en términos de vida. Según Aristóteles, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida. En la naturaleza, lo mismo que en el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores. Percepción sensible, memoria, experiencia, imaginación y razón se hallan ligadas entre sí por un vínculo común; no son sino etapas diferentes y expresiones diversas de una y la misma actividad fundamental, que alcanza su perfección suprema en el hombre, pero en la que de algún modo participan los animales y todas las formas de la vida orgánica.

Si adoptáramos este punto de vista biológico nos figuraríamos que la primera etapa del conocimiento humano habría de tratar exclusivamente con el mundo exterior. Por lo que se refiere a sus necesidades inmediatas y a sus intereses prácticos el hombre depende de su ambiente físico. No puede vivir sin adaptarse constantemente a las condiciones del mundo que le rodea. Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al dintorno. Mas en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto

de vista extravertido se halla acompañado y complementado por una visión introvertida de la vida. Cuanto más lejos avancemos en el desenvolvimiento de la cultura con respecto a sus orígenes la visión introvertida se va adelantando hacia el primer plano. Sólo poco a poco la curiosidad natural del hombre comienza a cambiar de dirección. Podemos estudiar este paulatino desarrollo en casi todas las formas de su vida cultural. En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La religión no destruye estas primeras explicaciones mitológicas; por el contrario, preserva la cosmología y la antropología míticas dotándolas de nueva forma y de mayor profundidad. Por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre. Los grandes pensadores religiosos han sido los primeros que han inculcado esta exigencia moral. En todas las formas superiores de la vida religiosa la máxima "conócete a ti mismo" se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva. Sentimos con este imperativo, por decirlo así, una inversión súbita del primer instinto natural de conocimiento, percibimos una trasmutación de todos los valores. Podemos observar la marcha concreta de este desenvolvimiento en la historia de todas las religiones universales, en el judaísmo, en el budismo, en el confucianismo y en el cristianismo.

El mismo principio se manifiesta en la evolución general del pensamiento filosófico. En sus etapas primitivas la filosofía griega parece interesarse exclusivamente por el universo físico; la cosmología predomina claramente sobre todas las otras ramas de la investigación filosófica, pero caracteriza la profundidad y la amplitud del espíritu griego el hecho de que casi todo nuevo pensador representa al mismo tiempo un nuevo

tipo general de pensamiento. Tras la filosofía física de la escuela de Mileto, los pitagóricos descubren una filosofía matemática, mientras que los eléatas son los primeros en concebir el ideal de una filosofía lógica. Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la autorreflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas dos palabras: ἐδιζησάμην ἐμεωτόν (me he buscado a mí mismo).[1] Pero esta tendencia nueva del pensamiento aunque en cierto sentido inherente a la primitiva filosofía griega, no llegó a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es, pues, el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático. Sócrates nunca ataca o critica las teorías de sus predecesores, no pretende introducir una nueva doctrina filosófica. Sin embargo, todos los problemas antiguos son vistos por él a una nueva luz, porque son referidos a un nuevo foco intelectual; los de la filosofía natural y de la metafísica se encuentran súbitamente eclipsados por una nueva cuestión que parece absorber, de aquí en adelante, todo el interés teórico del hombre. Ya no encontramos en Sócrates una teoría nueva de la naturaleza o una nueva doctrina lógica, ni una teoría ética coherente y sistemática en el sentido en que fue desarrollada por los sistemas éticos posteriores; no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren todas sus indagaciones es el universo del hombre. Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica. En uno de los diálogos

[1] Fragmento 101 de la obra de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por W. Krantz (5ª ed. Berlín, 1934), I, 173.

platónicos se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo Fedro. Pasean y a poco llegan a un lugar extramuros de Atenas; Sócrates está admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. "¿Traspasáis alguna vez los umbrales?", le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: "Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca". (Platón, *Fedro*, 230.)

No obstante, si estudiamos los diálogos socráticos de Platón en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema. Sócrates nos ofrece un análisis detallado y meticuloso de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas cualidades y definirlas: bondad, justicia, templanza, valor, y así sucesivamente, pero nunca aventura una definición del hombre. ¿Cómo explicarnos esta aparente deficiencia? ¿Es que Sócrates adoptó deliberadamente la vía del rodeo, un método que le permitía no más arañar la superficie de su problema sin penetrar jamás en el meollo? En este punto, sin embargo, más que en otro cualquiera tenemos que recelar de la ironía socrática. Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, al hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia. Este hecho plantea un problema enteramente nuevo e insoluble para nuestros modos habituales de investigación. La observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque sólo en el trato con los

seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos qne afrontarlo, mirarle cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática. La filosofía, que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana. Antes pudo concebirse la verdad como una especie de cosa acabada aprehensible por un esfuerzo del pensador individual y presentable y comunicable así a los demás. Sócrates ya no suscribe este punto de vista. Es tan imposible, nos dice Platón en la *República*, implantar la verdad en el alma de un hombre como implantar la facultad de ver en el ciego de nacimiento. La verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social. Aquí tenemos la nueva respuesta, indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. "Una vida no examinada, —dice Sócrates en la *Apología*— no vale la pena de vivirla". Cabe resumir el pensamiento de Sócrates diciendo que define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una "respuesta" a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser "responsable", un sujeto moral.

La primera ha sido, en cierto sentido, una respuesta que se ha hecho clásica. El problema socrático y el método socrático jamás pueden ser olvidados o ignorados. A través del pensamiento platónico ha dejado su marca [2] en todo el desenvolvimiento ulterior de la civilización. Acaso no hay camino más seguro o más corto para convencernos de la profunda unidad y de la continuidad perfecta del pensamiento filosófico antiguo que comparar estas primeras etapas de la filosofía griega con uno de los productos últimos y más nobles de la cultura grecorromana, el libro de los soliloquios del emperador Marco Aurelio. A primera vista puede parecer esta comparación un poco arbitraria, pues Marco Aurelio no fue un pensador original ni siguió un método estrictamente lógico. Él mismo da gracias a los dioses por el hecho de que al enamorarse de la filosofía no por eso se convirtió en un escritor de filosofía o en un desci-

[2] En las páginas que siguen no trato de ofrecer una visión general del desarrollo histórico de la filosofía antropológica sino que pretendo destacar algunas etapas típicas con el fin de aclarar la línea general del pensamiento. La historia de la filosofía del hombre es todavía un bello deseo. Así como la historia de la metafísica, de la filosofía de la naturaleza, del pensamiento ético y científico, han sido estudiadas ampliamente, nos encontramos en este campo en los meros comienzos. Durante el siglo pasado se ha sentido cada vez más vivamente la importancia de este problema. Wilhelm Dilthey ha puesto todo su empeño en encontrar la solución. Pero la obra de Dilthey, tan viva y sugestiva, ha quedado incompleta. Uno de sus discípulos, Bernhard Groethuysen, ha trazado una excelente descripción del desarrollo general de la filosofía antropológica. Esta descripción, desgraciadamente, se detiene también poco antes de la etapa última y decisiva, es decir, antes de la época moderna. Véase Bernhard Groethuysen "Philosophische Antropologie", *Handbuch der Philosophie* (Munich y Berlín, 1931), III, 1-207. Véase también el artículo de Groethuysen, "Towards an Anthropological Philosophy", *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77-89.

frador de silogismos.[3] Pero Sócrates y Marco Aurelio coinciden en que, para encontrar la verdadera naturaleza o esencia del hombre, exigen la remoción previa de todos los rasgos externos y accidentales de su ser.

> No digas que es de hombre ninguna de esas cosas que no le pertenecen como tal. No pueden ser pretendidas por un hombre; su naturaleza no las garantiza; no son perfecciones de esa naturaleza. Por lo tanto, ni el fin por el cual vive el hombre se halla en esas cosas ni tampoco lo que es perfecto en el fin, a saber, el bien. Además, si alguna de estas cosas correspondiera al hombre, no ocurriría que la despreciara y le volviera la espalda... pero sucede que cuanto más se mantiene un hombre libre de estas y otras cosas semejantes, con ecuanimidad, más bueno es. (Marco Aurelio, *op. cit.*, Lib. V. párr. 15).

Lo que al hombre le viene desde fuera es nulo y vano; su esencia no depende de las circunstancias externas; depende, exclusivamente, del valor que se presta a sí mismo. Riquezas, rango, distinción social, la salud misma o las dotes intelectuales, todo esto es indiferente, ἀδιάφορον. Lo único que importa es la tendencia, la actitud interna del alma; y este principio interno no puede ser perturbado. "Aquello que no puede hacer a un hombre peor tampoco puede hacer que su vida sea peor ni dañarla desde fuera o desde dentro." (*Idem*, Lib. IV, párr. 8).

La exigencia de la autointerrogación se nos presenta, en consecuencia, en el estoicismo, lo mismo que en la concepción de Sócrates, como el privilegio del hombre y su deber fundamental.[4] Pero este deber es entendido ahora en un sentido más amplio; no sólo tiene un trasfondo moral sino también universal y metafísico. "Nunca dejes de preguntarte a ti mismo esta cuestión

[3] Marco Aurelio Antonio, *Ad se ipsum*, εἰσ ἑαυτόν, Lib. I, párr. 8.

[4] *Op. cit.*, Lib. III, párr. 6.

y de examinarte de este modo: ¿qué relación tengo yo con esta parte de mí mismo que llaman la razón gobernadora (τὸ ἡγεμονικόν)" (*idem*, Lib. V, párr. 11). Quien vive en armonía consigo mismo, con su demonio, vive en armonía con el universo; pues ambos, el orden universal y el orden personal no son sino expresiones y manifestaciones diferentes de un principio común subyacente. El hombre demuestra su inherente poder de crítica, de juicio y discernimiento al concebir que en esa correlación corresponde la parte dirigente al yo y no al universo. Una vez que el yo ha conquistado su forma interior, ésta permanece inalterable e imperturbable. "Una vez que se ha formado una esfera continua redonda y verdadera" (*idem*, Lib. VIII, párr. 41). Es, por decirlo así, la última palabra de la filosofía griega, que contiene y despliega, ahora, el espíritu con que originalmente fue concebida. Este espíritu era un espíritu de juicio, de discernimiento crítico entre el ser y el no ser, entre la verdad y la ilusión, entre el bien y el mal. La vida es en sí misma algo cambiante y fluyente pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no admite cambios. No se halla en el mundo de nuestros sentidos, pues únicamente podemos captarlo con el poder de nuestro juicio, que es el poder central del hombre, la fuente común de la verdad y de la moral. Pues es la única cosa en la cual el hombre depende por entero de sí mismo; es libre, autónomo, autosuficiente.[5]

> No te disipes —dice Marco Aurelio—, no seas demasiado impaciente, sé tu propio dueño y mira a la vida como un hombre, como un ser humano, como un ciudadano, como una criatura mortal... Las cosas no afectan al alma pues son externas e inconmovibles, nuestra alteración procede sólo del juicio que formamos en nosotros mismos. Todas estas cosas que tú ves cambian inmediatamente y ya no serán más; y ten presente constantemente en el ánimo de cuántos de estos cambios has sido ya testigo. El universo, mundanza; la vida, firmeza.[6]

El mérito mayor de esta concepción estoica del hombre radica en el hecho de que le proporciona un profundo sentimiento de su armonía con la naturaleza y, al mismo tiempo, de su independencia moral de ella. En la mente del filósofo estoico estas aserciones no entran en conflicto; son correlativas. El hombre se encuentra a sí mismo en perfecto equilibrio con el universo y sabe que este equilibrio no debe ser perturbado por ninguna fuerza exterior. Es el carácter dual de la impasibilidad estoica, ἀταραξία, que se ha revelado como uno de los poderes formadores más fuertes de la cultura antigua; pero se encontró de pronto en presencia de una fuerza nueva, hasta entonces desconocida. El conflicto con esta nueva fuerza conmovió el ideal clásico del hombre en sus verdaderos cimientos. La teoría estoica y la cristiana del hombre no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fun-

[5] Cf. *op. cit.*, Lib. V. párr. 14. Ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν εαυταῖς ἀρκούμεναι καὶ τοῖς καθ' ἑαυτάς ἔργοις.

[6] Ὁ κόσμος ἀλλοίωσις· ὁ βίος ὑπόληψις. Lib. IV, párr. 3. El término "afirmación" o "juicio" me parece una expresión más adecuada para el pensamiento de Marco Aurelio que el término "opinión" que he encontrado en todas las versiones inglesas que he consultado. "Opinión" (la δόξα platónica) contiene elementos de variabilidad e incertidumbre en los que no pensó Marco Aurelio. Con término equivalente para ὑπόληψις encontramos en Marco Aurelio κρίσις κρῖμα, διάκρισις. Cf. Lib. III, párr. 2; VI, párr. 52; VIII, párrs. 28, 47.

damental y en su error máximo. Mientras el hombre persevere en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del Renacimiento y en el siglo XVII, la seguimos sintiendo en toda su fuerza.[7]

En este punto podemos captar uno de los rasgos más característicos de la filosofía antropológica, que no es, como otras ramas de la investigación filosófica, un desarrollo lento y continuo de ideas generales. En la historia de la lógica, de la metafísica y de la filosofía natural, encontramos las oposiciones más agudas. Ésta puede ser descrita en términos hegelianos como un proceso dialéctico en el que cada tesis es seguida por su antítesis. Sin embargo, existe una interna consistencia, un orden lógico que conecta las diferentes etapas de este proceso dialéctico. Pero la filosofía antropológica exhibe un carácter bien diferente. Si quisiéramos captar su significado y su importancia reales habríamos de escoger no la manera épica de descripción sino la dramática; porque no nos enfrentamos con un desarrollo pacífico de conceptos o teorías sino con una pugna entre poderes espirituales en conflicto. La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última.

Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en la obra de Agustín. Se hallaba Agustín en la frontera entre dos edades. Viviendo en el siglo IV de la era cristiana, se ha criado dentro de la tradición de la filosofía griega, y especialmente el sistema neoplatónico ha marcado su impronta en toda su filosofía. Pero, por otra parte, es el vanguardista del pensamiento medieval; es el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana. En sus *Confesiones* seguimos paso a paso su marcha de la filosofía griega a la religión cristiana. Según San Agustín toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre; pero lo que el hombre no pudo conocer jamás hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría. Ella misma es oscura en su sentido y sus orígenes se hallan envueltos en el misterio, que se resuelve únicamente con la revelación cristiana. Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guiada e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda. El precepto estoico de que

[7] Para una información detallada véase Cassirer, *Descartes* (Estocolmo, 1939), pp. 215 *ss.*

el hombre tiene que obedecer y reverenciar su principio interior, el demonio que lleva dentro, se considera ahora como peligrosa idolatría.

No sería oportuno seguir describiendo el carácter de esta antropología nueva, analizando sus motivos fundamentales y persiguiendo su desarrollo. A los fines de comprender su alcance podemos escoger una guía diferente y más breve. En los comienzos de los tiempos modernos apareció un pensador que prestó a esta antropología un nuevo impulso y esplendor; en la obra de Pascal encuentra su expresión última, acaso la más impresionante. Pascal estaba preparado para esta faena como no lo ha estado ningún otro escritor; poseía dones incomparables para elucidar las cuestiones más oscuras y para condensar y concentrar sistemas complejos y dispersos de pensamiento. Nada parece impenetrable a la finura de su pensamiento y a la lucidez de su estilo; en él se juntan todas las ventajas de la literatura y de la filosofía modernas, pero las utiliza como armas contra el espíritu moderno, el espíritu de Descartes y su filosofía. A primera vista, Pascal parece aceptar todos los supuestos del cartesianismo y de la ciencia moderna. Nada hay en la naturaleza que resista al esfuerzo de la razón científica; pues nada hay en ella que resista a la geometría. De los hechos más curiosos de la historia de las ideas es que uno de los geómetras más grandes y profundos resultó ser el campeón más esforzado de la antropología filosófica de la Edad Media. A los dieciséis años escribió Pascal el tratado de las secciones cónicas, que abrió al pensamiento geométrico un campo verdaderamente rico y fecundo; pero no era sólo un gran geómetra, era también un filósofo; y como filósofo, no sólo estaba absorbido por los problemas geométricos sino que pretendía comprender el uso verdadero, la extensión y los límites de la geometría. Así se vio conducido a hacer aquella distinción fundamental entre el "espíritu geométrico" y el "espíritu de fineza". El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros

elementos.[8] Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza. En este terreno la matemática no se podrá convertir jamás en el instrumento de una doctrina verdadera del hombre, de una antropología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica. Una filosofía moral en los términos de un sistema de geometría —una *Ethica more geometrico demonstrata*— representa para Pascal un absurdo, un sueño filosófico. La lógica tradicional y la metafísica tampoco se hallan en mejor posición para comprender y resolver el enigma del hombre; su ley primera y suprema es el principio de contradicción. El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre. No le está permitido al filósofo construir un hombre artificial; tiene que describir un hombre verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. Pero tropezamos en esto con algo que desafía todo intento de inclusión dentro de una fórmula única y simple. La contradicción es el ver-

[8] Para la distinción entre *l'esprit géometrique* y *l'esprit de finesse*, compárese el ensayo de Pascal *De l'esprit géometrique* y la obra de Pascal, *Pensées*, ed. por Charles Louandre (París, 1858), cap. IX, p. 231.

dadero elemento de la existencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos.

Por lo tanto, no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder y su razón y su voluntad se pervirtieron. La máxima clásica, conócete a ti mismo, entendida en su sentido filosófico, en el de Sócrates, Epicteto o Marco Aurelio, no sólo es inoperante sino falaz y errónea. El hombre no puede confiar en sí mismo y escucharse a sí mismo; tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera. "Qué será de ti, ¡oh hombre!, que buscas cuál es tu condición verdadera valiéndote de la razón natural... Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras. Escucha a Dios" (*Pensées*, cap. x, sec. 1).

Lo que se nos ofrece no es una solución teórica del problema. La religión no puede ofrecerla. Sus adversarios la han acusado siempre de ser oscura e incomprensible; pero este reproche se convierte en la más alta alabanza tan pronto como consideramos su verdadero propósito. La religión no puede ser clara y racional; nos cuenta una historia oscura y sombría: la historia del pecado y de la caída del hombre. Nos revela un hecho del que no es posible ninguna explicación racional. No podemos explicarnos el pecado del hombre, pues no está producido o erigido por ninguna causa natural, ni explicarnos la salvación del hombre, pues esta salvación depende de un acto inescrutable de la gracia divina. Es libremente otorgada y negada; no hay acción ni mérito humano que pueda merecerla. Por lo tanto, la religión no pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio.

El Dios de que nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un *homo absconditus*. La religión no es teoría de Dios y del hombre y de su relación mutua; la única respuesta que recibimos de la religión es que es voluntad de Dios ocultarse a sí mismo. "Así, pues, estando oculto Dios, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera; y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva. He aquí para nosotros todo: *Vere tu es Deus absconditus*... (*Op. cit.*, cap. XII, sec. 5.) Pues la naturaleza es tal que por todas partes nos indica a un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre." (*Idem*, cap. XIII, sec. 3.) La religión, por lo tanto, si podemos explicarnos así, constituye una lógica del absurdo; pues sólo así puede captar el absurdo, la contradicción interna, el ser quimérico del hombre.

> Ciertamente nada nos choca con mayor rudeza que esta doctrina; y, no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se retuerce y desemboca en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible para el hombre. (*Idem*, cap. x, sec. 1.)

3

El ejemplo de Pascal nos enseña que al comienzo de la época moderna el viejo problema se seguía sintiendo en toda su fuerza. Después de la aparición del *Discurso del método* el espíritu moderno seguía luchando con las mismas dificultades. Se hallaba dividido entre dos soluciones enteramente incompatibles; pero al mismo tiempo comienza un lento desarrollo intelectual en cuya virtud la cuestión ¿qué es el hombre? se transforma y, por decirlo así, se eleva a un nivel superior. Lo decisivo en este punto no es tanto el descubrimiento

de hechos nuevos como el de un nuevo instrumento del pensamiento. Es la primera vez en que el espíritu científico, en el sentido moderno de la palabra, entra en filas. Se busca ahora una teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales. El postulado primero de este espíritu nuevo y científico consistió en la remoción de las barreras artificiales que hasta entonces habían separado el mundo humano del resto de la naturaleza. Para entender el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con un estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva. La cosmología, el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología.

Ni la metafísica clásica ni la religión ni la teología medievales estaban preparadas para esta tarea. Ambos cuerpos de doctrina, aunque muy diferentes en sus métodos y propósitos, se hallan basados en un principio común; ambos conciben el universo como un orden jerárquico en el que el hombre ocupa el lugar supremo. Tanto en la filosofía estoica como en la teología cristiana era descrito como el fin del universo. Ambas doctrinas están convencidas de que existe una providencia general que gobierna el mundo y el destino del hombre. Este concepto constituye una de las suposiciones básicas del pensamiento estoico y cristiano[9] y es puesto súbitamente en cuestión por la nueva cosmología. La pretensión del hombre de constituir el centro del universo ha perdido todo su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente; se halla rodeado por un universo mudo, por un mundo hermético para su sentimiento religioso y para sus más profundas exigencias morales.

Es comprensible, y hasta necesario, que la primera reacción ante esta nueva concepción del mundo no pudiera ser otra que negativa: una reacción de recelo

[9] Acerca del concepto estoico de la providencia, πρόνοια, véase, por ejemplo, Marco Aurelio, *op. cit.*, Lib. II, párr. 3.

y de temor. Ni siquiera los pensadores más grandes se pudieron librar de este sentimiento. "Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos", dice Pascal. (*Op. cit.*, cap. XXV, sec. 18.) El sistema copernicano se convirtió en uno de los instrumentos más fuertes de ese agnosticismo y escepticismo filosófico que se desarrolló en el siglo XVI. En su crítica de la razón humana Montaigne emplea todos los tradicionales argumentos, bien conocidos por el sistema del escepticismo griego, pero añade una nueva arma que en sus manos resulta del mayor efecto y de una importancia enorme. Nada mejor para humillarnos y para quebrantar el orgullo de la razón humana que una mirada sin prejuicios al universo físico. En un famoso pasaje de su "Apología de Raimundo Sabunde" pide al hombre que

> le haga comprender con la fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto? (*Essais*, II, cap. XII.)

El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en el que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo; pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provinciana manera de pensar y juzgar.

Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano... ¿Y quién, viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?... Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no sólo a sí mismo sino a un reino entero de no mayor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño.[10]

Estas palabras de Montaigne nos dan la clave del desarrollo subsiguiente de la teoría del hombre. La filosofía y la ciencia modernas tienen que aceptar el desafío contenido en estas palabras; tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero todos se dirigen hacia una misma meta. Se esfuerzan, por decirlo así, por virar el curso aparente de la nueva cosmología en el sentido de una bendición. Giordano Bruno fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites o lo indeterminado. Sin límites ni forma es, por consiguiente, inaccesible a la razón humana, que vive en el reino de las formas y no puede entender más que formas. En este sentido, lo finito y lo infinito, πέρας y ἄπειρον, son declarados por Platón en el *Filebo* como los dos principios fundamentales que se oponen necesariamente. En la doctrina de Bruno lo infinito ya no significa una mera negación o limitación. Por el contrario, significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. En este sentido entiende e interpreta Bruno la doctrina de Copérnico. Según él, esta doctrina representa el primer paso decisivo hacia la autoliberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. Puede atravesar los aires y traspasar todas las fronteras imaginarias de las esferas celestes que han sido establecidas por una metafísica y una cosmología falsas.[11] El universo infinito no pone límites a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.

Todo esto se halla expresado en la obra de Bruno con un lenguaje poético pero no científico. No conocía el nuevo mundo de la ciencia moderna, la teoría matemática de la naturaleza, y por eso no pudo seguir el camino hacia su conclusión lógica. Para superar la crisis intelectual producida por el sistema copernicano fueron necesarios los esfuerzos combinados de todos los metafísicos y científicos del siglo XVII. Todo gran pensador —Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza— contribuye en forma especial a la solución de este problema. Sostiene Galileo que en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino. Cierto que la inteligencia divina conoce y concibe un número infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como por Dios.[12] Descartes comienza con su duda universal,

[10] *Op. cit.*, I, cap. XXV.

[11] Para detalles adicionales véase Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927), pp. 197 *ss.*

[12] Galileo, *Dialogo dei due massimi sistemi del mondo*, I (Edizione nazionale), VII, 129.

que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal. Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. Spinoza osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía del hombre, una filosofía antropológica que se halla libre de los errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Éste es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión verdadera del orden cósmico y del orden moral.

4

En 1754 Denis Diderot publicó una serie de aforismos bajo el título *Pensées sur l'interprétation de la nature*. En este ensayo declara que ya no se discute la superioridad de las matemáticas en el campo de la ciencia. La matemática ha alcanzado tan alto grado de perfección que ya no es posible un progreso ulterior; así pues, seguirán estacionarias.

> Nous touchons au moment d'une grande revolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arretera tout court où l'auront laissé les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posés les colonnes d'Hercule, on n'ira point au delà. (Sec. 4, cf. secs. 17, 21.)

Diderot es uno de los grandes representantes de la filosofía de la Ilustración. Como editor de la *Enciclopedia* se hallaba en el verdadero centro de todos los grandes movimientos intelectuales de su época. Nadie tenía una perspectiva más clara del desarrollo general del pensamiento científico; nadie una sensibilidad más fina para todas las tendencias del siglo XVIII. Por eso mismo es tanto más característico y destacable en Diderot que, no obstante representar todos los ideales de la Ilustración, comenzó a dudar del derecho absoluto de estos ideales. Espera el surgimiento de una nueva forma de ciencia, de un carácter más concreto, basada más bien en la observación de los hechos que no en la suposición de principios generales, pues considera que hemos sobreestimado demasiado nuestros métodos lógicos y racionales. Sabemos cómo comparar, organizar y sistematizar los hechos conocidos; pero no hemos cultivado aquellos métodos con los cuales únicamente será posible descubrir hechos nuevos. Somos víctimas de la ilusión de que el hombre que no sabe contar su fortuna no se halla en mejor posición que el hombre que no tiene fortuna alguna, pero está cercano el día en que superaremos este prejuicio y entonces habremos alcanzado un puesto nuevo y cimero en la historia de la ciencia natural.

¿Se ha cumplido la profecía de Diderot? ¿Acaso el desarrollo de las ideas científicas en el siglo XIX confirmó sus presunciones? En un punto, por lo menos, su

error es patente. Su esperanza de que el pensamiento matemático habría de estacionarse, su idea de que los grandes matemáticos del siglo XVIII habían llegado a las columnas de Hércules se ha revelado completamente falsa. A la constelación del siglo XVIII tenemos que añadir los nombres de Gauss, de Riemann, de Weierstrass y de Poincaré. Por todas partes en la ciencia del siglo XIX tropezamos con la marcha triunfal de nuevas ideas y conceptos matemáticos. Sin embargo, la predicción de Diderot contiene un elemento de verdad, pues la innovación de la estructura intelectual del siglo XIX radica en el lugar que el pensamiento matemático ocupa en la jerarquía científica. Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico toma la delantera al matemático. En la primera mitad del siglo XIX existen todavía algunos metafísicos como Herbart, o algunos psicólogos como G. Th. Fechner, que abrigan la esperanza de fundar una psicología matemática; pero estos proyectos se disipan rápidamente después de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las especies*. Desde este momento parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme. Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montados en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante.

Ésta era la convicción que compartían los científicos y los filósofos del siglo XIX, pero para la historia general de las ideas y para el desenvolvimiento del pensamiento filosófico, más importante que los hechos empíricos de la evolución fue la interpretación teórica de los mismos. No estaba determinada en un sentido unívoco por la prueba empírica misma, sino, más bien, por ciertos principios fundamentales que poseían un definido carácter metafísico. Aunque raras veces fue reconocido, este meollo metafísico del pensamiento evolucionista constituyó una fuerza motriz latente. La teoría de la evolución, en un sentido filosófico general, no era en manera alguna una conquista reciente; había recibido su expresión clásica en la psicología de Aristóteles y en su visión general de la vida orgánica. La distinción característica y esencial entre la versión aristotélica de la evolución y la moderna consiste en el hecho de que Aristóteles ofrecía una interpretación formal mientras que los modernos intentaban una interpretación material. Estaba convencido Aristóteles que para entender el plan general de la naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición del alma como la "primera actualización de un cuerpo natural que tiene vida en potencia" la vida orgánica es concebida e interpretada en términos de vida humana, su carácter teleológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna este orden ha sido invertido; las causas finales de Aristóteles son caracterizadas como un mero *asylum ignorantiae*. Uno de los principales propósitos de la obra de Darwin consistía en liberar al pensamiento moderno de la ilusión de las causas finales. Hemos de esforzarnos en comprender la estructura de la naturaleza orgánica apelando exclusivamente a causas materiales o, de lo contrario, no podremos comprenderla. Pero las causas materiales son, en la terminología aristotélica, causas accidentales. Aristóteles ha sostenido enérgicamente la imposibilidad de comprender los fenómenos de la vida por medio de tales causas accidentales. La teoría moderna acepta este desafío. Los pensadores modernos han sostenido que, luego de los inumerables intentos estériles de tiempos anteriores, han logrado explicar la vida orgánica como un mero producto del cambio. Los cambios accidentales que ocurren en la vida de todo organismo son suficientes para explicar la transformación gradual que nos lleva de la forma más sencilla de vida en un protozoario a las formas más elevadas y complicadas. Encontramos una de las expresiones más netas de este punto de vista en Darwin mismo,

quien, por lo general, es tan reticente en lo que se refiere a sus concepciones filosóficas.

No solo las diversas especies domésticas —observa Darwin al final de su libro *La variación de animales y plantas bajo domesticación*—, sino los géneros y órdenes más diversos dentro de la misma gran clase —por ejemplo, mamíferos, aves, reptiles y peces— son todos descendientes de un progenitor común, y tenemos que admitir que toda la inmensa cantidad de diferencias entre estas formas ha surgido primariamente de la simple variabilidad. Considerar el asunto desde este punto de vista basta para sumirnos en perplejidad. Pero podemos aminorar esta perplejidad si reflexionamos que seres en su mayoría infinitos en número, y durante un espacio de tiempo casi siempre infinito, han gozado de una organización plástica en algún grado y que toda pequeña modificación de estructura que en algún modo era beneficiosa en condiciones excesivamente complejas de vida ha sido conservada mientras que toda modificación que era en algún modo perjudicial ha sido rigurosamente destruida. La acumulación largamente continuada de variaciones beneficiosas ha tenido que conducir indefectiblemente a estructuras tan diversas, tan bellamente adaptadas a diversos fines y tan excelentemente cordinadas como las vemos en las plantas y animales que nos rodean. Por eso he hablado yo de la selección como de una fuerza extraordinaria, ya sea aplicada por el hombre para la formación de las crías domésticas o por la naturaleza para la producción de las especies... Si un arquitecto fuera a construir un edificio noble y cómodo sin hacer uso de piedra de sillería, seleccionando de los fragmentos que se encuentran en la base de un precipicio piedras redondeadas para sus arcos, alargadas para sus dinteles y anchas para sus techos, admiraríamos su habilidad y la consideraríamos como la fuerza principal. Ahora bien, los fragmentos de piedra, aunque indispensables para el arquitecto, guardan con el edificio construido por él la misma relación que las variaciones fluctuantes de los seres orgánicos guardan con las variadas y admirables estructuras adquiridas definitivamente por sus descendientes modificados.

Pero hay que dar un paso más y acaso el más importante antes de que pueda desarrollarse una verdadera filosofía antropológica. La teoría de la evolución ha destruido los límites arbitrarios entre las diversas formas de la vida orgánica. No existen especies separadas; no hay más que una corriente continua e ininterrumpida de vida. ¿Pero podemos aplicar el mismo principio a la vida y a la *cultura* humanas? ¿Es que el mundo cultural, lo mismo que el orgánico, está hecho de cambios accidentales? ¿No posee una estructura teleológica definida e innegable? Con esto se presentaba un nuevo problema ante los filósofos y el punto de partida era la teoría general de la evolución. Tenían que demostrar que el mundo cultural, el de la civilización humana, era reducible a un pequeño número de causas generales, las mismas para los fenómenos físicos que para los llamados espirituales. Éste era el tenor del nuevo tipo de filosofía de la cultura introducido por Hipólito Taine en su *Filosofía del arte* y en su *Historia de la literatura inglesa.*

• Aquí, como en todas partes —dice Taine—, nos hallamos frente a un problema mecánico: el efecto total es un resultado que depende enteramente de la magnitud y dirección de las causas que lo producen... Aunque los medios de notación no son los mismos en las ciencias morales y en las físicas, sin embargo, como en ambas la materia es la misma, constituida igualmente por fuerzas, magnitudes y direcciones, podemos decir que en ambas el resultado final se halla producido por el mismo método. (*Histoire de la literature anglaise.* Introducción.)

El mismo cinturón de hierro de la necesidad ciñe a nuestra vida física y a nuestra vida cultural. En sus sentimientos, en suş inclinaciones, en sus ideas y en sus pensamientos y en su producción de obras de arte. jamás el hombre puede salir de este círculo mágico. Podemos considerarlo como un animal de especie superior que produce filosofíá y poemas del mismo modo que el gusano de seda produce su capullo o las abejas construyen sus colmenas. En el prólogo a su gran obra *Los orígenes de la Francia contemporáuea* nos dice Taine que pretende estudiar la transformación de Francia como un resultado de la Revolución francesa como lo haría con la metamorfosis de un insecto.

Pero en este punto asoma otra cuestión. ¿Podemos contentarnos con enumerar en una forma puramente empírica los diferentes impulsos que encontramos en la naturaleza humana? Para alcanzar una visión realmente científica de estos impulsos tienen que ser clasificados y sistematizados y es obvio que no todos ellos se hallan en el mismo nivel. Débemos suponer que poseen una estructura definida y una de las tareas primeras y más importantes de nuestra psicología y de nuestra teoría de la cultura consiste en descubrir esta estructura. Tenemos que encontrar en la complicada madeja de la vida humana la oculta fuerza motriz que pone en movimiento todo el mecanismo de nuestro pensamiento y voluntad. El propósito principal de todas estas teorías consistía en probar la unidad y homogeneidad de la naturaleza del hombre. Si examinamos las aplicaciones que habían de proporcionarnos estas teorías, la unidad aparece como algo muy problemático. Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l'idée maîtresse,* como la designaba Taine; pero todas las explicaciones difieren enormemente en lo que concierne al carácter de esta facultad principal y se contradicen. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana. Todos estos filósofos son decididos empiristas, pues pretenden mostrarnos hechos y sólo hechos; pero su interpretación de las pruebas empíricas alberga desde un principio una

suposición arbitraria que se hace más patente a medida que la teoría se desenvuelve y cobra un aspecto más elaborado y complicado. Nietzsche proclama la voluntad de poderío, Freud señala el instinto sexual, Marx entroniza el instinto económico. Cada teoría se convierte en un lecho de Procusto en el que los hechos empíricos son constreñidos para acomodarse a un patrón preconcebido.

Debido a este desarrollo nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aun dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trahit sua quemque voluptas:* en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana.

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al mismo tiempo, una amenaza inminente

a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente Max Scheler fue uno de los primeros en percatarse de este peligro y en dar el grito de alarma.

> En ningún otro periodo del conocimiento humano —dice Scheler—, el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl, 1928, pp. 13 *ss.* Hay trad. española.)

Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.

II. UNA CLAVE DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE: EL SÍMBOLO

El biólogo Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales, los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica. Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. Como él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmesurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo "cosas de mosca", en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo "cosas de erizo de mar".

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von

Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema "receptor" y un determinado sistema "efector." El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como "círculo funcional".[1]

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, "es un animal depravado": sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro.

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a

[1] Véase Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie* (2ª ed. Berlín, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2ª ed. Berlín, 1921).

cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. "Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas."

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual;[2] pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa genuina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

[2] Véase Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1921).