SOBRE EL SENTIDO DE LA PREGUNTA POR EL SER DEL HOMBRE

Delineamientos de antropología filosófica (*)

Norberto Espinosa

Queremos indagar aquí cuál es el sentido de la pregunta: *qué es el hombre?* No se trata de averiguar en este momento cuál sea el ser del hombre, sino qué sentido tiene la pregunta por su ser: *por qué el hombre pregunta por sí mismo, de qué modo?* Lo que se pone en cuestión es, pues, la cuestión misma por el ser del hombre.

La cuestión por el sentido de una pregunta no es de ninguna manera irrelevante. Por el contrario, si toda respuesta tiene un sentido, también lo tiene toda pregunta, aún la pregunta sin sentido. Más todavía: el sentido de una pregunta aparece en el contorno de una problemática como una cuestión más radical, anterior al sentido de la respuesta. El contenido, el valor de la respuesta dependerá, por esto, del sentido, del alcance de la pregunta. Dentro del ámbito de la antropología filosófica el problema del sentido de la pregunta por el ser del hombre ocupa también una dimensión de radicalidad. Indagar por qué y de qué modo el hombre pregunta por sí mismo, antes de intentar una determinación de su ser, significa retrotraer la consideración hasta aquel punto desde donde el problema filosófico sobre el hombre surge

---

(*) Este trabajo contiene, con una mayor explicitación, conceptos expuestos en las aulas inaugurales del curso de antropología filosófica que el autor desarrolla en el presente año en la Fac. de Filosofía de la URG. El estilo, en parte meditativo, de la redacción responde a los fines didácticos para los que fueron pensados.

y se configura como algo posible y necesario. El tema a tratar, pues, no pertenece propiamente a la esfera del contenido de la antropología filosófica como ciencia, esto es, al orden de sus conclusiones, sino al de los supuestos que constituyen al conocimiento antropológico en su posibilidad, existencia, necesidad y modalidad.

El sentido de la pregunta por el ser del hombre no se puede indagar, empero, a priori, con total prescindencia de un cierto conocimiento sobre su ser. Una respuesta acabada a la cuestión presente supone necesariamente un conocimiento previo, también lo más acabado posible, acerca de lo que el hombre es. Esto, pues, que aquí se presenta con un carácter de radicalidad y aprioridad no es más que el término de una reflexión crítica, de un camino de vuelta, inverso, que deja atrás, pero teniéndolos presentes, los resultados de una encuesta directa sobre un objeto: el hombre. Habría que decir mejor: *qué es el hombre? cuál es el sentido de esta pregunta?* son dos cuestiones que se hallan en relación dialéctica: ambas se implican, se llaman y se necesitan recíprocamente. Lo dicho quedará aquí de manifiesto: tendremos a la vista una cierta imagen del hombre; esta imagen estará siempre mentada *in obliquo*, copensada. En los apartados siguientes pretendemos fijar cinco rasgos o grupos de rasgos característicos de la pregunta por el ser del hombre y, a la vez, percibir el modo como la antropología filosófica, en tanto ciencia, puede quedar delineada. Estos son solamente esbozos que precisan de una elaboración ulterior. Lo por ver es:

- I La pregunta por el ser del hombre como fenómeno originario de la vida humana. Necesidad de la antropología.
- II El objeto de la pregunta. Su interés teórico-práctico. Su alcance. La antropología como una teoría sobre el hombre proyectada a la praxis humana.
- III La pregunta por el ser fundamento de la posibilidad de la pregunta por el hombre. Antropología y ontología.
- IV El carácter existencial de la pregunta. Antropología y épocas antropológicas.
- V El carácter objetivo y universal de la pregunta. Sus variantes subjetivas. La antropología en cuanto ciencia.

I

Quien pregunta por el hombre es *el hombre* mismo. El hombre es un ser que pregunta; pregunta por todas las cosas, y también por sí. Este ser, el hombre, es un ser que tiene *la posibilidad de preguntar por sí*. Preguntar por sí implica presencia, significa abertura, referencia a sí mismo. El hombre encuentra a las cosas, y se encuentra a sí mismo. Las cosas le están presentes, y su mismo ser le está presente, más presente que el ser de las cosas. (1)

Al hombre le *importa* preguntar por su ser. La pregunta por el ser del hombre es, para el hombre, importante. Si al hombre le importa preguntar por las cosas, más le importa preguntar por sí mismo.

El hombre encuentra que él se *merece* que pregunte por sí. El hombre es un ser que es *digno* de ser objeto de pregunta. La dignidad de ser objeto de pregunta surge de *la posibilidad* misma de preguntar por sí.

Esta dignidad funda *la necesidad* de preguntar por sí mismo. El hombre necesita preguntar por su ser. Este ser, el hombre, es un ser que se interpreta. Esta vida, la vida humana, es una vida que se interpreta, que necesita ser interpretada. La interpretación del ser de las cosas es ontología. La vida humana misma es una *onto-logía*, esto es, *antropo-logía*. El hombre no es *ántropos*, es en primer lugar, y por derecho propio, *antropó-logo*.

Decimos: el hombre pregunta por todas las cosas, y *también* pregunta por sí. Hay que decir mejor, aunque en otro sentido: el hombre pregunta por sí, y *también* por todas las cosas. La interpretación del hombre asegura la interpretación de las cosas. Es la pregunta por el ser del hombre la que quiere develar a este ser, el hombre, que pregunta por las cosas. (2) La posibilidad, la necesidad de autointerpretación, de autodevelación, no abandona al hombre en ningún tiempo ni en ningún lugar. El hombre se ha interpretado en el pasado, se interpreta y se interpretará siempre, aquí y más allá. La pregunta del hombre por su propio ser es una cualidad específicamente humana, un fenómeno originario de la vida humana. La insistencia, la renovación de la pregunta por sí significa en el hombre: indeterminación, inseguridad. Interpretación es determinación; autointerpretación es autodeter-

minación, determinación de sí mismo. El hombre aparece para sí como un ser *cuestionable*. El hombre no es un ser que pregunta por sí, es *el* ser que pregunta por sí, el ser que está preocupado por esta pregunta. El hombre pregunta por sí mismo porque es un ser radicalmente cuestionable. La pregunta por el ser del hombre surge y se funda en su cuestionabilidad radical.

La antropología, en tanto autointerpretación del hombre, es inseparable del hombre doquiera y en el tiempo en que él viva y obre. La antropología, como *ciencia del hombre*, es, por antonomasia, *ciencia humana*, ciencia propia del hombre. (3)

II

A la pregunta *qué es el hombre?* se responde diciendo: *el hombre es esto*. Con esta respuesta se pretende señalar al hombre un lugar entre las cosas, fijarle un puesto en el mundo, circunscribir su ser por referencia a los demás seres. Al decir: el hombre es esto, queda el hombre *definido*. La definición del hombre expresa la circunscripción, la determinación de su ser, de su *esencia*.

La pregunta por el ser del hombre apunta a la esencia del hombre. (4) Cuando el hombre pregunta por sí, y responde: el hombre es esto, su interpretación, cada nueva interpretación, es una autodevelación, una determinación de sí mismo. La historia de la antropología es la historia de esta develación constante.

Cuando el hombre se devela, el fruto de su interpretación no le es, empero, *indiferente*. El hombre toma, de inmediato, cuenta de su respuesta a la pregunta por su ser; quiere y necesita sacar las consecuencias necesarias de su respuesta. La respuesta urgida por su cuestionabilidad radical viene a mitigar esta cuestionabilidad. Esto tiene *valor* para el hombre. *El hombre es esto* es una afirmación, también ya como toda afirmación, *valiosa*. La pregunta por el ser del hombre no apunta sólo a un juicio de esencia. Este juicio se convierte, de inmediato, en un juicio de valor, en un valor. *El hombre es esto* significa: *el hombre debe ser esto*.

Como valor la esencia se proyecta y queda ahí, frente al hombre, en calidad de *imagen*, de *forma*, de *figura*. Esta figura exige ser apreciada por el hombre, plantea al hombre exigencias: exigencias de conformación, de configuración. La historia del devenir humano es la historia de la conformación del hombre a sí

mismo de acuerdo a una imagen que se ha dado de sí. Este ser, el hombre, es un ser que tiene la posibilidad de formarse; en doble sentido: de autoformarse —, conforme a una imagen que ha develado de sí mismo.

La pregunta por el ser del hombre está tendida, pues, a la imagen del hombre esto es, a la *idea de hombre*, al *ideal humano*. El afán íntimo de la antropología filosófica es el de un perfilamiento del ideal humano. La idea de hombre, como toda idea, encierra tres dimensiones: el haber sido *aprehendida* en su valor, el ser término de una *intención* y el estar proyectada a una *realización*. Sólo así se constituye en idea. La idea significa, entonces: *imagen operativa*, *imagen práctica*. La idea de hombre, como imagen operativa, exige del hombre ser valorizada, entendida y llevada a la práctica. La valoración de la imagen operativa no es una mera aprehensión de un contenido de ser, sino la captación de un contenido valioso, de un contenido de *bien*. Lo valioso, aprehendido como tal, es fundamento de un dinamismo procesativo, y se convierte así en fuente de operación, de *praxis*. La imagen de sí es para el hombre fuente de su operación.

Esta praxis es la *realización* del hombre. El hombre se realiza, se crea, es causa de sí en su tensión a la imagen que ha develado y valorado de sí mismo. El *interés* que se alienta en la pregunta: *qué es el hombre?* no es, pues, sólo *teórico*, sino también *práctico*. El conocimiento antropológico no es una mera *teoría sobre el hombre*, sino una *teoría proyectada a la praxis humana*. Antropología es auto-interpretación *para* una auto-realización.

La idea de hombre ocupa en el mundo de las ideas un lugar particular. Este lugar es intermedio entre el de las ideas del cosmos físico y el de las del cosmos artificial. Las ideas de las cosas naturales no son, para el hombre, imágenes operativas. La idea de hombre es para el hombre imagen operativa, pero no como la idea de un *artificio* a realizar. El hombre no se halla en sus manos como artificio. La realización del hombre no significa *factura*, sino *evolución*, *desenvolvimiento*. (5) La referencia del hombre a sí mismo implica una relación de *encuentro*. El hombre se encuentra a sí mismo como algo dado, no se pone en la existencia desde el fondo de una pura posibilidad. La posibilidad del encuentro consigo mismo funda la posibilidad de autodevelación. El devenir hu-

mano es un proceso de acrecentamiento, de profundización del encuentro del hombre consigo mismo. Esto significa *humanación*, esto es, *antropo-logización*. Ser causa de sí es para el hombre desenvolverse, convertir su presencia *óntica* a sí mismo en una presencia *ontológica*. (6) La idea de hombre está al principio y al fin, e inviscerada en cada momento de este proceso antropo-lógico, como lo dado ónticamente, como lo progresivamente develado y realizado y como el término paradigmático de la realización misma.

El valor de la idea de hombre, como el de toda imagen operativa, depende de *la riqueza de su contenido*. Si se dice: el hombre es un animal racional, qué significa esta afirmación para el hombre? Ser esto es deber ser esto. La imagen del hombre como animal racional exige del hombre vivir racionalmente, realizar la plenitud de su animalidad racional. Pero surgen de inmediato las preguntas: cómo?, qué es vivir racionalmente? La historia del devenir humano da cuenta de una pluralidad muy diversa de realizaciones humanas concretizadas bajo la vigencia de esta misma concepción del hombre. Cuál de estas realizaciones ha sido un verdadero cumplimiento de la idea de hombre: animal racional? La idea puede ser llevada a la práctica si manifiesta toda la riqueza de su contenido. Solo así deja de ser un mero esquema abstracto y deviene algo *efectivamente* valioso, capaz de ser fuente real, *efectiva* de operación. Esto viene requerido por la naturaleza concreta, contingente y particular del dominio de la praxis. La pregunta qué es el hombre? se convierte con la pregunta *qué debe ser* el hombre? Su *alcance* se agota solamente en la explicitación del contenido de la idea de hombre hasta en sus últimas determinaciones. La tarea de la antropología filosófica no puede quedar cumplida hasta tanto no logre un perfilamiento acabado de la idea de hombre que permita luego elevarla a la categoría de *norma*, de *paradigma*, de *ideal humano* real. Sólo entonces la antropología pasa a ser una teoría sobre el hombre efectivamente proyectada a la praxis humana. (7)

La crisis de los ideales humanos es la crisis de la antropología. La falta de vigencia de un ideal humano implica la vuelta del conocimiento antropológico al estadio primario de percepción de la cuestionabilidad radical del hombre. La crisis de la antro-

pología puede ser tal que considere este estadio como normal e insuperable. Para la cuestionabilidad del hombre no habrá respuesta alguna. El hombre se ve así falto de idea y, por lo tanto, falto de definición y de esencia. Esta visión del hombre como un ser indeterminado e indeterminable (8) carente de esencia es, sin embargo, ya una interpretación y, por lo tanto, una idea del hombre.

El hombre ha dado ya, de alguna manera, una respuesta a la pregunta por su ser. La antropología no puede renunciar a mostrar al hombre una imagen de sí sin perder en absoluto su sentido.

III

La pregunta en cuestión reza: *Qué es el hombre?* En la pregunta, antes de *hombre*, está: *es*. El hombre pregunta por el ser del hombre. De lo que se trata aquí es precisamente de esto: del ser del hombre. Por qué el hombre *puede* preguntar por su ser? El hombre es el ser que tiene la posibilidad de preguntar por sí, porque antes tiene *la posibilidad de preguntar por el ser*. Preguntar por el ser significa presencia, abertura, referencia al ser. Es la abertura al ser lo que da al hombre la posibilidad de abrirse a sí mismo. La pregunta por el ser *trasciende* y funda la pregunta por el hombre. De la pregunta por el ser y de la respuesta a esta pregunta pende el sentido de la pregunta por el ser del hombre, como el sentido del preguntar humano en absoluto. La abertura al ser constituye al hombre en un ser *preguntante*, *cuestionante*.

La pregunta por el ser es importante para el hombre. El hombre encuentra que el ser merece ser objeto de pregunta, que es más digno, más necesitado de pregunta y de respuesta que sí mismo. El ser precisa develación, interpretación antes que el hombre. La pregunta por el ser es absolutamente perentoria, la pregunta radical, más radical que la pregunta por el ser del hombre. El ser aparece al hombre como cuestionable. En la cuestionabilidad radical del ser toma pie la cuestionabilidad radical del hombre. El hombre es radicalmente cuestionable porque el ser es, en primer lugar, radicalmente cuestionable. (9)

La interpretación del ser — *onto-logía* — funda la interpretación del hombre — *antropo-logía*. La develación del ser concede al hombre la posibilidad de develación de sí mismo y de las cosas. Por su abertura al ser el hombre convierte su presencia óntica a sí mismo y a las cosas en una presencia ontológica. La interpretación del ser asegura la interpretación de este ser, el hombre, que interpreta las cosas.

La pregunta por el ser del hombre y la pregunta por el ser se hallan, pues, en la relación de lo fundado y de lo fundante. Y también, en otro sentido, en la relación dialéctica de lo recíprocamente fundado y fundante: porque es la interpretación del ser lo que permite interpretar a este ser, el hombre, por el cual el ser es interpretado.

En la pregunta misma qué es el hombre? se revela el hombre abierto al ser. Por esta visión del hombre como el ser que pregunta por el ser gana la antropología, dentro del ámbito de las ciencias filosóficas, su estatuto particular. La antropología quiere ser más que un sector de la cosmología, más pues que una biología, o una psico-somatología, en las cuales el hombre es comprendido como un ser del mundo natural; más también que una ciencia de las llamadas del espíritu, que ven al hombre en su mundo propio, como realizador de valores ideales, como agente y producto de la cultura. La antropología busca trascender estos dominios, incorporándolos, para develar al hombre en su dimensión última y radical, *desde el ser*. La antropología no sólo se funda en la ontología; ella misma quiere y debe ser, en su ápice, una *onto-logía del hombre* o, mejor, una *onto-antropo-logía*. (10)

IV

La pregunta del hombre por su propio ser es una cualidad específicamente humana porque surge del propio ser del hombre. La antropología es inseparable del hombre, con independencia de las circunstancias del tiempo y del lugar en que él viva y obre. El hombre necesita interpretarse. La develación del hombre está a la base y acompaña cada momento del proceso antropológico, de realización humana; y formarse, devenir sí mismo es para el hombre un imperativo. Con esto quedó fijado el sentido de la pregun-

ta por el hombre en su *razón de ser* y en su necesidad. Este es el carácter *esencial* de la pregunta. De aquí se sigue que la pregunta por el ser del hombre, no obstante su insistente renovación en la historia, o precisamente por su insistencia histórica, sea en sí misma *atemporal*, universal y necesaria como todo lo que pertenece al orden de las esencias. Por eso al tema del hombre se le ha reservado y se le reservará siempre un lugar en cada sistema filosófico o concepción de la realidad, y la antropología exigirá imperiosamente ser cultivada como una ciencia por cierto primordial o fundamental o, por lo menos, como un capítulo indeseable dentro de la problemática general del conocimiento humano.

De acuerdo a este su carácter esencial, la pregunta qué es el hombre? no requiere, sin embargo, a pesar de su radicalidad y necesidad, ser más acentuada que las demás preguntas de la problemática filosófica. Diríamos: es una pregunta importante, *entre otras*. La pregunta empero puede formularse también en tono mayor, como cuando se la pronuncia con toda la vibración y la intención de la voz; pensada de esta manera gana la pregunta un sentido distinto y, entonces, significa: qué es este ser, el hombre, que urge ser interpretado, pero que se resiste a serlo? El hombre aparece ahora para sí cerrado, oscuro, opaco a cualquier develación, esto es, *cuestionable*, no en el sentido de lo digno de ser objeto de pregunta, de lo que pide una interpretación para poder ser, sino en el sentido de lo problemático, de lo incomprensible, de lo incaptable, de lo radicalmente indeterminable e indeterminado. Cuando el hombre se percibe de esta forma la pregunta qué es el hombre? deja de ser una pregunta entre otras y se constituye en la *pregunta* dominante, centro y base de todas las cuestiones, y la antropología atrae para sí la preocupación máxima y exclusiva de la tarea filosófica.

El sentido que proviene de este por así decir, carácter *existencial* de la pregunta por el ser del hombre no se manifiesta en todas las épocas históricas, sino es patrimonio propio de sólo algunas. Las épocas en las que a la pregunta qué es el hombre? le llega su hora son las épocas propiamente *antropológicas*, por oposición a épocas *cosmológicas* o *teológicas*. Se puede perseguir en la historia el ritmo de la aparición sucesiva de estas épocas. Los

calificativos "antropológica" — "cosmológica" significan para la época correspondiente una crisis en la concepción del dominio respectivo: hombre, mundo, Dios. El ritmo histórico sucesivo se funda en la unidad misma de lo real; una crisis llama y prepara la otra. En su sustancia la aparición de las épocas antropológicas está siempre condicionada por una ruptura de las ligazones profundas que unen al hombre con lo real. Esta ruptura supone que lo real se ha hecho opaco e incomprensible al hombre; el hombre entonces se encierra en sí, pero también deviene opaco e incomprensible a sí mismo. La crisis antropológica toma pie en la crisis cosmológica, teológica y, en definitiva, en la crisis ontológica. La cuestionabilidad del hombre queda sin respuesta cuando falta la respuesta a la pregunta por la trascendencia que sustenta y explica al hombre.

Las épocas antropológicas — la nuestra lo es — antes que periodos positivos, en el sentido de que arrojen una mayor y mejor comprensión de lo que el hombre es, son, en primer lugar, periodos negativos; poseen la negatividad de la crisis. Esta negatividad se ha manifestado en la historia en diverso grado. (11) Pero al mismo tiempo poseen la fecundidad de la crisis. La necesidad de superarla une al momento negativo otro positivo, del periodo inmediatamente subsiguiente, de profundización en la realidad humana. La antropología vive y se remoja en estos esfuerzos críticos y, con ella, las demás ciencias. La afirmación de que el hombre es un ser indeterminado, carente de esencia, esto es, ónticamente indeterminado, se apoya en el reconocimiento de la diferencia radical entre el hombre y los seres del mundo — el hombre no es una cosa o, por lo menos, no es una cosa como las demás cosas del mundo — y surge, apesar de su negatividad, de una mejor confrontación entre el hombre y la realidad no humana. La negación de que el hombre pueda ser interpretado, definido, esto es, ontológicamente determinable, pone al descubierto la necesidad de una sustitución o de un enriquecimiento de las categorías ontológicas de que se ha valido la antropología para la comprensión del hombre.

V

La pregunta en cuestión reza: *qué es el hombre?* y por qué *no qué soy yo? qué somos nosotros?* Quién es el hombre si no yo,

tú, nosotros, ellos? Según su primera formulación la pregunta tiene un carácter *objetivo y universal*. Su validez es universal, como también la respuesta lo será. Este carácter que se quiere destacar aquí en último lugar no es menos importante que los señalados anteriormente.

Cuando el hombre pregunta por sí mismo se coloca frente a sí, se *objetiva*, a la vez como sujeto y objeto de su pregunta. Quien pregunta por *el hombre* es *el hombre* mismo. Esta forma de preguntar, que es la propia de la ciencia, supone un proceso de supresión, de un dejar al lado los modos existenciales individuales y particulares. La historia del conocimiento antropológico conoce épocas en las que se ha alcanzado la pureza de este proceso universalizante y objetivante: aquí *el hombre* piensa en *el hombre*, en tercera persona. Pero también conoce épocas en que la forma objetiva deja de ser la fundamental y se convierte en una variante, sustituida por *otras*: el *yo* que piensa en *el hombre* — el *yo* que piensa en *sí mismo*. Siempre se trata de la pregunta del hombre por su propio ser, sujeto y objeto de la cuestión es el hombre, pero la pregunta gana en las tres variantes un sentido distinto: en la primera se busca una *teoría del hombre*, determinar su ser en universal, fijar el puesto del hombre en el mundo mediante una circunscripción de su ser por referencia a los demás seres; en la segunda es el individuo el que quiere explicar su ser propio, pero se comprende *desde* el hombre, de alguna manera por deducción o aplicación de los datos de la teoría universal a su caso particular; en la tercera es el individuo el que pretende dar cuenta de su ser personal e intransferible, desde su pura individualidad, más allá de toda posible deducción o aplicación de categorías válidas universales.

Cuándo y por qué la forma objetiva de la pregunta deja paso a las formas subjetivas? La determinación de una teoría del hombre supone la aceptación de un orden real dado, reconocido implícita y explícitamente como tal, del que se tiene la posibilidad de descubrir sus estructuras internas constitutivas y en el que el hombre se siente y se comprende, confiadamente, insertado y sustentado. Si bien a la base de la elaboración teórica alientan siempre las motivaciones particulares del hombre que filosofa, y esto es lo propio del auténtico filosofar, estas motivaciones pueden ex-

cluirse, sin riesgo de que el hombre no alcance un conocimiento de su ser, porque él se ve a sí mismo en y desde la unidad profunda del todo del que forma parte. La acentuación precisiva del individuo, de la primera persona, la aparición de la problemática individual convertida en tema y punto de partida del pensar antropológico implica ya, de alguna manera, una pérdida del reconocimiento efectivo y vivido de la unidad de sentido del orden real en el que el hombre se inserta y, a la vez, la valoración de la esfera personal vista en su estatuto propio como, también de alguna manera, irreductible a modos extrapersonales, universales y trascendentes. De lo que se trata aquí es siempre del *individuo*, es este individuo, no *el hombre*, el que plantea el problema antropológico. Con todo el individuo podrá apelar aún a la teoría y procurará explicarse desde una visión del hombre que le asegure un puesto en el todo del que quiere destacarse y del que se siente cada vez menos solidario. Cuando el individuo, por el contrario, no piensa ya más en el hombre, y se preocupa por dar cuenta de su ser propio desde y en su estricta individualidad, se ha consumado la ruptura con el orden que sustenta al hombre y la afirmación de la peculiaridad personal en absoluto incomprensible desde categorías válidas universales.

La subjetivización de la pregunta por el ser del hombre es un fenómeno de las épocas propiamente antropológicas. (12) El pensar antropológico vive en una tensión, que le es característica, entre el *yo* y el *él*, entre la primera y la tercera persona, entre una dimensión teórica y una dimensión biográfica. Esto debe ser necesariamente así: antropología es autointerpretación del hombre y esta autointerpretación exige una *reflexión* del hombre sobre sí mismo, con lo cual el hombre se coloca en la posición de sujeto y objeto, se plurifica en personas distintas. La tensión del pensar antropológico surge de una cualidad originaria y específica de la vida humana y entraña para la antropología, en cuanto ciencia, una peligro permanente. Cuando a la pregunta qué es el hombre? se responde diciendo: el hombre es esto, qué valor tiene tal respuesta para mí, este individuo que vive aquí y ahora, para nosotros, esta comunidad humana concreta que vive bajo tales o cuales formas determinadas? En los periodos de crisis de la antropología la valoración de la individualidad personal pone de mani-

fiesto el afán íntimo que alienta en la problemática sobre el hombre de develar los modos particulares en que la realidad humana se concretiza. Los conocimientos que por esta vía de lo concreto se logran, a pesar muchas veces de su exacerbación y negatividad, constituyen un enriquecimiento de la visión del hombre en profundidad y extensión.

La antropología filosófica, en tanto ciencia, planteará siempre la pregunta por el ser del hombre en tercera persona. Esta es la forma exigida por la necesidad y universalidad científicas. Pero por debajo de la cuestión qué es el hombre? estará también siempre copensada, tácitamente formulada, la cuestión qué soy yo? Los esfuerzos del pensar antropológico, en filosofía, deben concentrarse en la procura de la constitución de una teoría del hombre. La posibilidad de lograrla, sin que, bajo el imperio de la problemática individual, se ponga en riesgo la perspectiva teórica objetiva, vendrá dada, en primer lugar, por el modo como de hecho, en la respectiva situación histórica, el hombre se inserte en la realidad y se comprenda.

—oOo—

Notas aclaratorias

- (1) En el sentido de inmediatez o presencia óptica a sí mismo.
- (2) Siendo el hombre el que pregunta el interés primordial del preguntar estará dirigido a sí mismo. Las cosas tienen la posibilidad de ser develadas y comprendidas por el hombre. La interpretación del hombre asegura la interpretación de las cosas: las cosas alcanzan la plenitud de su significación de alguna manera por su referencia al hombre. Y también diremos: la interpretación de las cosas asegura la interpretación del hombre.
- (3) Un «*proprium*» del hombre. Interpretarse es una propiedad o atributo esencial de la vida humana.
- (4) Con el título: «Sobre el sentido de la pregunta por el ser del hombre» el tema en cuestión ha sido presentado de una manera ambigua, cediendo a una formulación no del todo infrecuente que es necesario denunciar aquí para evitar posibles confusiones y errores. De lo que tratamos ahora precisamente no es de la pregunta por el ser del hombre, sino de la pregunta por su *esencia*. La existencia, el acto de ser del hombre, como en todo ente, es lo más propio del hombre. No nos movemos pues en una metafísica esencialista.

(5) Despliegue, crecimiento en el ser, perfeccionamiento entitativo, no mera evolución biológica.

(6) Presencia ontológica: presencia espiritual, posesión espiritual, posesión de sí mismo en el ser y por el ser y sus perfecciones trascendentales: verdad, bien, belleza.

(7) Si la pregunta qué es el hombre? se convierte con la pregunta qué debe ser el hombre? y si la antropología busca perfilar la idea de hombre como norma o ideal humano para ser una teoría sobre el hombre proyectada a la praxis humana, cómo se diferenciaría entonces la antropología de la filosofía moral? A la verdad, con lo dicho se le impone a la antropología un cometido que en rigor no le pertenece con la intención de hacer ver, aunque no se formule esto explícitamente, no sólo las íntimas relaciones y el parentesco entre el conocimiento antropológico y el moral, sino también hasta qué punto el primero debe ser elaborado para que pueda entrar al servicio del segundo. La idea o la definición del hombre, que expresa su esencia, puede ser fuente de operación, esto es, de praxis, como también otras muchas o todas las verdades teóricas, pero sólo se constituye causa propia — ejemplar — de la praxis humana como norma o figura paradigmática. En calidad de norma la idea de hombre no es imagen de la esencia o de la naturaleza humana simplemente tomada, sino imagen de la naturaleza humana perfecta. Así aparece como valor, idea práctica u operable. Entre la idea simple expresión de la esencia y la idea-paradigma media la diferencia de lo potencial y lo actual, lo imperfecto y lo perfecto. Tendida entre ambas discurre el proceso antropológico. Es tarea de la antropología la explicitación del contenido de la idea de hombre en el primer sentido, esto es, de lo que se encuentra ya dado al principio del proceso de realización humana. La pregunta qué debe ser el hombre? es la propia de la ética. El cometido de la filosofía moral consiste en la valoración del ideal humano y de los caminos que conducen a su realización. El modo de conceptualizar de la antropología, a diferencia del de la ética, no es práctico, sino teórico o especulativo, esto es, no desde la perspectiva del bien, sino simplemente de la verdad. La antropología es una teoría sobre el hombre proyectada a la praxis humana y así es fundamento, fuente, causa remota — impropia — de operación. Expresado en términos técnicos, el conocimiento moral está subalternado al antropológico. La determinación de la idea de la naturaleza humana perfecta se funda en la de la idea expresiva de la esencia del hombre porque aquélla no es más que la plenitud de ésta, lograda cuando el hombre se realiza siguiendo la línea de sus exigencias naturales. Para que la idea de hombre en tanto figura paradigmática manifieste toda la riqueza de su contenido y pueda devenir, de un mero esquema abstracto, algo efectivamente valioso susceptible de ser fuente de operación, es necesario que antes la antropología dé cuenta de los constitutivos de la esencia humana hasta en sus últimos y más precisos contornos. De

este modo la teoría sobre el hombre se convierte en base efectiva del conocimiento filosófico moral.

(8) Respectivamente óntica y ontológicamente.

(9) La realidad está dada. Que lo real existe, es, de esto no se hace cuestión. La cuestionabilidad radical del ser tiene un límite, como la del hombre.

(10) Decimos, la antropología quiere ser una ontología del hombre, pero en su ápice. La antropología no puede presentarse desde el principio, y exclusivamente, como metafísica del hombre. En la actualidad, de acuerdo a una división de la filosofía o de la metafísica de inspiración moderna, la metafísica del hombre, también llamada de la «persona», es tratada como un sector de la metafísica especial, y opuesta así a la metafísica de la naturaleza o cosmología y a la metafísica del ser absoluto, Dios, o teodicea. Esto es cierto si, por un lado, se supone una frontera de separación entre conocimiento empírico y filosofía y si se reduce, por otro, la filosofía a metafísica. El hombre puede ser estudiado metafísicamente a la par que cualquier otro dominio de lo real. Pero el tratado del hombre debe comenzar viendo a su objeto, como lo que él es en primer lugar, en tanto ser del mundo natural, ser físico, en sentido aristotélico originario. Así el hombre será comprendido como sustancia compuesta de alma y cuerpo. Por la visión del hombre desde esta perspectiva la antropología se inserta dentro de la física o de la filosofía de la naturaleza; y esto no es metafísica, porque, también en sentido aristotélico, todo lo que la física estudia no prescinde, ni en la realidad ni en la consideración intelectual, de la materia y el movimiento. Insertada en la física la antropología debe enriquecer sus conclusiones con los datos que las ciencias empíricas logren sobre el hombre por vía experimental. Las ciencias llamadas del espíritu o de la cultura muestran además al hombre no como un ser meramente físico, sino como un ser que, en la naturaleza, trasciende la naturaleza con obras propias. Estas obras revelan una dimensión espiritual en el hombre. Por su espíritu el hombre se abre al ser y queda impostado en la totalidad de la realidad. Con esta última consideración sobre el hombre la antropología gana su estatuto metafísico. Una teoría del espíritu o de la persona humana requieren modos propiamente metafísicos de conceptualizar.

(11) La interpretación del hombre como un ser cuestionable en el sentido de lo radicalmente indeterminable e indeterminado es propia de las crisis antropológicas contemporáneas. No ha sido característico de todas las épocas antropológicas dejar sin respuesta la problematización del hombre. Lo que es común a todas las épocas de crisis es sí que esta problematización viene condicionada por una ruptura de las ligazones profundas que unen al hombre con lo real, con lo real tal como se da en la respectiva situación histórica. La realidad comienza por ser vista y sentida, si no como algo en absoluto sin sentido, por

lo menos como algo falto de unidad, dividido en el fondo. El hombre deja de comprenderse desde el todo que lo sustentaba, y cuando se comprende es siempre reclamando para sí, de alguna manera, modos de ser propios irreductibles al todo o a algunas de sus partes. — Al hablar de ritmo histórico sucesivo de épocas de crisis cosmológicas, teológicas y antropológicas no se piensa en una sucesión rigurosamente temporal y en cierto orden. Hay sí un condicionamiento causal de una crisis con respecto a otra. La crisis afecta todas las dimensiones de la realidad — tal la nuestra; por eso, las épocas más que sucederse se dan al mismo tiempo, aun cuando una problemática puede aparecer en relieve, y es lo que justifica que se hable de una época determinada, antropológica o cosmológica. — Por crisis cosmológica se entiende aquí, en un sentido preciso, crisis en la concepción del mundo físico; piénsese en la caída de la física antigua y en la revolución copernicana en la época del Renacimiento.

(12) Por lo dicho se comprende que las variantes objetiva y subjetivas de la pregunta qué es el hombre? están pensadas aquí históricamente y que, de acuerdo a las motivaciones que justifican su aparición, se excluyen en cierta manera unas a otras. Si no, significan las tres formas legítimas, no recíprocamente excluyentes, como el hombre, un hombre, puede preguntar por el ser del hombre, esto es: de una manera totalmente científica, universal y objetiva, o aplicando los datos universales a un caso particular, o buscando los modos individuales, intransferibles e indeducibles del ser personal. Históricamente, puede apreciarse el paso de la variante objetiva a las subjetivas v. gr. en los siglos de transición de la cultura medieval a la moderna. Ejemplos de teorías puras sobre el hombre son las síntesis antropológicas de la alta escolástica, así la de S. Tomás de Aquino. Con la crisis de todo tipo que afecta a la cultura europea en la época del Renacimiento aparece en primer plano la problemática individual. El individuo ya no se siente más seguro en el orden del cosmos físico y cultural que se ha desmoronado. El tema general renacentista repetido en infinitas formas es el del esfuerzo de justificación y comprensión del individuo en el cosmos. Surgen entonces las distintas concepciones neoplatónicas y neoaristotélicas en las que se busca fijarle al hombre un puesto en el universo. Lo importante es que aquí ya no se trata de puras teorías; se sigue hablando del hombre, pero es este individuo, Bruno, Ficino, Pomponatius, el que plantea el problema antropológico. Testimonio de esto son las innúmeras obras biográficas, poético-filosóficas de esta época. La renuncia a toda teoría del hombre y el afán del individuo de dar cuenta de su ser personal en su estricta individualidad se pone de manifiesto en la filosofía greco-romana de la vida de un Petrarca o de un Boccaccio y en la experiencia religiosa de la reforma protestante. En Lutero no se trata del hombre, sino del yo. Es el yo, este individuo, el que entra en unión con Cristo y es salvado por la fe (hay que tener en cuenta la metafísica antiesencia-

lista del nominalismo que está a la base de la teología luterana). — Decimos que la subjetivización de la pregunta por el ser del hombre es un fenómeno de las épocas propiamente antropológicas, y que viene condicionada por una pérdida del reconocimiento efectivo y confiado de la unidad de lo real en el que el hombre se inserta. Se podría cuestionar hasta qué punto esto vale del pensar antropológico en perspectiva teológica o, mejor, de la problemática sobre el hombre que surge en la experiencia religiosa. Lo que está aquí en cuestión es siempre el yo personal que está en relación con el Dios personal y vivo de la fe: piénsese, junto con Lutero, en S. Agustín, Pascal, Kierkegaard y en las diversas expresiones del pensamiento religioso contemporáneo. La acentuación del drama individual en la vivencia religiosa, que es común a todas estas figuras, supone, en primer lugar, un ver y un sentir la realidad no como un todo unitario, sino en definitiva como algo dividido. Se afirma, se exagera la radical diferencia y la irreductibilidad de la esfera religiosa frente a lo meramente secular, del dominio de la fe, de lo sobrenatural y divino frente al de lo natural y racional. Y esto se concibe así cuando una crisis profunda afecta a las distintas formas de la cultura secular. El individuo reclama para sí la pertenencia a un dominio trascendente. El yo religioso se siente explicado y apoyado por su abertura a la transcendencia del Dios personal. El problema consistirá en el modo como el individuo puede entrar en relación con Dios. Esto será sólo posible siempre de un modo individual y personal.

Porto Alegre, octubre de 1960