

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras  
**COLEGIO DE FILOSOFIA**

**JUAN MANUEL SILVA CAMARENA**

# autognosis filosófica

esquemas fundamentales  
de la filosofía del hombre



**FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y LETRAS**

**Tesis presentada para obtener  
el título de Licenciado en Filosofía**

**México, 1977**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A  
Refugio Camarona  
*filiamente*

## PREFACIO

*¿Cómo era posible obtener una visión clara del contenido de la filosofía del hombre? Teníamos que sumergirnos en algunos aspectos esenciales de la problemática de la filosofía del hombre para advertir lo que pasa con la pregunta sobre el ser del hombre. Pero la pregunta ¿qué pasa con la interrogación acerca del hombre? exigía una respuesta a una pregunta previa: ¿en qué consiste preguntar filosóficamente por el hombre?, o en otras palabras: ¿cómo podemos preguntar en términos filosóficos por el ser humano? ¿de qué manera puede el hombre preguntarse filosóficamente por su propio ser? Semejante cuestión sólo podía responderse desde una perspectiva histórica: ¿como ha preguntado la filosofía por el ser del hombre?*

*Se nos planteaba, así, un problema cuyo correspondiente intento de solución no se alcanzaba analizando un solo autor, y por supuesto, había que correr el riesgo de que los autores interrogados no dijeran todo lo que podían decir bajo otras circunstancias, y que los filósofos a quienes no pudimos incluir en nuestro estudio tuvieran muchas cosas que decir al respecto. En virtud del peculiar carácter de la pregunta que nos habíamos puesto como tarea tenían que surgir, pues, las más diversas limitaciones; por ejemplo, no podíamos presentar el pensamiento de cada uno de los autores seleccionados en todas o sus principales dimensiones, obligados a limitarnos al planteamiento antropológico, y además, tampoco podíamos ensayar siquiera un desglose completo de las implicaciones tanto teóricas como vitales o existenciales de sus afirmaciones o tesis*

acerca del hombre.

Como era especialmente importante encontrar un hilo conductor, que a la vez que nos ilustrara sobre los modos de interrogar filosóficamente por el ser del hombre, nos manifestara el orden interno de lo que históricamente aparecía aparentemente desconectado en las investigaciones antropológico-filosóficas, reconocimos la necesidad de buscar la razón por la cual era posible que la filosofía propusiera diversas teorías acerca del hombre, sin que una de ellas anulara definitivamente a las otras. Pero mientras permanecía no del todo en la oscuridad, para nosotros, el sentido de la razón histórica que explica el cambio de las teorías del hombre (sentido cuya dilucidación constituye precisamente el cometido de una teoría de las ideas del hombre como la que contiene La idea del hombre de E. Nicol), nos parecía realmente urgente, para nuestra formación cuando menos, averiguar los planteamientos de principio por lo que respecta a tres puntos básicos de las reflexiones sobre el hombre: a) la ubicación del problema del hombre, b) el camino de las investigaciones relacionadas con dicho problema, y c) las tesis propuestas como resultado del camino elegido en tales investigaciones sobre el ser humano.

De suerte que se restringió nuestra búsqueda, guiada entonces por el propósito de señalar esos tres aspectos de la indagación filosófica en torno al ente humano a través de la formulación de algunos esquemas fundamentales de la filosofía del hombre; esquemas que nos brindaban la oportunidad de cerciorarnos aproximadamente de los modos del saber del hombre que es posible adquirir mediante la autognosis filosófica, o conocimiento filosófico de nosotros mismos.

Los esquemas que hemos elaborado en el presente estudio pueden considerarse como apuntes sobre la historia de la filosofía del hombre, cuya principal utilidad ha sido la de proporcionarnos material más o menos suficiente para la reconstrucción resumida de las indagaciones filosóficas acerca del hombre que contiene nuestra tesis, la cual, al mismo tiempo que constituye un trabajo académico sin mayor pretensión que la de arrojar alguna luz sobre la pregunta acerca de los modos en que la filosofía ha interrogado por el ser del hombre, viene a ser el punto inicial y primero de una investigación filosófica sobre la pregunta ¿qué es el hombre?

No poseemos, por otro lado, ninguna certeza de que la realización de nuestra tesis hubiera sido posible sin la intervención de algunos factores vitales que no viene a cuento enumerar y explicitar aquí; sin embargo, no podemos olvidar que estamos en deuda, particularmente con algunas personas que hicieron que nuestras limitaciones, de diversa índole, fuesen en gran medida superadas: Dr. Eduardo Nicol, Rosario Grimaldi de Silva, y Ramón Silva a quienes hemos de hacer público reconocimiento, a sabiendas de que un grato tender la mano a alguien nunca se lleva a cabo con segundas intenciones.

J. M. S. C.

México, D. F., junio de 1977

INTRODUCCIÓN  
EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Parece reconocerse en general que la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica.

Cassirer, *Antropología filosófica*, primera parte, I.

## § 1. El hombre como problema

Cuando se designa al hombre como "problema" se presupone con ello que la presencia del hombre para sí mismo no puede él darla por descontada. Tiene que hacer algo frente a ella. ¿Frente a qué? Frente a la tarea que tiene enfrente cuando se mira a sí mismo. El término "problema" que empleamos en castellano ha sido tomado del griego *próblema* que se refiere precisamente a la "tarea"; a la "cuestión propuesta", derivado de *προβάλω*: "yo propongo"; poner delante, como defensa. De manera que ya desde el punto de vista etimológico podemos decir que el hombre es la cuestión propuesta por él mismo, cuando se considera a sí mismo como problema. Pero esto no es opcional: el problema del hombre existe porque el hombre es problema. El original árabe de "tarea" (*ṭariḥa*), por otro lado, nos hace pensar en la "cantidad de trabajo que se impone" al hombre con la cuestión propuesta por su presencia.

El premio a la tarea cumplida, quién sabe si el hombre lo adquiere durante su vida o hasta su muerte; pero mientras está vivo tiene oportunidad de articular la pregunta lógica correspondiente a su situación peculiarmente problemática: ¿qué soy yo? A esta interrogación no son los pensadores que inician la filosofía quienes intentan dar respuesta por primera vez. El hombre es un problema que reclama solución. El hombre es una pregunta que exige respuesta. Sólo él es capaz de preguntar porque únicamente él es quien se plantea problemas. Pero ¿quién es el hombre?

Algunos pensadores opinan que la pregunta correcta acerca del hombre es ¿qué es el hombre? y no ¿quién es el hombre?, pues la pregunta sobre el *quién* supone ya que es *alguien* (un ser individual, personal, y no algo cosificado). Sin embargo la pregunta sobre el *qué* también presupone ya que es *algo*, y si el hombre es "algo", ese "algo" consiste en ser un ente que, con su presencia, *nos dice ya* que él es *un alguien*; es decir, nos expresa lo que es: en el hombre "la presencia está determinada por una manifestación", él es "el ser que comunica su forma de ser"<sup>2</sup>. Entonces, ¿quién es el hombre?

- 1) Cf. E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1976; véase el cap. I, 1.
- 2) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 1974 (nueva versión); cap. IV, §16, p. 120. En realidad, la necesidad de preguntar por el "quién" en lugar del "qué" surge por la propia configuración ontológica de la realidad: la realidad no humana no presenta el "qué es" (la "esencia") en la presencia; en cambio, el hombre presenta en su presencia el "qué es", en sus "accidentes" (el ser del hombre es fenómeno); "formulamos la pregunta sobre el quién, precisamente porque no nos cabe duda alguna respecto del qué. La forma humana es inconfundible, no sólo porque se percibe de inmediato en cualquier individuo, sino porque cada individuo la presenta de manera diferente" (E. Nicol, *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1977, nueva versión, cap. I, §3, p. 18). Véase el §16 del presente estudio.

## § 2. La autognosis filosófica

¿Quién es el hombre? Esta es la cuestión central del conocimiento del hombre. Preguntamos qué son las cosas, pero debemos preguntar quién es el hombre cuando queremos conocernos a nosotros mismos; porque cuando el objeto del conocimiento es el hombre, a quien conocemos es a nosotros mismos, y a este tipo de conocimiento lo llamamos *autognosis*.

Cualquier autobiografía (*αὐτός*, mismo; *βίος*, vida) requiere de un conocimiento de uno mismo, pero la autognosis (*αὐτός*, mismo; *γνώσις*, conocimiento) no es precisamente una biografía. La autognosis es el conocimiento de uno mismo cuya forma pre-científica puede ir, desde el mero darse cuenta de la propia existencia, hasta la formulación más o menos acertada, coherente, lógica, llena de contenido acerca de nosotros mismos, que puede o no verse en una autobiografía, pero que siempre nos proporciona una noción u opinión (*doxa*), o sapiencia, en relación a nuestro propio modo de ser. En cambio, la autognosis *filosófica* constituye un conocimiento científico (*episteme*) del hombre.

La autognosis es, pues, conocimiento de uno mismo. Este conocimiento puede ser pre-científico o científico. Si se trata de este último se da razón del hombre de una manera científica (con método, objetividad, racionalidad y sistema)<sup>3</sup>, y a esta manera de dar razón del hombre suele llamarsele antropología o ciencia del hombre (*ἄνθρωπος*, hombre; *λόγος*, ciencia).

En la ciencia del hombre es posible distinguir, a la vez, dos aspectos. En el primero, se obtiene un conocimiento del hombre en el nivel de las ciencias particulares (psicología, historia, antropología física o social<sup>4</sup>, sociología, etcétera);

3) Véase: E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1965, cap. VI, §3, especialmente p. 382..

4) Puede decirse que los estudios de antropología tuvieron su origen desde los griegos; sin embargo, la antropología, tal como la contemplamos ahora, pudo tomar su camino definitivo a partir de las aseveraciones de Hume, quien en su *Tratado de la naturaleza humana* consideraba a la ciencia del hombre como el único fundamento sólido de las demás ciencias, y aseguraba que "el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y la observación". Por ese rumbo, las primeras investigaciones de la ciencia llamada antropología aparecieron como ciencia natural, como estudios empíricos cuyo propósito no era empírico, como en el caso de C. Pritchard, que en su *Historia natural del hombre*, de 1843, trataba de confirmar las enseñanzas de las Escrituras por medio de esas averiguaciones acerca de las características físicas y morales de los pueblos. Más tarde, la confusión que lleva en sí la cuestión de "estudio empírico" hizo que se distinguiera entre antropólogos de campo y antropólogos teóricos. Pero esa distinción o división de trabajo ya la planteaba la idea que se tenía de la antropología. Esta es el estudio del hombre y sus obras, pero este estudio abarca ciencias naturales y ciencias sociales. El antropólogo, según un "acuerdo tácito", se dedica "sobre todo al estudio de los orígenes del hombre y la clasificación de sus variedades, y a la investigación de la vida de los pueblos llamados primitivos" (R. Linton, *Estudio del hombre*, F.C.E., México, 1974, introducción). Y en relación con los tipos físicos (en estrecho vínculo con la biología, la anatomía y la genética) y la distribución de pueblos y costumbres, la antropología se presenta como *etnografía*, arqueología prehistórica, como antropología física. En cambio, en relación con los estudios sociales y culturales, la antropología es antropología social o cultural, o etnología. Para algunos autores la



en el segundo, que es el propiamente filosófico, se adquiere un saber del hombre en un nivel más radical, esto es, en una perspectiva filosófica que trasciende el punto al que llegan (o del cual parten) las investigaciones particulares, las cuales remiten el problema del hombre a un planteamiento exclusivamente ontológico que ellas mismas no pueden resolver.

La autognosis filosófica o filosofía del hombre no tiene como tarea solamente el recoger los materiales acerca del hombre obtenidos por esas investigaciones, como si su objetivo fuera el de efectuar una interpretación de conjunto, reuniendo las piezas del "rompecabezas del hombre". Los problemas que la filosofía del hombre trata de plantear y solucionar, ni los inventa ella, ni los puede dejar en manos de otras ciencias; los descubre en la realidad humana (que en parte le muestran las otras ciencias del hombre) y tiene que abordarlos desde un ángulo teórico-filosófico cuyo desenvolvimiento normalmente desemboca en una determinada *idea del hombre*.

Pero ¿qué es lo que podemos entender por la expresión "idea de hombre"? Porque a primera vista esta noción no representaría sino un escollo terminológico frente al cual, justamente, fracasarían los intentos de comprender la autognosis filosófica mientras no se desvaneciera dicho escollo a favor de algo así como una pura relación de conocimiento. El hecho de que el hombre produzca una idea de sí mismo podría entonces interpretarse única y exclusivamente como un fenómeno de representación cognoscitiva cuyo tratamiento adecuado

antropología social no es estrictamente "social" o "cultural" (cf. S.F. Nadel, *Fundamentos de antropología social*, F.C.E., México, 1974), y ella misma elabora sus propios estudios etnográficos y etnológicos especializados, sólo en la práctica diferentes de la antropología social (cf. G. Lienhardt, *Antropología social*, F.C.E., México, 1966).

Se dice: los fines de la antropología social y la sociología son los mismos, aunque difieran en sus métodos. Y también se afirma lo contrario; pero ella, la antropología social, guarda evidentemente un estrecho vínculo con la sociología, la psicología y la historia, en tanto que ellas son psicología, sociología o historia "de la humanidad". Pero precisamente por eso, según Kahler, se requiere de una historia del hombre, como biografía del hombre, independientemente de la historia de los historiadores y la historia de la antropología: "por haberse dado por supuesto que la historia es la historia de seres humanos y sus experiencias, no se ha considerado nunca de una manera consciente al hombre como tema especial de la investigación histórica; los antropólogos han estudiado el desarrollo físico del hombre, pero los historiadores han estudiado a los hombres y no al hombre" (*Historia universal del hombre*, F.C.E., México, 1946, introducción).

De hecho, la antropología ha sido concebida como un aspecto de la evolución y como un capítulo de la historia universal, como afirma Boas al decir que la antropología social tiene que ser historia, puesto que todo problema cultural es un problema histórico (cf. el libro citado de Nadel). Y en este punto converge también la división que señalábamos entre antropólogos de campo y antropólogos teóricos, pues unos explicarían lo que pasó y otros explicarían por qué pasó.

Pero sea como fuere que estas cuestiones se puedan resolver en el seno mismo de la antropología, e incluso tomando en cuenta la idea de la historia de Kahler, como desarrollo lógico y unificado de ese ser que es el hombre, la pregunta filosófica que interroga por el ser del hombre se levanta independientemente de la antropología, física o social, y se enfrenta al problema de lo histórico del ser humano de una manera completamente rigurosa en los términos propios de una ontología de lo humano y una ontología de la historia (véase el cap. III del presente estudio).

quedaría en manos de un análisis exhaustivo de esa "representación" en términos meramente epistemológicos. Pero precisamente, esos términos podrían estar sustituyendo otro tipo de relación que, en estrecha vinculación con la relación de conocimiento, seguiría siendo distinta y apuntaría, empero, a una zona más cercana al ser del hombre que aquella de la esfera de sus productos.

A fin de advertir una relación en la idea del hombre, diferente a la cognoscitiva, podemos formular, como Marcel, la siguiente cuestión: "*Dans quelles conditions l'homme a-t-il pu devenir tout entier une question por l'homme?*"<sup>5</sup>. Lo que se nos presenta en la investigación del proceso representativo de nosotros mismos ¿conlleva al hombre "tout entier" en sus cuestiones? El análisis puramente epistemológico no ofrece un punto sobre el cual pueda emerger el hombre "todo entero" como una cuestión para sí mismo. Este análisis nos diría cómo es posible conocernos a nosotros mismos, pero escasamente nos indicaría algo sobre los contenidos de ese conocimiento habiendo mostrado su posibilidad. Cabría aún la posibilidad de una relación que no se limitara a precisar en detalle lo "objetivo" y lo "subjetivo" en el autoconocimiento del hombre. Ese otro aspecto de la idea del hombre estaría revelando también que el ente del cual se habla en la idea del hombre es el ente capaz de hablar de todos los entes (véase el § 15). Y a la vez, semejante aspecto mostraría también que la idea del hombre es la idea que de sí mismo de forma el ente que tiene la capacidad de representarse a sí mismo tal cual es de acuerdo con un particular modo de existencia asimilador y realizador de potencialidades humanas a través de la historia (véase el § 16). En otras palabras, dada una cierta estructura del ser humano, la comprensión de una idea del hombre implica el reconocimiento del hecho siguiente: la idea del hombre puede producirse únicamente como consecuencia de un determinado proceso representativo cuyas condiciones de posibilidad dependen o están dadas por la peculiar estructura ontológica de un ente (el hombre), cuyas modalidades existenciales son las que aparecen representadas en ella. En una idea del hombre hay un aspecto óptico y ontológico y un aspecto teórico, conceptual o representativo.

Marcel trata de aclarar bajo cuáles condiciones existenciales el hombre se vuelve problemático y se mira a sí mismo en una imagen inquietante que no siempre ha sido la suya: "*Il est évident que depuis bien des siècles, et déjà dans l'antiquité grecque, l'homme s'est posé des questions qui portaient tantôt sur ses origines, tantôt sur sa nature, tantôt sur sa destinée. Mais on peut penser, me semble-t-il, que ces questions, si graves qu'elles pussent être, se détachaient sur le fond d'une certaine assurance, ou même d'une certaine évidence. On pourrait exprimer ceci en disant que son miroir intérieur renvoyait à l'homme une image de lui-même dans laquelle il n'avait aucune peine à se reconnaître, une image qui n'avait en soi rien d'inquiétant*"<sup>6</sup>. Marcel busca esas condiciones en las cuales el hombre se concibe a sí mismo de una manera "inquietante",

5) G. Marcel, *L'Homme problématique*, Editions Montaigne, Aubier, París, 1955; part. I, p. 9.

6) G. Marcel, *op cit.*, idem.

pues en esa forma de concebirse a sí mismo aparece él "todo entero" en su existencia. Parecería pues que la "esencia" del hombre se asomaría justamente en ese modo de autoconocimiento. Sin embargo, la "esencia" humana no aparece en esa imagen (sin concepto) de uno mismo, ni tampoco es posible expresarla correctamente, a juicio de Marcel, en el pensamiento interrogativo, pues el hombre queda inevitablemente situado más allá de las respuestas acerca de su "esencia" que sea capaz de formular: "*Le point crucial me paraît être le suivant: un être dont l'originalité la plus profonde consiste peut-être non seulement à questionner, sur la nature des choses, mais à s'interroger sur sa propre essence, se situe par là même au-delà de toutes les réponses inévitablement partielles auxquelles cette interrogation peut aboutir*"<sup>7</sup>.

Sin embargo, si el hombre, "interrogador de su esencia", queda más allá de las respuestas que sobre sí mismo ha formulado, porque siempre tiene la oportunidad de ser más (realizar nuevas posibilidades), esas respuestas no quedan flotando en el aire como si no existiera ya lo que ellas representaban, y tampoco las respuestas o ideas del hombre se reducen a meras relaciones cognoscitivas como si nunca hubiese existido el término real de la relación (el hombre concreto y determinado), por el cual, precisamente, se constituían como relaciones epistemológicas. Lo que representaban las ideas del hombre en el momento en que fueron formuladas sigue estando en el ser del hombre. Este es el verdadero punto crucial. Lo que representaban forma el conjunto de facultades o capacidades que nutren la potencia de ser del hombre, y él es "quien resuelve interiormente qué empleo tiene que dar a su dotación de capacidades: qué va a hacer con su destino"<sup>8</sup>, mediante su libertad de ser.

El hombre es problemático en su ser, y no solamente en una determinada manera de concebirse. El hombre es problemático porque tiene que hacer su ser con la herencia histórica legada por los que ya han sido y la innovación de su acción libre. Porque el hombre se presenta al hombre como problema, tiene sentido hablar del problema del hombre, es decir, del problema básico de la filosofía del hombre, cuestión que abarca un complejo de preguntas difíciles de responder y no fácilmente desentrañables, cuyas ramificaciones todas es imposible precisar. Pero al menos cabe intentar la búsqueda de un hilo conductor que ilumine las investigaciones.

### § 3. La tarea de la filosofía del hombre

La filosofía del hombre es la reflexión filosófica acerca del hombre. El objeto de la filosofía del hombre es el hombre. El hombre es el tema propio de

7) G. Marcel, *op. cit.*, part. I, p. 73.

8) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. III, §28, p. 202.

la filosofía del hombre, y ésta tiene como tarea la de solucionar o dar soluciones al problema del hombre. El producto, pues, de la reflexión filosófica acerca del hombre es la autognosis filosófica. De manera que fácil advertir que el objeto de la filosofía del hombre es un objeto problemático: el hombre como problema y el problema del hombre. La filosofía del hombre tiene que dar razón del estado problemático del hombre y debe explicar, por "solución", el problema del hombre. A la primera cuestión puede considerársele inexistente en función de la "solución" de la segunda, como parece ser el caso de Aristóteles (véase el § 9); o por el contrario, la primera cuestión puede quedar resuelta en vistas a la "solución" dada al problema del hombre, como sucede en las investigaciones de Sciacca. El hombre, en Sciacca, es concebido como un ser finito cuya participación en el ser infinito lo coloca en una situación de desequilibrio ontológico constante. De ese desequilibrio parte el devenir del hombre y su existencia toda; ese desequilibrio ontológico es el principio dinámico, o mejor, la "síntesis primaria" que activa todos los esfuerzos del hombre en dirección a todo movimiento vital de existencia y todo movimiento de conocimiento y voluntad. Toda la actividad humana tiende a un equilibrio, a un cumplimiento, a su "integralidad". Esa participación en el ser infinito es, pues, constitutiva de la naturaleza humana. Así, es "la participación del ser infinito lo que hace del hombre un problema y de su vida un continuo drama: los demás vivientes no son ni problemas para sí mismos ni dramas"<sup>9</sup>. Sean cuales fueren, pues, las respuestas dadas, la filosofía del hombre cuenta, de principio, con una pareja de problemas: el hombre como problema y el problema del hombre.

El hombre como problema, es decir, como ente problemático, revela una cuestión ontológico-existencial. Pero el problema del hombre, como tema de la filosofía del hombre, constituye un problema teórico, sin que por esto deje de estar conectado con aquella cuestión ontológico-existencial. Ahora bien, el problema teórico, para la filosofía del hombre, toma dos aspectos de primer orden: la cuestión epistemológica y la cuestión ontológica. La primera planteará el problema referente a las condiciones de posibilidad del conocimiento del hombre; la segunda, en cambio, intenta capturar teóricamente, por medio de ese conocimiento, la estructura del ser del hombre, su estructura ontológica o su "esencia".

En cualquier investigación epistemológica surge, en primera instancia, lo que puede designarse como subjetividad y objetividad en el conocimiento del hombre. En cuanto a la subjetividad participante en el conocimiento del hombre cabe hacer algunas distinciones; por ejemplo, es posible distinguir entre un subjetivismo individual, para el cual la verdad acerca del hombre es únicamente

9) M. F. Sciacca, *El hombre, este desequilibrado*. Luis Miracle Editor, Barcelona, 1958; parte primera, 11, p. 115.

una verdad personal, biográfica<sup>10</sup>, y un subjetivismo "específico", según el cual la verdad acerca del hombre no es meramente personal, pero sí verdad humana, y por tanto, insuficiente. Particularmente en contra de esta forma de subjetivismo se ha intentado mostrar su contrasentido ofreciendo una comprensión ontológica del hombre como "criatura"<sup>11</sup>. Pero de semejante comprensión teológico-religiosa es posible y necesario prescindir en una filosofía del hombre ni religiosa ni "antirreligiosa" (ella misma tiene que dar razón de la religiosidad) en la que la participación de la subjetividad en el conocimiento del hombre se puede explicar de acuerdo con los hechos, es decir, fenomenológicamente (véase el § 16).

En relación con el subjetivismo individual (radical) debe afirmarse que, definitivamente, la verdad no es personal y biográfica, pero tampoco absolutamente objetiva. El conocimiento del hombre puede ser objetivo, y por ello mismo, intersubjetivo; es decir, ningún conocimiento es conocimiento de un sujeto en sus soledades subjetivas: "Epistemológicamente, la objetividad consiste

- 10) Sobre la conexión que se ha hecho entre "verdad" y "subjetividad", véase a Ortega y Gasset: "Decimos que hemos encontrado una verdad cuando hemos hallado un cierto pensamiento que satisface una necesidad intelectual previamente sentida por nosotros. Si no nos sentimos menesterosos de ese pensamiento este no será para nosotros una verdad" (*Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1970; primera lección, p. 11). Otro aspecto de esa conexión es la que se establece entre "razón vital" y "biografía": "(...) el filósofo no puede decir dos veces 'lo mismo', si su pensamiento no se ha detenido —y eso, detenerse, es lo que la filosofía no puede hacer, si la razón es vital, si consiste en la propia realidad *biográfica* concreta del filósofo" (J. Marías, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970; cap. VIII, p. 72).
- 11) En el medioevo hay una "cristianización" de las ideas de los griegos en general, y de Platón y Aristóteles en particular. En la Patrística, del siglo II al VIII, se efectúa una defensa o apologética del cristianismo, mientras que en la Escolástica, del siglo IX al XV, se elabora con todo detalle la filosofía escolástica o "filosofía cristiana". Y si en este periodo de varios siglos no se elabora una teoría del hombre independiente, en lo fundamental, del esquema aristotélico (véase el §9), no obstante que durante ese tiempo el camino de indagación es definitivamente más teológico que filosófico, sí se produce una nueva idea del hombre que expresa una situación vital diferente completamente de las vividas por los griegos.

A la autognosis filosófica alcanzada por los griegos se incorpora el pensamiento antropológico cristiano: se enriquece la investigación acerca del hombre por medio de una mayor precisión en los conceptos ("sustancia", "esencia", "accidente", etc.) y una innovación de categorías ("creación", "persona", etc.). La imagen del hombre como creación divina (cf. *Génesis*, I, 26) es el punto medular del pensamiento antropológico de la Edad Media. El hombre es una criatura de Dios, y al ser humano no le queda más remedio que preguntar por lo que es él, en última instancia, dirigiendo su interrogación a Dios, como San Agustín (cf. *Confesiones*). El nuevo tipo de hombre que presentan San Agustín (véase: B. Groethuysen, *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1951, cap. VI) y Sto. Tomás de Aquino, sobre todo, es un hombre que se concibe a sí mismo como "criatura". Lo que se llama "problema ontológico del hombre como criatura" requiere de una explicación en términos de teología. La idea del amor al prójimo, por ejemplo, significa, en el cristianismo, que todos los hombres son hijos de Dios. En esa comprensión del hombre existe el supuesto, filosófico y teológico, de que él es una realidad que participa en el ser absoluto o Dios, a partir de lo cual se precisan los valores exclusivos de una existencia auténticamente humana, es decir, auténticamente cristiana. La solución de ese "problema ontológico" se halla, pues, en una peculiar reflexión teológica del mundo y de Dios. En otras palabras, el conocimiento antropológico religioso implica necesariamente como base, un pensamiento teológico, o una "cristología" como en el caso contemporáneo de K. Rahner (cf. *Espritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963).

en la evidencia con que el objeto aparece en la relación dialógica entre dos sujetos que lo mencionan como realidad común, y por tanto como transubjetiva" <sup>12</sup>. En otras palabras, conviene ver con mayor claridad la relación de interdependencia entre lo subjetivo y lo objetivo, distinguiendo entre la objetividad en el sentido epistemológico ya mencionado, y la objetividad en sentido ontológico y ético. En estos tres niveles es necesario afinar la objetividad del conocimiento del hombre. En su aspecto ontológico, la objetividad no viene a ser sino la condición de posibilidad de un conocimiento, de cualquier conocimiento, la cual "se cumple cuando se efectúa la distinción real entre el ser del objeto y el ser del sujeto" <sup>13</sup>. Mientras que el aspecto ontológico de la objetividad no hace referencia sino a la distinción radical que hay que efectuar entre el ser que conoce y el ser que es conocido (aunque el ser conocido sea a su vez cognoscente), el aspecto ético de la objetividad alude a lo esencial de la vocación científica, a ella misma, esto es, a la actitud desinteresada que se adopta frente a la realidad que se quiere conocer <sup>14</sup>. De lo cual salta a la vista la imposibilidad de una objetividad absoluta (¿en la que no intervendría el sujeto?) y se apunta hacia una real y fáctica interdependencia entre subjetividad y objetividad <sup>15</sup>.

En los términos anteriores, pues, la cuestión epistemológica para la filosofía del hombre se reduce a la siguiente pregunta: ¿cómo juegan los elementos de la subjetividad y la objetividad en el caso de la autognosis filosófica? Y, por supuesto, con esta pregunta, nos dirigimos prácticamente ya hacia la cuestión ontológica que habíamos mencionado. Epistemológicamente, la pregunta de la filosofía del hombre se endereza hacia el conocimiento del conocimiento del hombre, por decirlo así; pero, ontológicamente, lo que queremos saber es quién es el hombre, qué es el hombre.

Desde la antigüedad griega uno y otro aspectos aparecen ya íntimamente ligados, sobre todo en Aristóteles, en cuya reflexión acerca del hombre están unidos un nivel lógico-epistemológico y otro ontológico. Con Aristóteles la filosofía del hombre se coloca histórica y sistemáticamente en la situación en que preguntar por el hombre es preguntar por su "género próximo" y su "diferencia específica" (véase el § 9). Señalar la "esencia" del hombre implica, necesariamente, la existencia de un modo de ser del hombre y la de un modo de conocer al hombre. Filosofía como ontología y epistemología.

¿Qué conocemos cuando conocemos al hombre? En otros términos: ¿qué conozco de mí mismo cuando me conozco a mí mismo siguiendo el consejo de

12) E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. III, §11, pp. 181-182.

13) E. Nicol, *op. cit.*, idem.

14) E. Nicol, *op. cit.*, idem y passim.

15) Estas tres determinaciones de la objetividad constituyen lo que Nicol llama el "principio de la objetividad restringida", el cual es una complementación del "principio general de indeterminación": "es imposible determinar con precisión, en ninguna escala de magnitudes, y en ningún orden de realidades, la totalidad de los factores que contribuyen a la producción de un fenómeno, y el valor exacto de cada uno de ellos" (E. Nicol, *op. cit.*, cap. III, §11, p. 179).

la máxima délfico-socrática (véase el § 7)? Lo que conozco cuando me conozco es aquello que yo soy. Si yo soy expresión (véase el § 16), conozco, por consiguiente, al hombre como ser de la expresión, y además mi propia expresión, mi ser. Distinguiendo entre el ser del objeto y el ser del sujeto en el conocimiento del hombre, puede decirse que el ser del objeto es expresión, como forma de ser común al ser humano, y que el ser del sujeto es también expresión, como miembro de la comunidad (ontológica) formada por esa "forma de ser común" y como modo propio y particular de ser hombre (concreto y determinado). Sujeto y objeto, en el conocimiento del hombre, se integran de una manera peculiar: "Aquí [en la autognosis], el sujeto y el objeto son una misma realidad, un mismo ser. Pero el conocimiento de sí mismo es un desdoblamiento, por el cual el sujeto logra ponerse *a sí mismo* frente a sí mismo. Esto es posible porque la fuente del conocimiento de sí mismo es la expresión propia, y las expresiones son precisamente objetivaciones del ser. Lo expresado es dato objetivo de conocimiento para uno mismo, y no sólo para los demás: el productor es testigo de lo que él mismo produce (...) Desde luego, la objetividad en el conocimiento de sí mismo no es una literal transcendencia. El desdoblamiento es más bien una capacidad del propio ser que analiza sus vivencias y sus expresiones: en verdad constituye un carácter diferencial o distintivo de este ser, el cual se expresa todavía a sí mismo cuando observa sus expresiones. Sin embargo, subsiste la distinción entre lo observado y el observador, entre el sujeto de conocimiento y el objeto que es su propia experiencia"<sup>16</sup>.

La filosofía del hombre se pregunta sobre el ente problemático que es el hombre como tema propio de sus investigaciones. En esas investigaciones ha de preguntar por el problema del hombre en los términos adecuados a la cuestión epistemológica y la cuestión ontológica. El producto del conocimiento de sí mismo, si es patrimonio de la filosofía del hombre, constituye la autognosis filosófica, la cual, en última instancia, viene a ser una tesis alcanzada al través de un camino metódico.

#### § 4. Las tesis de la filosofía del hombre

Todas las reflexiones de la filosofía del hombre conducen a una *toma de posición teórica*: a una tesis. Las ideas del hombre son tomas de posición teórica en relación con el problema del hombre. Para la filosofía del hombre cada idea del hombre es una situación nueva. Y si esta nueva situación teórica puede trastornar en alguna medida a las tesis anteriores del hombre ello no se debe tanto a la novedad de cada idea del hombre en relación con las ya producidas por la reflexión filosófica en torno al ser humano, sino más bien al incremento

16) E. Nicol, *op. cit.*, cap. III, §11, p. 181.

de dificultad teórica que representa el hecho de una posibilidad más realizada o actualizada en el propio ser del hombre, a la cual hay que dar explicación de una manera coherente. La coherencia entre los diversos datos verdaderos, logrados en las investigaciones de la filosofía del hombre al través de la historia, es posible advertirla, no tanto en la organización sistemática de la reflexión filosófica, sino en la coherencia misma de la historia del hombre. La historia del hombre ha de ser entendida como la historia de su *ser*, que es él mismo histórico. Por medio de la comprensión del hombre como ser histórico (en su ser mismo) puede comprenderse, a la vez, la historicidad de sus productos, la historicidad de las indagaciones acerca del hombre y la historicidad de las ideas del hombre, como lo ha mostrado E. Nicol<sup>17</sup>.

En suma: sólo la comprensión del hombre como ser histórico permite entender lo constante dentro del cambio (histórico) de las ideas del hombre<sup>18</sup>. De manera que debe considerarse como punto decisivo para la filosofía del hombre la integración de la ontología de lo humano y la teoría de la historia en una auténtica ciencia del hombre (véase el § 16), advirtiendo la correspondencia efectiva entre la historicidad de las ideas del hombre y la historicidad del hombre mismo, o en otros términos, entre las teorías (tesis de la filosofía del hombre) y el hombre real (modos de existencia humana).

Si el hombre cambia históricamente es evidente, entonces, que también ha de cambiar la manera de concebirse a sí mismo. Pero ello no implica, en modo alguno, un cambio sin sentido en el hombre y un relativismo antropológico en las ideas del hombre. El hombre cambia, pero él es el autor de sus cambios, lo cual quiere decir que él no es meramente víctima de la necesidad y el azar (véase el § 16). Y lo que precisamente pueden testimoniar las ideas del hombre son esos cambios que el hombre, mediante su acción libre, introduce en sí mismo. La autocreación que el hombre hace consigo mismo no está desvinculada de la creación teórica que el hombre lleva a cabo al concebirse. Las tesis de la filosofía del hombre no son mera creación y tampoco son mera representación. Lo representan fielmente, *como es*, en un momento dado de su evolución histórica; pero esa representación es siempre expresiva del ser de la expresión, o sea creación. Las tesis de la filosofía del hombre son significativas (representativas de la realidad humana) y expresivas (creativas o expresivas del ser humano) a la vez, pues, de hecho, "*El factor expresivo se encuentra ya en la misma función significativa, como condición necesaria de la inteligibilidad*"<sup>19</sup>;

17) Véase: E. Nicol, *La idea del hombre* (Stylo, México, 1946), especialmente la introducción; y *La idea del hombre* (F.C.E., México, 1977), primera parte.

18) Esta es una idea fundamental en las investigaciones acerca del hombre de E. Nicol: "Lo permanente es la forma del cambio", "la clave del cambio está en la gestación del acto", etcétera (véase: *La idea del hombre* (nueva versión), primera parte).

19) E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. II, §3, p. 67. En éste párrafo también se explica que por razones de método es posible distinguir entre expresión y significado, pero que de hecho se trata de dos aspectos de un solo acto, y no dos actos diferentes, de suerte que "Por depurado que sea formalmente —en la teoría científica—, o por expresivo que sea subjetiva-



lo significativo es inteligible, es decir, comunicable, y lo inteligible es siempre dialógico. La variedad de ideas del hombre es explicable comprendiendo al hombre como "ser de la expresión"<sup>20</sup>.

La toma de posición (tesis) teórica en la filosofía del hombre, dado el hecho de la historicidad y la expresividad, debe interpretarse, a la vez, como una toma de posición existencial: "Cada nueva 'idea del hombre' representa una nueva modalidad de la existencia"<sup>21</sup>. Existe una interrelación entre el modo de concebirse y la manera de ser. Pero no ha de reducirse lo anterior a un simple esquema en el cual el hombre sería siempre tal cual él pensara que es. La mirada teórica tiene que ser una mirada muy alerta para poder estar en condiciones de descubrir y aislar conceptualmente los caracteres de la existencia y las estructuras del ser del hombre. Las tesis de la filosofía del hombre no son más que el producto de una actividad teórica sin independencia de la existencia cuyo proceso interno puede verse como una tarea de síntesis y análisis, asociación y disociación, aislamiento e integración, con el propósito de señalar lo que es el hombre relacionándolo con lo que es él y con lo que no es él, quedando por debajo de dicha actividad teórica *el hecho* de que el hombre "es según se relaciona con lo que no es él", por lo que puede afirmarse que ser humano es "el ente de la relación"<sup>22</sup>.

## § 5. La definición del hombre

Cada una de las definiciones del hombre consiste manifiestamente en un intento de decidir qué es el hombre. Definir es decir lo que algo o alguien es: delimitar, circunscribir, determinar, fijar, precisar. Todo esto quiere decir *definire*. En todo caso se trata de delimitar, de poner fin o término (finis), delimitando bien la cosa para saber qué es. Que el hombre es, y que el hombre es hombre ya se da por sentado. De que se pretende es saber en qué consiste ser hombre o en qué consiste el ser del hombre. Justamente lo que quiere alcanzar la autognosis filosófica es una definición que muestre el ser del hombre. Y, precisamente, las maneras de mostrar el ser del hombre han consistido en relacionar

mente —en una confianza íntima—, *el logos implica siempre a la vez una intención comunicativa y un contenido significativo*".

- 20) Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. VII. La idea del hombre como ser de la expresión ha sido concebida por Nicol como pieza medular de la ontología de lo humano y de la metafísica en general. Esa idea, lograda mediante un método fenomenológico, permite justamente entender cualquier idea del hombre como tal.
- 21) E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. IV, §3, p. 204.
- 22) Esta idea del hombre como ser de la relación ha sido desarrollada en sus consecuencias fundamentales por E. Nicol (véase especialmente las dos versiones de *La idea del hombre* y la nueva versión de *La metafísica de la expresión*). Lo que aquí presentamos es esa misma idea del hombre como ser relativo pero trasladada al nivel de las definiciones del hombre.

al hombre consigo mismo o con otra cosa para señalar los límites de su forma de ser, ya sea acatando o no los cánones lógicos de la definición clásica (véase el § 9). La autognosis filosófica, como forma de relación, ha tomado como término de esa relación al hombre mismo, a los demás, a la divinidad o Dios, a la naturaleza, al "ser", al "mundo" y a la "historia", con matices propios en la manera de concebir estos términos de relación y dentro de diferentes esquemas teóricos en cada caso.

Lo que llamamos definiciones del hombre quedan enmarcadas, de una manera u otra, así, de acuerdo con semejantes términos de relación, como puede advertirse en una mirada a la historia de la filosofía del hombre que, por supuesto, no pretendería hacer de ella una presentación exhaustiva: <sup>23</sup>

a) *El hombre en relación consigo mismo*

1. Hombre y *logos*. Alceón de Crotona dice que el hombre es el único ser que piensa (cf. frag. 1 a). Para Heráclito el hombre es el ser del *logos* que puede, por tanto, examinarse a sí mismo (cf. frag. B101); el hombre incrementa su ser (cf. B115). Para Aristóteles el hombre es un "animal racional" (cf. *Metafísica*); y por consiguiente, hombre = ser dotado de palabra = animal político (cf. *Política*). Cicerón: hombre y Dios = razón (cf. *Tratado de las leyes*). Séneca: hombre = razón, futuro y muerte (cf. *Carta CXXIV*). R. Descartes: hombre = sustancia pensante (cf. *Discurso del método*); hombre = cosa pensante (cf. *Meditaciones metafísicas*). B. Pascal: hombre = caña pensante (cf. *Pensamientos*). B. Spinoza: h = conocedor de la unión de la mente con la naturaleza universal (cf. *La reforma del entendimiento*). M. Kant: hombre = ser racional que se pregunta qué puede saber, qué debe hacer y qué puede esperar (cf. *Crítica de la razón pura*). E. Cassirer: hombre = animal simbólico (cf. *Antropología filosófica*). J. Maritain: hombre = persona = inteligencia y voluntad (cf. *Los derechos del hombre y la ley natural*). F. Romero: hombre = capacidad de percibir objetivamente (cf. *Teoría del hombre*). E. Nicol: hombre = ser de la verdad (cf. *Metafísica de la expresión*). F. M. Quesada: hombre = animal teórico (cf. *El hombre sin teoría*). E. Coreth: el hombre es un ser autocomprendido (cf. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*).

2. Hombre, alma y espíritu. Platón: hombre = su alma (cf. *Alcibiades*). Aristóteles: hombre = alma racional (cf. *Tratado del alma*). Cicerón: hombre = alma = ser celeste (cf. *Tratado de las leyes*). Séneca: hombre = alma (cf. *Certus XLI*). Tomás de Aquino: hombre = sustancia compuesta de alma y cuerpo (cf. *El ente y la esencia, Suma contra gentiles*). R. Descartes; hombre = alma racional (cf. *Discurso del método*). G. W. F. Hegel: hombre = espíritu (cf. *Filosofía de la historia*). M. Schejler: hombre = persona = centro activo donde el espíritu se manifiesta (cf. *El puesto del hombre en el cosmos*). E.

23) El material que hemos utilizado para la clasificación que presentamos a continuación ha sido tomado de nuestra antología sobre el tema del hombre de próxima publicación.

Mounier: hombre: totalmente cuerpo y totalmente espíritu (cf. *El personalismo*).  
E. Nicol: hombre = espíritu = acción = libertad (cf. *Psicología de las situaciones vitales*).

3. Hombre y autoproducción. Heráclito: "el carácter es para el hombre su destino" (cf. frag. 119). Demócrito: la educación hace al hombre (cf. frag. 33). Sócrates: el hombre se hace filosofando (cf. *Apología*). Platón: el hombre se produce a sí mismo (cf. *Banquete*). M. Heidegger: el hombre es esencialmente posibilidad (cf. *El ser y el tiempo*). N. Abbagnano: el hombre es posibilidad problemática (cf. *Filosofía de lo posible*). J. P. Sartre: el hombre es lo que él se hace (cf. *El existencialismo es un humanismo*). E. Nicol: el hombre es el ser vocacional que hace su ser por medio de su acción libre (cf. *Metafísica de la expresión*); el hombre es potencia de ser (cf. *La idea del hombre*). M. F. Sciacca: el hombre, síntesis de finito e infinito tiene que lograr su equilibrio (cf. *El hombre, este desequilibrado*).

4. Hombre y existencia. Tomás de Aquino: el hombre, como toda naturaleza, tiene esencia y existencia (cf. *Suma teológica*). R. Descartes: el hombre es pensamiento y existencia (cf. *Discurso del método*). G. Marcel: el hombre es una existencia problemática (cf. *El hombre problemático*). M. Heidegger: la esencia del hombre es su ec-sistencia (cf. *El ser y el tiempo, Carta sobre el humanismo*). J. P. Sartre: el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia (cf. *El ser y la nada, El existencialismo es un humanismo*). E. Nicol: el hombre es existencia arriesgada por razones ontológicas (cf. *Metafísica de la expresión*); el hombre es singularidad existencial = expresión = ser en acto (cf. *Metafísica de la expresión, etc.*).

5. Hombre y muerte. Séneca: el hombre es razón, futuro y muerte (cf. *Cartas*). J. J. Rousseau: el hombre se aleja de la condición animal al conocer la muerte (cf. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*). P. L. Lansberg: el hombre es el ser que sabe que debe morir (cf. *Ensayos sobre la experiencia de la muerte*). E. Nicol: el hombre expresa porque tiene que morir (cf. *La vocación humana*). M. Heidegger: el hombre es un ser-para-la-muerte (cf. *El ser y el tiempo*).

6. Hombre y obra. C. Marx: la esencia del hombre es el trabajo (cf. *Manuscrito económico-filosófico de 1844*). E. Cassirer: el hombre es su obra (cf. *Antropología filosófica*). E. Nicol: el hombre es el ser obrero (cf. *Los principios de la ciencia, Metafísica de la expresión, El porvenir de la filosofía*).

#### b) El hombre en relación con los otros

Platón: "el hombre es el símbolo del hombre" (cf. *Banquete*). L. Feuerbach: el ser del hombre se da en la unidad del hombre con el hombre (cf. *La esencia del cristianismo*). M. Buber: el ser del hombre consiste en estar-dos-en-recíproca-presencia (cf. *¿Qué es el hombre?*). K. Jaspers: el hombre sólo llega a su ser por conducto del otro (cf. *Autobiografía filosófica, Filosofía*). M. Heidegger: el "ser-en" (el hombre) es "ser con" los otros (cf. *El ser y el tiempo*). J. P. Sartre:

el hombre es un yo solo frente a "otro", también solo (cf. *El ser y la nada*). E. Nicol: el otro no define mi ser, no es ajeno, sino un otro yo complementario de mi ser (cf. *Los principios de la ciencia, Metafísica de la expresión*).

Hombre y sociedad. C. Marx: el hombre es un conjunto de relaciones sociales (cf. *Tesis sobre Feuerbach*).

Hombre y moral. Sócrates: el hombre alcanza su plena humanidad ejerciendo la virtud (cf. *Menón* de Platón), Platón: si el hombre se educa se cultiva a sí mismo (su alma) realizando su mejor disposición: la virtud (cf. *República, Timeo*, etc.). M. Scheler: el hombre es persona creadora de valores (cf. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*). N. Hartmann: el hombre es un ser responsable (cf. *Ética*). A. Caso: el hombre es un instrumento del heroísmo y la santidad. El hombre es un animal desinteresado = ser que puede realizar máximo de esfuerzo con un mínimo de provecho (cf. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*). J. P. Sartre: el hombre es siempre un proyecto humano con sentido ético (cf. *El ser y la nada, El existencialismo es un humanismo*). E. Nicol: hombre = acto expresivo = acto con sentido = ser no indiferente. Yo y tú = complementaridad ontológica = condición básica de la moralidad (cf. *Metafísica de la expresión*). N. Abbagnano: el hombre es lo que debe ser (cf. *Introducción al existencialismo*). S. Ramos: hombre = ser que persigue fines valiosos = entidad axiológica (cf. *Hacia un nuevo humanismo*).

#### c) *El hombre en relación con la divinidad o Dios*

Cicerón: hombre = alma = creación de Dios (cf. *Tratado de las leyes*). Séneca: hay dos naturalezas racionales: el hombre y Dios; una mortal y otra inmortal (cf. *Cartas*). San Agustín: el hombre es una criatura hecha por Dios (cf. *Confesiones*). Tomás de Aquino: lo que existe es un Acto Puro (Dios) y lo creado por él, como la unión sustancial de alma y cuerpo que es el hombre (cf. *Suma contra gentiles, El ente y la esencia*, etc.). R. Descartes: el alma racional (*res pensante*) la pone Dios en el hombre (cf. *Discurso del Método*). S. Kierkegaard: hombre = síntesis de alma y cuerpo = espíritu = angustia = yo = creación divina (cf. *El concepto de la angustia, La enfermedad mortal*). G. W. F. Hegel: Dios hace racional al espíritu, a la naturaleza y al mundo (cf. *Filosofía de la historia*), y el hombre es hombre en tanto racional y libre. F. Nietzsche: el hombre, sin Dios, se hace superhombre (cf. *Así hablaba Zaratustra*). J. Maritain: el hombre tiene que trascender hacia Dios su miserable condición humana (cf. *Filosofía moral*). K. Jaspers: el hombre es libertad y referencia a Dios (cf. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*). E. Mounier: hombre = ser personal = movimiento hacia un transpersonal (Dios) (cf. *El personalismo*). M. F. Sciacca: el hombre es testimonio de Dios (cf. *El hombre, este desequilibrado*). G. Marcel: el hombre, ser en situación y ser itinerante, no puede sino dirigir la pregunta acerca de su ser a un tú absoluto = Dios (cf. *El misterio del ser*). E. Coreth: el hombre tiene un fundamento absoluto (Dios) hacia el cual se trasciende y por el cual descubre el sentido de su mismidad (cf. *¿Qué*

es el hombre? Esquema de una antropología filosófica).

d) *El hombre en relación con la naturaleza*

F. Bacon: el hombre es intérprete y servidor de la naturaleza (cf. *Novum Organum*). A. Schopenhauer; en el hombre se manifiesta la esencia interior de la naturaleza (voluntad de vivir) como razón (cf. *El mundo como voluntad y representación*). L. Feuerbach: la naturaleza es base del hombre (cf. *La esencia del cristianismo*). P. Teilhard de Chardin: el hombre es eje y la flecha de la evolución. El hombre es una de las nervaduras que constituyen el abanico anatómico y psíquico de la vida (cf. *El fenómeno humano*). M. Merleau-Ponty: el hombre es un vaivén entre un organismo y un psiquismo (cf. *Fenomenología de la percepción*). J. Ferrater Mora: el hombre es un modo de ser su cuerpo (cf. *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista, Las palabras y los hombres*).

Hombre y animal. Aristóteles: hombre = animal racional (cf. *Metafísica*). J. J. Rousseau: el hombre es un animal irreflexivo (cf. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*). G. W. F. Hegel: el hombre es un animal que se reconoce y afirma como espíritu (cf. *Filosofía de la historia. Introducción a la estética*). F. Nietzsche: el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre (cf. *Así hablaba Zaratustra*); el hombre es el más interesante de los animales (cf. *El anticristo*). H. Bergson: el hombre es el *homo faber*, animal inteligente (cf. *La evolución creadora*). B. Russell: el hombre es el único ser vivo que puede dominar el medio ambiente a través del conocimiento (cf. *Fundamentos de filosofía*). M. Scheler: la diferencia entre el hombre y el animal no es una diferencia de grado sino una "diferencia esencial" (cf. *El puesto del hombre en el cosmos*). E. Nicol: la expresión es el carácter ontológico diferencial del hombre por la cual se da una heterogeneidad radical entre el hombre y el animal (cf. *Metafísica de la expresión*).

e) *El hombre en relación con el "ser" y con el "mundo"*

Demócrito: el hombre es un microcosmos (cf. frag. 34). Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas (cf. *Teeteto* de Platón). Tomás de Aquino: el hombre en cierto modo es todo (cf. *El ente y la esencia*). J. Ortega y Gasset: yo soy yo y mi circunstancia: mi mundo (cf. *Meditaciones del Quijote*). M. Heidegger: el hombre es ser-en-el-mundo (cf. *El ser y el tiempo*); el hombre es un ente singular porque puede interrogar al ser (cf. *El ser y el tiempo*); el hombre es el pastor del ser (cf. *Carta sobre el humanismo*). E. Nicol: el hombre es un ente singular porque puede responder: su responsabilidad existencial es la de hacer presente el ser con la palabra (cf. *Metafísica de la expresión*); los únicos dos órdenes del ser lo forman el ser humano, o del sentido, y el ser no humano, o sin sentido (cf. *Metafísica de la expresión*). M. F. Sciacca: el hombre es síntesis de finitud e infinitud (cf. *El hombre, este desequilibrado*). J. Marías: hombre = "realidad radical" = "circunstancialidad" (como estructuras empíricas) = "vida" (cf. *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida*).

humana).

f) *El hombre en relación con la historia*

San Agustín: el hombre como criatura = amor al prójimo = hermandad = comunidad histórica (cf. *La ciudad de Dios*). G. W. F. Hegel: hombre = pensamiento y libertad = etapa del autodesarrollo del espíritu = historia (cf. *Filosofía de la historia*). C. Marx: hombre = proceso histórico de vida real = actividad material (cf. *Ideología alemana*). W. Dilthey: sólo la historia nos muestra lo que el hombre es (cf. *Teoría de la concepción del mundo*). J. Ortega y Gasset: el hombre no tiene naturaleza, sino historia (cf. *La historia como sistema*). M. Heidegger: el ser del ser-ahí (hombre) está constituido por la historicidad (cf. *El ser y el tiempo*). E. Nicol: el hombre es el ser histórico (cf. *La idea del hombre, Los principios de la ciencia, Metafísica de la expresión*).

Estas fórmulas acerca del hombre, que aquí hemos presentado evidentemente de una manera más o menos arbitraria, representan formas de relación (con el hombre mismo, la naturaleza, etcétera) mediante las cuales el hombre, al hablar de sí mismo, expresa lo que es. A través de ellas el hombre produce una idea del hombre en la que aparece su ser y su quehacer; su ser y su modo de existencia, su forma de ser histórico en sus modalidades existenciales también históricas.

El dato constante, frente a los cambios en los modos de ser hombre, es que el ser humano es un ser histórico que expresa su ser históricamente. Son múltiples las maneras en que podemos expresarnos, pero sobre todo por medio de diversas ideas del hombre, que hacen una especie de síntesis de esas muchas maneras de expresión, nos autopresentamos auténticamente: "Partiendo del hecho de la historicidad, la pregunta que interroga por el ser del hombre no puede responderse eligiendo aquella idea del hombre que parezca más certera, entre las que ha producido la historia; tampoco puede ser una idea nueva que se añada al repertorio. Que su ser es histórico, es algo que precisamente queda corroborado en cada una de esas ideas; porque todas han sido adecuadas, en el sentido de auténticas: son expresiones de las situaciones fundamentales respectivas, o sea del modo de existencia característico de lo que por esto ha de llamarse 'situación histórica'"<sup>24</sup>. Cada una de las tesis de la filosofía del hombre viene a ser una definición del ser humano integrada en una idea del hombre como testimonio del hacerse y el pensarse históricos del hombre. Cada una de esas tesis representa una forma de autognosis filosófica lograda por una depuración, tanto vital como lógica y epistemológica, a la cual llamamos método.

24) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. VII, s 26, p. 190.

## § 6. Métodos y esquemas de la filosofía del hombre

Decíamos que cuando el hombre se mira a sí mismo se capta como problema, y que este problema, en una consideración más discursiva que intuitiva, constituye el objeto de estudio de la filosofía del hombre. Ahora hay que decir que esa mirada que el hombre despliega sobre sí mismo no siempre es de la misma manera. Pues existen dos modos distintos de mirarse a uno mismo: el que podríamos llamar natural, espontáneo, no teórico, y el que es propio de la autognosis filosófica. Tanto en el primero como en el segundo caso lo que miramos es al hombre. La realidad mirada no cambia cuando adoptamos un modo distinto de verla, aunque siendo así veamos cosas distintas de ella, haciendo una diferente presentación de la misma presencia. No solamente mediante la autognosis filosófica sabemos que lo que está frente a nosotros, si lo está, es un hombre, pero únicamente a través de una mirada filosófica podemos construir una teoría del hombre. Poseemos una aptitud natural para reconocernos a nosotros mismos, a todo hombre y a cualquier hombre, y hasta distinguimos a uno de otro; pero para alcanzar una toma de posición teórica respecto al problema del hombre es menester llevar a cabo un cambio en la mirada: "La vista es un buen órgano, en todos los casos, para captar la simple presencia. El saber esencial (o como se llame) es el que viene después, y requiere un método. Pero el método es una disposición de la mirada, antes de ser una regulación técnica del trabajo"<sup>25</sup>. La actitud ante el problema es lo determinante de uno u otro conocimiento. Usando otros términos: lo que es distinto es *el camino*. El camino, si es metódico, implica una depuración vital, es decir una actitud desinteresada frente a la realidad; y una depuración técnica que ha de darse en el nivel lógico y epistemológico del conocimiento. En cambio, cuando el camino no es metódico y carece de esas dos depuraciones, no es posible rebasar el nivel de las meras opiniones. En lugar de una autognosis filosófica tratase más bien de una autognosis natural y espontánea.

El camino de investigación de la filosofía del hombre es un camino metódico, e inmediatamente damos por descontado que así lo sea, sobre todo en cuanto a lo referente a la primera depuración, condición de posibilidad existencial para hacer filosofía<sup>26</sup>. Para nosotros, empero, se plantea la cuestión de la manera en que se ha realizado la autoindagación filosófica por lo que toca a sus métodos; es decir: ¿cuáles son los principales caminos (y las tesis más importantes) del discurrir filosófico acerca del hombre? Porque justamente al investigar los caminos de la reflexión filosófica acerca del hombre se nos remite ya a lo que se ha encontrado al final de ellos, o sea a las afirmaciones básicas (teorías) de la filosofía del hombre. Así pues, tesis y caminos se nos presentan como algo que hay que desentrañar en la comprensión interna de las ideas del hombre. Es por

25) E. Nicol, "Fenomenología y dialéctica", en *Diánoia. Anuario de filosofía*, México, UNAM-F.C.E. (año XIX, núm. 19, 1973).

26) Sobre la cuestión de la vocación como condición de posibilidad de la ciencia, véase la obra entera de E. Nicol, pues en ella encontramos un desarrollo sistemático de la cuestión de la vocación científica como principio de la ciencia.

ello que el propósito de la investigación de los caminos de la filosofía del hombre consiste en mostrar algo que no está tan a la vista como las propias ideas del hombre y su conexión con una modalidad existencial concreta: las coordenadas teóricas en que se han producido dichas ideas. Es decir, nos alejamos del contenido vital expresado en esas ideas del hombre para adentrarnos en la historia interna de la reflexión filosófica que, a nivel teórico, ha dado lugar a esas ideas. Si se puede afirmar, se trata más bien de explicar la gestación de la autognosis filosófica que las ideas del hombre en que ella se ha plasmado. No se pretende explicar todas las ideas del hombre; ni siquiera las más importantes y significativas. Se pregunta por qué vía y en virtud de cuál desarrollo teórico es posible verificar los pasos más seguros de la filosofía del hombre. Tal vez los pasos firmes de la autognosis filosófica se nos revelen con mayor claridad en los esquemas que hemos seleccionado. A la unidad inseparable formada por método y tesis, camino y afirmación teórica, hemos denominado *esquema*, en el cual el camino señala a la tesis y ésta ayuda a construir el camino.



CAPÍTULO PRIMERO

LA AUTOGNOSIS FILOSÓFICA  
EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

Sócrates. ¿Cómo saber ahora de una manera enteramente clara eso que es el fondo del ser? Si alguna vez lo supiéramos, sin duda nos conoceríamos a nosotros mismos. Pero, por Zeus, esté tan justo precepto de Delfos que nosotros hemos recordado ahora mismo, ¿estamos seguros de haberlo comprendido bien?

Platón, *Alcibiades o de la naturaleza del hombre*, 132 c.

## § 7. Primer esquema: Sócrates

El precepto del templo de Delfos *γνῶθι σεαυτόν* ("Conócete a ti mismo"), como imperativo, es más antiguo que la filosofía que lo adopta como lema y como tema de investigación. En el pensamiento socrático está fuera de duda la necesidad de conocerse a uno mismo, puesto que una vida sin constante reflexión sobre sí misma no vale la pena de ser vivida. Lo cual quiere decir que el camino de la constante reflexión (autognosis) es una posibilidad humana que puede elegirse o rechazarse. Las razones para elegirla son epistemológicas (hay que conocer) y morales (para realizar la virtud), en atención a la estructura ontológica del hombre (y hacer nuestro ser). Sin embargo, la justificación del autoconocimiento queda en la filosofía del hombre, en segundo plano; mientras que la justificación (teórica) del camino por el cual ha de llevarse a cabo el conocimiento filosófico de uno mismo adquiere la principal relevancia. El método es primariamente ético (cualificando, en el caso de la ciencia, el dispositivo desinteresado que ha de mantenerse frente a la realidad); y, secundariamente, técnico. La manera metódica de alcanzar la autognosis filosófica puede consistir, como en Sócrates, en un modo específico de vida.

La filosofía es el camino adecuado para conocernos a nosotros mismos. Por eso no hay que perder de vista que para conocernos a nosotros mismos hay que vivir como filósofos. Hay que reconocer que la filosofía no es el quehacer propio de unos cuantos hombres llamados filósofos. Desde que hay filosofía, ser hombre es ser filósofo, porque la filosofía es vocación humana que llama (vocatío; onis, acción de llamar) a todos los hombres. La reflexión filosófica es inherente a la vida humana<sup>2</sup>; no se puede vivir como hombre sin reflexionar sobre la virtud, y al reflexionar sobre la virtud reflexiona uno sobre sí mismo<sup>3</sup> por medio de la razón (que es frónesis: razón teórica y práctica en cuyo ejercicio se alcanza la virtud)<sup>4</sup>. El hombre tiene que saber del hombre, pero no como un

- 1) Este dispositivo desinteresado no es sino lo que se llama vocación científica: "la investigación guiada por el interés utilitario, por alta que fuera esta utilidad, no constituye ciencia, aunque requiera la posesión de muy complejos conocimientos científicos (...) La autenticidad de la vocación puede y debe adoptarse como un criterio distintivo, más radical que el epistemológico, cuando se trata de discernir qué conocimientos son científicos y cuáles no: basta averiguar cuál es el dispositivo existencial, la actitud frente al ser que adopta el sujeto cognoscente" (E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. VI, §3, p. 384).
- 2) Para Sócrates la filosofía es "la forma de la vida humana, el único camino que permite alcanzar la plena humanidad, obtener de su fondo, donde ellas se encuentran, todas las potencialidades que es un deber sacar a luz. Esto se hace por medio de la razón y en esto consiste la virtud. El hombre es el ser filósofo. La filosofía de Sócrates es, pues, su vida. Consignarla por escrito hubiera sido igual que escribir unas memorias: esta tarea la dejó en manos de Platón y Jenofonte" (E. Nicol, *La idea del hombre* (ed. de 1946); cap. VII, 2, p. 312).
- 3) Véase: E. Nicol, *La idea del hombre* (ed. de 1946), cap. VII.
- 4) La convicción socrática es esta: "si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarne a mí mismo y a los demás, y que, en cambio, la vida sin tal género de examen no merece ser vivida, eso me lo creéis todavía menos" (Platón, *Defensa de Sócrates*, trad. de F. García Yagüe, en Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1974, p. 215).

fin en sí mismo, sino como medio a través del cual el hombre se hace a sí mismo. Para todo hombre se hace cuestión el hombre, en tanto que todo hombre posee la vocación humana de construirse a sí mismo. Así es como Sócrates entiende esa máxima del templo de Delfos, incorporándola a la indagación filosófica en términos de autoindagación (autognosis) que es menester que todo hombre lleve a cabo por su propia cuenta.

Sócrates concibió, pues, al hombre como ser filósofo. Pero además puso de manifiesto el compromiso existente entre el filósofo y su vida misma, y entre el filósofo y los demás: la "tarea propia"<sup>5</sup> de la filosofía como *formación* (y no sólo definición) del hombre. La filosofía nace entre los griegos como ciencia (*episteme*), cuyo quehacer es decir lo que las cosas son en sí mismas (explicándolas por causas inmanentes, haciendo a un lado las "causas" míticas y religiosas), superando así la mera opinión (*doxa*) que no puede ver sino lo que las cosas son para quien las piensa<sup>6</sup>. Pero con Sócrates el *logos filosófico*, que ya existe desde Tales, es *logos ético: reflexión sobre la virtud, y antropológico y pedagógico: reflexión sobre el hombre para formarlo y transformarlo. La idea de que la filosofía transforma al mundo, transformando al hombre, pertenece al núcleo mismo de la filosofía. Y efectivamente, la primera transformación radical del hombre y su mundo que realiza la filosofía es aquella que logra dándole al ser humano una idea de sí mismo a través de la verdad de razón, posibilitando, a la vez, una larga, nutrida y fértil historia de la autoindagación filosófica que comienza con el "conócete a ti mismo" que asume Sócrates.*

El hombre es el ser filósofo: el hombre que filosofa sobre la virtud. Al reflexionar sobre la virtud se reflexiona sobre uno mismo, pues la virtud es el ser del hombre: "la esencia del hombre es su virtud. Y como la virtud se enseña, la filosofía es el método por el cual el hombre aprende a ser hombre"<sup>7</sup>. Antes de la filosofía el hombre no se pregunta metódicamente por el hombre; antes de Sócrates la pregunta por el hombre no es una interrogación por el bien: "la moral nace cuando Sócrates descubre que la cuestión del bien está conectada

5) De hecho, "nadie puede reclamar el mérito de haber señalado por fin cuál es esa que se ha llamado 'la tarea propia' de la filosofía. La tarea, determinada desde el comienzo, es la formación del hombre" (E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972; §15, p. 177).

6) No hay duda de que la filosofía es ciencia; sin embargo, "en el momento socrático de su desarrollo, es ella misma la que señala una distinción con la *episteme* que es fundamental, y que ha sido tergiversada en la posteridad. El hombre es el ser filosófico. Esto no significa que esté llamado a ser hombre de ciencia. Es una posibilidad humana fijarse en el ser en tanto que ser; interrogar sobre todo, y sobre todo sobre sí mismo; conseguir mediante aquella fijación vocacional un saber desinteresado. Pero la idea del hombre como ser-filósofo abarca a todo hombre; expresa, por el contrario, que él es un ser superiormente interesado. Lo que hace la filosofía es orientar el enfoque de ese interés: el hombre ha de estar interesado en ser hombre. Esta posibilidad de ser se cumple en la interrogación sobre sí mismo, y sólo por añadidura con ese saber de las cosas al que llamamos ciencia (...) Cualquiera hombre puede llegar a esa autenticidad o propiedad de su ser que depara la filosofía socrática, sin ser hombre de ciencia. Pero nadie puede ser hombre de ciencia sin ser filósofo" (E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977; cap. IX, § 48, pp. 384-385).

7) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. IX, § 49, p. 392.

con la del ser, que para el hombre es la del quehacer"<sup>8</sup>. Después de Sócrates el hombre tiene que advertir que el principio de la comunidad es un principio ético y no solamente político; "Al producirse la crisis del logos político, la filosofía tuvo que revelarle al hombre explícitamente que su naturaleza, más que la de un ser político, es la de un ser-filosófico. Esta idea del hombre Sócrates la expone interrogando, y Platón la expone interrogando y respondiendo: el hombre, *todo hombre*, es el ser que ha de existir preguntando sobre el qué de cada cosa, y por encima de todas las cosas sobre sí mismo"<sup>9</sup>.

Y si Sócrates ya ha advertido la conexión de la cuestión del bien con la cuestión del hombre, Platón tiene como tarea filosófica y vital la investigación de otra conexión: la del problema del hombre con el problema del ser. De hecho, ha de afirmarse que "el hombre no ha sido problema para la filosofía, en cuanto a su ser, sino hasta el momento en que Platón lo conecta con el problema del ser en general. Entonces aparece por vez primera una auténtica ciencia del hombre, y se inicia la tradición filosófica de las ideas del hombre elaboradas por la filosofía dentro de un plan integral de teoría"<sup>10</sup>. La tarea filosófica de Platón tiene como eje medular la pregunta por el hombre: "¿Qué es el hombre: *τί ἐστὶν ἄνθρωπος* ? (...) Ha llegado el momento en que la preocupación del hombre por sí mismo se expresa en los términos de una pregunta sobre su ser, y en que la filosofía equipara esta pregunta con la que parecía ocupar el rango principal: *τί τὸ ὄν*, qué es el ser"<sup>11</sup>. En el *Teeteto* de Platón, cuando se habla de los corifeos, Sócrates dice a Teodoro qué es lo que preguntan aquellos que "dedican su vida a la filosofía": "Qué es, pues, el hombre y en qué se diferencia su naturaleza de las demás en cuanto a su acción y su pasividad, esto es, precisamente, lo que inquieren y lo que examinan con atención. ¿Lo comprendes o no, Teodoro?"<sup>12</sup>.

## § 8. Segundo esquema: Platón

La "primera teoría científica de la praxis" ha sido elaborada por Platón cuando averigua del hombre "su acción y su pasividad", como lo ha mostrado Nicol en *La idea del hombre*<sup>13</sup>. Platón relaciona la cuestión del ser en general con el problema del ser del hombre, teniendo en cuenta que el hombre no es un ser que tenga su ser completo. El hombre es un ser que se hace. De que él...

8) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., idem.

9) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. VIII, § 45, p. 354.

10) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. VIII, § 44, pp. 344-345.

11) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. VIII, § 44, p. 343.

12) Platón, *Teeteto, o de la ciencia*, trad. de J. A. Miguez, en *Obras completas* de Platón, ed. cit., p. 914; 174b.

13) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977; véase, sobre todo, la cuarta parte de esta obra.

hace ya tenía noticia la filosofía con Demócrito: "la educación transforma al hombre; y al transformarlo produce su physis"<sup>14</sup> y con Heráclito: el hombre "es un ser que experimenta incremento"<sup>15</sup>. Pero era necesario llevar a cabo una ontología de lo humano como ontología de la praxis que diera razón de la formación del ser humano: (la ontología moderna del hombre y de la historia, y los análisis existenciales, no resultan plenamente comprensibles sin una referencia a los antecedentes platónicos. [Las disquisiciones del *Filebo*, y también del *Gorgias*, llevan el propósito de señalar] la diferencia ontológica entre naturaleza y vida humana, y extraen esta diferenciación de un examen de las situaciones concretas. Es en éstas donde se muestra que el hombre es lo que es por la manera como se comporta, o sea por 'su acción y su pasión'. Lo sobreentendido es que su physis es su póiesis. No es menester que se diga en estos términos. La póiesis es la praxis en el modo de la producción. En rigor, toda acción práctica es productiva: el producto es el ser mismo del practicante. Si a la idea de formación se añade la de evolución, el resultado es una filosofía del ser histórico"<sup>16</sup>

Sin embargo, una ontología de la historia como ontología de lo humano no va a aparecer sino mucho tiempo después de que la "conciencia histórica" ha surgido ya agudamente con Hegel, Dilthey y Marx (véase los capítulos dos y tres). Y, no obstante, a pesar de un cierto "ahistoricismo" el descubrimiento de Platón y su idea del hombre como "símbolo del hombre" adquieren, desde un principio, un carácter irrenunciable. |

Platón, como su maestro Sócrates, quiere conocerse a sí mismo<sup>17</sup>, conocer al hombre. Por consiguiente, también coloca el conocimiento del hombre como cuestión básica de la filosofía. La filosofía es fundamentalmente antropología. Como todo hombre, él ya cuenta con una idea de sí mismo, más o menos vaga. Pero lo que le interesa especialmente es la idea que del hombre puede obtenerse por medio de la filosofía, y en primer término desea saber cómo es posible que la filosofía produzca esa idea del hombre, ese saber del hombre que demanda la máxima del templo de Delfos.

Con la máxima de Delfos, el descubrimiento de Platón es este: si sabemos lo que es el fondo del ser, entonces estaremos en posibilidad de conocernos a nosotros mismos. Si, y sólo si, conocemos lo que significa el ser en sí mismo tendremos un conocimiento acerca del hombre. Este descubrimiento, que aparece

14) Demócrito, Frag. B 33; citado por Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, p. 331.

15) Heráclito, Frag. B 45; citado por Nicol, *op. cit.*, ed. cit., p. 344.

16) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. VIII, § 44, p. 347.

17) Platón, en cierto sentido, desarrolla lo que ya había planteado Sócrates: "Es cierto que Sócrates no llegó a desarrollar una antropología filosófica completa, pues esto sólo lo hizo Platón. Sin embargo, a los ojos de Platón esta antropología filosófica se hallaba ya implícita en Sócrates. Bastaba seguir en todas sus consecuencias una tesis sostenida reiteradamente por éste para desarrollarla. En ella, lo mismo que en las dos tesis de la virtud como saber y de la unidad de la virtud, se condensaba toda una metafísica en tres palabras: 'nadie yerra voluntariamente' (W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, F.C.E., México, 1971, pp. 447-448).

como hipótesis de investigación en sólo unas cuantas líneas del Alcibiades<sup>18</sup>, requiere de la existencia de un modo de saber del ser.

En el *Sofista* queda claro que ese saber requerido constituye la ciencia del filósofo, la que discurre sobre el ser y es propia de los "hombres libres": la "ciencia dialéctica"; la ciencia que más tarde Aristóteles llamará "filosofía primera". La que estudia el ser en tanto que ser, y no puede confundirse con las ciencias particulares precisamente porque ninguna de ellas investiga el ser en cuanto tal. El saber que Aristóteles, como Platón, vincula con la libertad, puesto que "sólo ella efectivamente depende de sí misma"; ese saber que la tradición, a partir de la designación de Andrónico de Rodas<sup>20</sup>, conocerá con el nombre de "metafísica".

Con Platón el saber del ser (ciencia dialéctica, ciencia primera o metafísica) ya ha alcanzado mayor claridad al desconfiar de Parménides, al desafiarle: al haber llegado "mucho más allá de las fronteras prohibidas por él", en tanto que "nosotros —dice Platón— no nos hemos contentado con demostrar que los no seres son, sino que hemos arrojado plenitud de luz sobre la forma misma que constituye el no-ser", de suerte que "a cualquier contrario del ser que pueda haber, hace ya mucho tiempo que le hemos dicho adiós"<sup>21</sup>. El contrario del ser (el no ser absoluto: la nada) de que hablaba Parménides, al ser denunciado por Platón como seudoproblema de la ciencia dialéctica, queda desacreditado; pero lo que sigue en pie es la idea de que el ser no está en lo que aparece. En lo que aparece se advierte el cambio, y el cambio implica el no ser; y puesto que éste (pensado como la nada) es imposible, entonces el cambio es sólo ilusión de los sentidos. De acuerdo a eso, Parménides formula por primera vez el principio de no contradicción: *el ser es, el no ser no es*<sup>22</sup>, en el cual la frase "el no ser no es" se refiere a la pluralidad (puesto que el ser es uno) y al cambio. La totalidad del ser (eterno, intemporal, inmóvil) queda fuera del cambio, separado del tiempo. El no ser, pues, se vuelve contrario del ser, y por tanto, imposible, tan imposible como el existente mismo, como los entes que aparecen a nuestra vista, puesto que ellos cambian y albergan al no ser en su ser. El

18) Platón, *Alcibiades*, 132 c. En la versión castellana de J. A. Miguez (obras completas, ed. cit.) dice "el ser en sí mismo" en lugar de "el fondo del ser" (le fond de l'être) como se lee en versión francesa de la edición bilingüe, griego-francés, de M. Croiset en la colección Guillaume Budé (Platón, *Oeuvres complètes*, París, 1970, t. i); sin embargo, para la idea aquí expresada no tiene mayores consecuencias esa distinción.

19) Aristóteles, *Metafísica*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1960, trad. de P. de Azcárate; libro primero, I, p. 16.

20) Andrónico de Rodas, al editar los escritos de Aristóteles, puso el nombre de "metafísica" a las investigaciones de "filosofía primera" que seguían, en el orden de esos escritos, a las investigaciones de la "física".

21) Platón, *El sofista, o del ser*, en Platón, *Obras completas*, ed. cit., trad. de F. de P. Samaranch, pp. 1036-1037; 268d.

22) "Que el Ente es: y que no hay manera de que el Ente no sea: Es senda de confianza, seguida por Verdad" (Poema de Parménides; véase: J. D. García Bacca, *Refranero, poemas, sentenciario de los primeros filósofos griegos*, Edime, Caracas-Madrid, 1962, p. 35).

principio de Parménides se establece como "el principio supremo de la razón", y de acuerdo con él el ser no está en lo que aparece, y lo que aparece no tiene ser, *nó es*. Para Platón lo que aparece sí es, sí tiene ser (el no ser es), pero también piensa que el ser verdadero (de lo que aparece) está más allá de lo que aparece.

Platón quiere saber "de una manera enteramente clara" lo que es el fondo del ser, el ser en sí mismo, con el propósito de saber acerca del hombre. Como hay algo que es en la forma de ser del cambio, en el tiempo, mutable y aparente, lo que tiene que hacer la *episteme* es buscar lo firme, la mismidad, lo nuclear del ser, "aparte" de esa forma cambiante que no constituye el mundo inteligible de las ideas, el mundo del ser en sí<sup>23</sup>.

En palabras muy simples, la consecuencia de lo anterior es que el ser en Platón, como en Parménides, queda fuera del tiempo; es decir, en Parménides el ser es intemporal y el cambio es imposible, mientras que en Platón se reconoce el ser al cambio, pero éste es inconsistente; la mismidad del ser sólo puede hallarla la ciencia "aparte" de lo que aparece, porque lo que aparece solamente viene a ser una "copia" de la verdadera realidad: la del ser en sí que habita el mundo de las ideas.

Así aparece la cuestión del ser en la teoría de las ideas, y ésta conecta con la filosofía del hombre por medio de una peculiar idea del hombre: la del hombre como símbolo del hombre<sup>24</sup>. El hombre es símbolo del hombre porque hay algo por medio de lo cual se vincula con el hombre: el amor. Es él un "ente amoroso" porque es insuficiente, porque está incompleto, y el amor lo lleva a reconstruir la "unidad perdida". La unidad está perdida en la vida del hombre, en ese estado de imperfección que, inspirado por la perfección perdida, hace que el hombre, por el amor, guiado por la filosofía, que es amor por el saber, se afane por una vida mejor y se dirija al Bien, al mundo trascendente, intemporal, de las Ideas; mundo en el cual ha de reestablecerse la integridad perdida<sup>25</sup>.

En Platón, las Ideas o formas vienen a ser las realidades verdaderas, lo que luego se llamarán "esencias". Y el término de "esencia", cuando no el de "sustancia", será el elegido para traducir el concepto aristotélico de *ousía*. El concepto de sustancia va a jugar un papel importante en la historia de la filosofía del hombre, en primer lugar, porque ella remite a los conceptos de "esencia" y

23) Véase: E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit. de 1974 (nueva versión); cap. III.

24) Véase: Platón, *Banquete*; especialmente 191 d. "El símbolo es una clase de signo: algo que representa a otra cosa sin ser la misma, pero manteniendo con ella esa íntima, peculiar vinculación significativa (...). El símbolo griego tiene aquí este sentido de mitad complementaria, de garantía, de prenda o de fianza. El amor sería entonces el afán humano de recuperar la mitad complementaria, de rehacer la unidad perdida de uno mismo, reuniéndose de nuevo con la prenda o fianza de esta unidad que es el ser humano complementario del nuestro" (E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, cap. VIII, p. 367).

25) Véase: Platón *Banquete*. Y la explicación e interpretación de este diálogo en la obra de E. Nicol: *La idea del hombre*, ed. de 1946, cap. VIII.

“accidente”, y en segundo lugar, porque esa historia es inseparable de la historia de la filosofía del ser. En cierto sentido, la cuestión de la sustancia es la cuestión del ser, sobre todo para la tradición formada por Aristóteles y la filosofía escolástica: “Así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a esta: ¿qué es la sustancia?”<sup>26</sup> En sentido propio, el ente es sustancia, y sus propiedades o estados (por ejemplo la cualidad, el tiempo, la acción, etcétera) son accidentes. Entre uno y otro, entre sustancia y accidente, hay una relación ontológica directa, de correspondencia: a la sustancia corresponden los accidentes, a éstos corresponde la sustancia. Lo esencial de la sustancia es existir por sí (a lo que Tomás de Aquino llama *ens per se* o *in se*); lo esencial del accidente es existir en otro (o el *ens in alio* de Tomás de Aquino). En lógica esa relación ontológica entre sustancia y accidente se convierte en relación lógica de predicabilidad: los accidentes son los predicados que sirven para determinar el sujeto. Sustancia significa lo que yace en el fondo, “lo que está debajo”; lo que está en la base de los fenómenos o accidentes (*accidens*, de *accideres*: “caer encima”). En Aristóteles la sustancia es primera si no es afirmada de un sujeto; o segunda, si se afirma de la especie en la cual se halla contenida la sustancia primera. La primera es propiamente la sustancia, la segunda es lo que se llama “esencia”: el *qué es* de una cosa; con lo que se responde a la pregunta ¿qué es la cosa? A la esencia se le llama también “razón” (porque da razón de la cosa), “forma” (permite a las cosas discernirse de otras) o “quiddidad” (lo que constituye el “quid” de las cosas<sup>27</sup>, pero invariablemente denomina a aquello *por lo que un ser es lo que es*. En el caso de la expresión “ser hombre”, no aparece ella ni como accidente (que se predica de un individuo) ni como sustancia (pues *se predica* de varios individuos), sino como aquello que hace que el individuo del cual se predica sea lo que es (su esencia). De ahí que, según lo anterior, preguntar por lo que es el hombre sea lo mismo que interrogar por su esencia. Pero hay que notar que por el vínculo existente entre sustancia y esencia ésta ha de ser necesaria, inmutable, indivisible y eterna.)

Así pues, Aristóteles, como Platón, continúa por una vía en la cual el ser no puede identificarse con lo que aparece; esto, lo que aparece, es *una parte* del ser. El ser tiene partes, aunque ya no sea en dos mundos separados como en Platón, sino en el mismo. Definitivamente, la problematicidad emerge y retorna a la cuestión del cambio. La cuestión es que algo cambia y algo permanece: “Platón y Aristóteles se enfrentan, pues, a quienes hayan negado el cambio y a quienes hayan negado la permanencia. Hay algo que cambia y algo que no cambia. Se trata de una posi-

26) Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., libro VII, I. p. 133.

27) Tomás de Aquino aclara este cambio de términos: “como aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie, es lo que significamos por medio de la definición que indica qué es la cosa, de ahí que el nombre de esencia se cambie por los filósofos en el nombre de quiddidad; y esto es lo que el filósofo llama con frecuencia en el libro séptimo de la *Metafísica*: ‘aquello que era el ser’, esto es, aquello por lo que una cosa es lo que es” (*El ente y la esencia*, Aguilar, Buenos Aires-Madrid-México, 1966, trad. de M. Fuentes Binot; cap. primero, p. 30). El término “quiddidad” se tomó de la traducción latina de *to ti en einai*: “quod quid erat esse”.



ción teórica que se establece como mediación entre dos posiciones extremas, igualmente inaceptables: la de Parménides y la de Protágoras. Pero la necesidad de permanencia, por un lado, y por el otro la evidencia del cambio ¿imponían esa escisión en el orden unitario del ser?"<sup>28</sup>.

El principio de no contradicción (en su pretendida correspondencia con la realidad) obligaba, pues, al desatino de restarle el tiempo al ser, hablando de un ser temporal y cambiante, y de otro intemporal y permanente, y concediéndole a éste el carácter de realidad verdadera. Pues si ese principio es el de la razón en sus funciones lógicas, también sería verdadero en la captación de la realidad. Por tanto, saber qué es el hombre es un saber "esencial" que consiste en situar su "lugar ontológico" de acuerdo con dos elementos lógicos: el género próximo y la diferencia específica: *Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*.

## § 9. Tercer esquema: Aristóteles

¶ En realidad, para Aristóteles, no hay un camino especial para emprender la indagación acerca del hombre. La filosofía es "la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas"<sup>29</sup>. Para buscar esos primeros principios y las primeras causas, ha de estudiarse el ser en tanto que ser<sup>30</sup>. La filosofía es ciencia primera o metafísica, cuyos conceptos fundamentales son los pares principio-causa, materia-forma y potencia y acto, o posibilidad-realidad. El principio del ser y del pensar, en Aristóteles, constituye una nueva formulación del de Parménides "es imposible ser y no ser al mismo tiempo"<sup>31</sup>, o "no es posible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo"<sup>32</sup>. Este principio, agrega Aristóteles después de formularlo, no se puede demostrar, pero en todo caso puede refutarse a quien lo niegue<sup>33</sup>. Las cosas no son producto del azar ni de la casualidad, sino producto de la *causalidad*. En la teoría de la causalidad aristotélica pueden distinguirse cuatro causas: "La primera es la *esencia, la forma propia de cada cosa*, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera, es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es *la materia, el sujeto*; la tercera es *el prin-*

28) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. III, § 11, pp. 74-75.

29) Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., libro primero, II, p. 15.

30) Cf. Aristóteles, *op. cit.*, ed. cit., libro cuarto, I.

31) Aristóteles, *op. cit.*, libro cuarto, IV, p. 74.

32) Aristóteles, *op. cit.*, libro undécimo, V, p. 218. Nótese que Aristóteles habla de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; pues Parménides habla del ser y su contrario (supuestamente, la nada).

33) En nuestros días puede considerarse al principio de no contradicción como válido lógicamente, pero falso, en tanto principio, en su acepción ontológica. Véase: E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. V.

cipio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es *la causa final de las otras; el bien*, porque el bien es el fin de toda producción”<sup>34</sup>. Así, en las cosas individuales y concretas, los entes concretos, hay una realidad universal y necesaria: las esencias. En Platón las esencias están separadas de las cosas, en Aristóteles están en las cosas mismas, mediante el concepto de forma (ya sea como principio de la esencia o como la esencia misma). En la realidad hay materia (elemento indeterminado) y forma (elemento especificador). La cosa es, pues, un compuesto de materia (ἕλη) y forma (μορφή), de manera que la teoría metafísica de la cosa se llama hilomorfismo. En esta teoría materia y forma se pueden reducir a posibilidad y realidad. La materia es potencialidad, la forma es actualidad. La materia conformada o formada es potencia actualizada. Sin la forma, la materia propiamente no existe; logra su existencia únicamente por la unión con la forma. La forma es el principio determinante, el principio de su esencia y de su cognoscibilidad. Pero la forma es, a su vez, sustancial o accidental: si una cosa (compuesta de forma y materia) cambia, lo que cambia es la forma accidental. En términos de potencia y acto, la potencia no equivale a la nada (como en el cambio, según Parménides), sino a la capacidad o aptitud de ser, y la realización de esa capacidad de ser es lo que viene a ser el acto. El devenir no es, como pensaría Parménides, el tránsito de la nada al ser, sino el tránsito de la potencia al acto.

La teoría metafísica de lo que existe es válida también como teoría metafísica de lo que existe como algo natural, es decir, como teoría metafísica de la naturaleza. En la naturaleza podemos encontrar un orden (cosmos) estratificado como macrocosmos, y también un orden como microcosmos: el hombre como un ser igualmente estratificado pero unitario. La unidad que constituye el hombre es unión de materia y forma. El hombre se muestra como ser corpóreo y como ser vivo, como ser psíquico y espiritual. El hombre es cuerpo y alma. El cuerpo es el principio material; el alma el principio formal (en esta sustancia compuesta la esencia no es relación entre materia y forma, sino forma “racional” mediante la cual se da la diferencia específica). Es evidente —dice Aristóteles—, por otra parte, que la sustancia primera en el animal es el alma, y que el cuerpo es la materia. El hombre o el animal, en general, es la unión del alma y del cuerpo”<sup>35</sup>. La cuestión relativa al hombre y al ser animado queda resuelta por medio del esquema conceptual que Aristóteles ha fijado en el tratado acerca del alma. Los tres estratos del alma son los siguientes: el alma vegetal, el alma animal y el alma espiritual.

El alma es “principio y origen de estas características que acabamos de mencionar y (...) se define por ellas; es decir, por las facultades de la nutrición, la sensación, el pensamiento y el movimiento”<sup>36</sup>. Los animales pueden tener unas facultades y carecer de otras. Entre los seres vivos unos tienen el poder

34) Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., libro primero, III, p. 17.

35) Aristóteles, *op. cit.*, libro sexto, XI, p. 154.

36) Aristóteles, *Del alma* (en Aristóteles, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1967, trad. de F. de P. Samaranch), libro II, cap. 2, p. 842.

de razonar y pensar, y “todos los seres vivos que tienen el poder de razonar tienen también todas las demás potencias en absoluto; pero no todos los que tienen todas y cada una de estas últimas tienen el poder de razonar”. El hombre tiene “la capacidad de pensar y de entender”<sup>37</sup>.

[Paradójicamente, Aristóteles abre el camino para la psicología mientras cierra el camino a la autognosis filosófica.] La clasificación de las almas en vegetativas, sensitivas e intelectuales<sup>38</sup> da lugar a la distinción de estructuras orgánicas complejas y su correlato con tipos de comportamiento; funda el paralelismo psicofisiológico de la psico-fisiología moderna y promueve las averiguaciones correspondientes, tanto al objeto de la psicología, como a temas psicológicos (las sensaciones, la percepción, la imaginación, los sueños, la memoria, etcétera). Sin embargo, en la contemplación de la naturaleza encuentra Aristóteles al hombre y al animal, al ser vivo y al ser corpóreo, al ente orgánico y al ente inorgánico, en suma, al *ser natural*. Y como no se pueden simplemente sumar uno tras otro, los entes han de ser comprendidos en su unidad, evitando a toda costa la pluralidad inconexa y sin concebirlos como elementos del ser cuya unión sería la reunión de todas las cosas. Hay que fijar la esencia, y el modo de hacerlo es a través de la definición, ya que ésta es “la noción de un objeto uno”.

Ahora bien, la definición no es sino “la noción suministrada por las diferencias”. Lo que importa, pues, es el género próximo y la diferencia específica, porque “es evidente que la última diferencia debe ser la esencia del objeto y de la definición”. De suerte que en el caso del hombre, considerado en detalle, sólo hay una diferencia, porque solamente hay dos términos: “animal” y “racional”. Y si es el caso de que “no hay más que dos términos”, entonces “el uno es la diferencia, el otro el género”<sup>39</sup>. Como puede verse claramente, con esta teoría aristotélica de la naturaleza, que no es sino teoría del ser, se fija la esencia del hombre, y en tanto fijación de la esencia del hombre llega a su fin la autognosis filosófica. Lo que en el hombre subsiste es el ser animal racional. El accidente es aquello “que no subsiste, ni siempre, ni la mayoría de los casos”<sup>40</sup>. Por ejemplo, “es un accidente que el hombre sea blanco, porque no lo es siempre, ni ordinariamente; pero no es accidental el ser animal”<sup>41</sup>. Ni tampoco es accidental que sea racional: inmutablemente el hombre es así: *ánthropos - zoon lógon ékhon* (hombre = ser viviente dotado de razón). Lo demás sí viene a ser accidental en él, y como “no hay ciencia de lo accidental”<sup>42</sup> evidentemente, *hasta allí llega el autoconocimiento filosófico del hombre*.

El hecho de que sea el hombre un animal político (*Política*) que desea o apetee la felicidad o eudaimonía (*Ética*) también es explicable por medio de

37) Aristóteles, *Del alma*, ed. cit., libro II, cap. 3, p. 844.

38) Cf. Aristóteles, *op. cit.*, loc. cit.

39) Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., libro séptimo, XII, p. 156.

40) Aristóteles, *op. cit.*, libro sexto, II, p. 129.

41) Aristóteles, *ibidem*.

42) Aristóteles, *ibidem*.

la idea del hombre como animal racional. La felicidad consiste en el desarrollo de las actividades intelectuales, las superiores, las más nobles de la vida psíquica y las investigaciones éticas se realizan, no para saber qué es el hombre ni para saber qué es la virtud, sino "para llegar a ser virtuosos"<sup>43</sup>. Además, el hombre, ser dotado de razón (logos), "es entre los animales el único que tiene palabra" (logos), y "lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo, de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad"<sup>44</sup>, es decir, por eso es el hombre un animal político.

En Platón la teoría del ser es camino para la teoría del hombre, y esta última debe completarse con la *politeia* y la *paideia*, en tanto que el principio de la *República*, como apunta Cassirer<sup>45</sup>, consiste en ampliar la investigación de la naturaleza humana, abarcando la vida política del hombre, pues lo que está escrito "en letra pequeña" en la vida individual del hombre, se hace legible, en "letra grande", en la vida política del ser humano. Ha de notarse en este punto que la política en Aristóteles es más un estudio empírico de constituciones y formas de gobierno que un tratado de educación como en el caso de Platón. El hombre es un ser problemático porque es susceptible de educación, y porque su ser no lo abarca completo una definición de su carácter racional. En el pensamiento aristotélico el hombre, ese *compositum* psicofísico, síntesis de materia y forma, deja de ser problemático y no ocupa un sitio central en la ciencia del filósofo, que "es la ciencia del ser"<sup>46</sup>. Su esencia nos dice qué es y su existencia nos indica que es. En cambio, el tema antropológico en Platón es básico y presenta al hombre como un ser que, por un lado, es incompleto y necesita del otro, y por otro lado, como el ente en cuya vida, durante su vida en este mundo, vincula el alma al cuerpo (el cual hasta puede aparecer como "cosa mala" en un su contacto con el alma); alma que por tener existencia previa y posterior a esa vinculación hace casi urgente realizar una acción trascendente, hacia el mundo trascendente en el cual están las ideas. Ese paso trascendente incluso es posible llevarlo a cabo como trascendencia inmanente por medio de la procreación<sup>47</sup>, pero ha de efectuarse cabalmente como trascendencia no inmanente a través de la procreación y fecundidad espiritual<sup>48</sup>. Por eso es que Platón asegura que "los otros hombres no se dan cuenta de que el que se dedica a la filosofía en el sentido propio de este término, tiene como única ocupación el morir y el estar muerto"<sup>49</sup>. En Aristóteles, el hombre ocupa un lugar central, por su razón,

43) Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Política, Porrúa, México, 1967, trad. de A. Gómez Robledo; "Ética nicomaquea", II, II.

44) Aristóteles, *op. cit.*, ed. cit., "Política", I, I.

45) Cf. E. Cassirer, *El mito del Estado*, F.C.E., México, 1974, cap. VI.

46) Aristóteles, *Metafísica*, ed. cit., libro undécimo, III, p. 215.

47) Platón, *Banquete*, 206c.

48) Véase: E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, cap. VIII.

49) Platón, *Fedón*, 64a; citado por Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, loc. cit.

respecto a las demás cosas. Pero lo que le preocupa es superar el dualismo de Platón para entender la unidad sustancial en el hombre: puesto que ya cuenta con la definición esencial (animal racional) como descubrimiento último de la teoría del hombre, lo que importa es una psicología: Acerca del alma ( *περί ψυχής* ) y no acerca del hombre todo<sup>50</sup>. El escrito de Aristóteles acerca del alma será el más estudiado y comentado en la Edad Media cuando se trate de saber acerca del hombre: en él está la doctrina básica para las afirmaciones de la escolástica: *anima forma corporis y unio substantialis*.

En la Edad Media se produce una antropología metafísica y teológica, que surge sobre todo alrededor del problema alma-cuerpo planteado decisivamente por Platón y Aristóteles<sup>51</sup>. Ya en Homero aparece la idea de que los dioses son inmortales y los hombres son mortales, y solamente quemando el cadáver del hombre que ha muerto puede su alma (*psique*) liberarse e ir al Hades. Platón pone su empeño en mostrar adónde pertenece el alma y cómo ella se une al cuerpo de una manera accidental (el hombre es su alma<sup>52</sup>); y Aristóteles pone el suyo en demostrar cómo se lleva a cabo esa unión por medio de los conceptos de materia y forma, de potencia y acto. Pero la cuestión no queda muy clara y Averroes intenta explicar, por ejemplo, cómo el alma individual es mortal y únicamente el alma de la especie es inmortal. Pero esto va en contra del dogma cristiano, y es preciso, por lo tanto, explicar correctamente esa "unión sustancial" en que consiste el hombre, teniendo en cuenta no sólo la inmortalidad del alma, que ya ha sido pensada por los griegos, sino también la cuestión de su origen, o sea, la cuestión relativa a su creación divina: "el alma humana subsiste por sí misma, es creada por Dios en el momento que puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal"<sup>53</sup>; y además, la cuestión de la "resurrección de la carne", que aparece relacionada con una finalidad trascendente, como fin común de la humanidad, por el cual es posible advertir una comunidad histórica universal<sup>54</sup>, entendida su historia como historia de salvación, como lugar del diálogo entre el hombre y Dios, dando lugar a una cierta reflexión filosófica sobre la historia para la cual, por otra parte, no estaba maduro el pensamiento griego ni lo estaba aún el

50) Coreth dice que el libro de Aristóteles se llama "acerca del alma" y no "acerca del hombre"; para Coreth, "el título se convierte en la expresión clave que refleja la imagen del hombre; o, más exactamente, la doctrina del alma según la antigüedad y la tradición subsiguiente. Primordialmente se trata del alma, no del hombre todo; se trata de una psicología y no de una antropología" (*¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, ed. cit., introducción, p. 46).

51) La actual "neoescolástica crítica" (Coreth, Müller, Lotz, Siewert, Rahner), por ejemplo, se vincula directamente con una "antropología metafísica clásica" cuyos ejes principales son, por un lado, Platón y Aristóteles, y por el otro, la "filosofía cristiana", elaborada en la Edad Media.

52) Platón, *Alcibíades, o de la naturaleza del hombre*, en Platón, *Obras completas*, ed. cit., p. 258; 131c.

53) E. Hugou, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Poblet, Buenos Aires, 1963; 3a. parte, cap. II.

54) Idea que el cristianismo concibe por primera vez conectándola con el amor y la hermandad de todos los hombres. Véase: E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. IV, especialmente el § 3.

de la Edad Media<sup>55</sup>.

[La cuestión de la "resurrección"] pues, tenía que vincularse con la noción de alma y la idea de su inmortalidad. El hombre no es solamente su alma, como pensaba Platón, sino más bien, como opinaba Aristóteles, una sustancia compuesta del alma y cuerpo. Ahora bien, si preguntamos cuál es su esencia, Aristóteles nos diría que el hombre es un animal racional, y que en lo "racional" se vería la diferencia específica (según es captada por la definición). Pero entonces, ¿cómo es posible y necesaria la resurrección? Una manera de solucionar esta cuestión consiste en afirmar que la esencia no está sólo en la forma sino también en la materia.]

Tomás de Aquino, al reflexionar sobre la materia y la forma en relación con la esencia, asienta esa idea de una manera coherente. Del ente se puede hablar como de aquello que se divide en diez géneros o como de aquello que es la verdad de las proposiciones. En el primer caso, se habla de la sustancia. En relación al ente como sustancia se puede afirmar la esencia en sentido propio, y solamente de un modo secundario se hablaría de esencia en relación con los accidentes. Hay sustancias simples (como Dios) y sustancias compuestas (como el hombre). El hombre es una sustancia compuesta de materia y forma, y por tanto, de potencia y acto (Dios es únicamente acto, existencia pura). Pero no "puede decirse que la materia, en la definición de la sustancia natural, se ponga como un añadido a su esencia o como un ser que está fuera de aquella naturaleza o esencia suya, porque este modo es propio de los accidentes que no tienen esencia perfecta, por la cual conviene que reciban en su definición su sustancia o su sujeto, que es algo extraño a su género"<sup>56</sup>; por consiguiente, la esencia "comprende materia y forma": el nombre de esencia "significa en las sustancias compuestas aquello que está compuesto de materia y forma"<sup>57</sup>. ¿Cuál es, entonces, la esencia del hombre? La esencia del hombre puede señalarse con los nombres de "hombre" y "humanidad", siempre y cuando se distinga entre materia signada y materia no signada. La materia signada, en el hombre, es "este hueso y esta carne", mientras que su materia no signada es "hueso y carne en absoluto"; la primera no entra en la definición del hombre en cuanto hombre, en ella sólo entra la materia no signada. Así pues, para hablar de la esencia del hombre o de este hombre, la única diferencia se da en términos de materia signada y materia no signada. Y, según eso, "se manifiesta, por consiguiente, que la esencia del hombre queda expresada por el nombre de hombre y por el nombre de humanidad, pero de modos distintos, como se ha dicho, porque con este nombre de hombre es expresada como todo, en cuanto que, a saber, no prescinde de la designación de la materia, sino que la contiene implícita e indistintamente, del mismo modo que se dijo que el género contiene

55) Sobre la cuestión de la historia, véase los párrafos 11, 12, 15 y 16 del presente estudio.

56) Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, ed. cit., cap. II, 2, pp. 34-35.

57) Tomás de Aquino, *op. cit.*, cap. II, 4, p. 35. Sobre la manera en que se lleva a cabo la unión entre la sustancia intelectual y el cuerpo, dando lugar al hombre, véase: Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, BAC, Madrid, 1967; lib. II, caps. 56, 57 y 58, pp. 448 y ss.

la diferencia y, por tanto, este nombre se predica de los individuos. Mas con el nombre de *humanidad* es expresada como parte, y no contiene en su significación sino lo que es propio del hombre en cuanto hombre, prescindiendo de toda designación de la materia, por lo cual no se predica de los individuos del hombre”<sup>58</sup>. Por encima de lo que parece ser, pues, alma y cuerpo no son dos sustancias separadas, sino dos principios internos unidos sustancialmente (*unio substancialis*). Después del acto puro, existencia pura (Dios), en el orden de existencias, siguen las inteligencias (sin materia); luego las sustancias compuestas, dentro de las cuales la más elevada es el hombre, cuya forma puede estar separada de la materia, y enseguida las sustancias cuyas formas no se dan independientemente de la materia (formas sensitivas y vegetativas) y por último los seres no vivientes y las formas de los primeros elementos. Y todos, desde las inteligencias hasta los últimos mencionados, son seres creados por Dios, cuya esencia “indica que por ella y en ella la cosa tiene existencia”<sup>59</sup>.

Así discurre Tomás de Aquino en *El ente y la esencia*, cuyo contenido lo forman unas reflexiones en constante referencia al “filósofo”: a Aristóteles. Después, de Picó della Mirandola hasta Descartes<sup>60</sup> y Pascal, Spinoza y Leibniz, pasando por la “antropología cristológica” de Nicolás de Cusa y los escritos de

58) Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, ed. cit., cap. III, 3, p. 47.

59) Tomás de Quino, *op. cit.*, cap. I, 2, p. 31. En relación con este concepto de “existencia” véase: J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949, donde Maritain interpreta al tomismo como el “único existencialismo auténtico”. En Tomás el hombre es sujeto (supósito o persona) que posee una esencia, y por lo mismo, ejerce una existencia, como ser, *ens*, que tiene como acto el existir, *esse*, o la *existencia*. La noción de “persona” (o hipóstasis, como sustancia en tanto soporte de accidentes) es primariamente un término teológico (desde el Concilio de Nicea, en 325) en conexión con el “animal racional” de Aristóteles (*Persona est naturae rationalis individua substantia*), que a menudo aparece como elemento en la teoría del hombre, significando, por ejemplo, “un perfeccionamiento de una realización de esencia y ser” (M. Müller, *Persona y función*, UNAM, México, 1965, IV, P. 18).

60) Descartes se instala en la línea de exploraciones acerca de la sustancia. Su dualismo sustancialista (*res cogitans* y *res extensa*), escindiendo la unidad existencial del hombre, también se inscribe en la idea del hombre como ser dotado de razón, y concibe al ser humano como *une chose qui pense*. La metafísica cartesiana, fundada en una intuición existencial, *cogito, ergo sum*, como primera verdad de la filosofía, parecía estar más vinculada con los hechos que aquella que había sido establecida por un principio de la razón, y además, más estrechamente vinculada con un saber del hombre, puesto que era el hombre quien pensaba y por tanto “existía”. Sin embargo, en el pensamiento de Descartes era imposible conciliar en el ser del hombre las dos sustancias, la espiritual y la material, la *res pensante* y la *res extensa*, distintas o irreductibles por definición: el ser que existe por sí, sin necesidad de otro. El alma y el cuerpo corresponderían a dos sustancias yuxtapuestas cuyo punto de unión sería la glándula pineal, y lo propio de la materia produciría los fenómenos fisiológicos como procesos puramente mecánicos.

En Descartes no hay forma de unir las dos sustancias (por eso Spinoza dira que sólo hay una, y también Leibniz: mónada), las cuales tienen que quedar incomunicadas, y tampoco hay forma de evitar el solipsismo o incomunicación entre el yo y los otros, puesto que el yo ha quedado definido por una nota que no tiene nada que ver con la extensión, y por lo mismo, ha sido concebido como yo puro. Desaparece en Descartes, pues, la unión sustancial y se elimina la posibilidad de acción mutua entre el alma y el cuerpo. El cuerpo no es sino una “*machine de terre*”, hecha por Dios:

Bovillus y otros pensadores<sup>61</sup> la referencia a Aristóteles, en relación con la autognosis filosófica, no va a presentarse sino hasta los análisis kantianos de la "psicología racional", y la "filosofía del espíritu" de Hegel: "los libros de Aristóteles *Del alma*, con los tratados que contienen sobre los aspectos y estados particulares del alma, son, aun siempre, la obra mejor, y acaso la única de interés especulativo respecto a tal asunto. El fin esencial de una filosofía del espíritu sólo puede ser el de introducir de nuevo en el conocimiento del espíritu, el concepto, y también, por consiguiente, despertar la inteligencia de aquellos libros aristotélicos"<sup>62</sup>.

[ Los fundamentales esquemas de la autognosis filosófica en el pensamiento griego (Sócrates, Platón y Aristóteles) sufren diversas modificaciones en la Edad Media y en el pensamiento moderno; sin embargo, tales esquemas aguardan el paso del tiempo para recuperar plenamente su vigencia, de una manera u otra, en el pensamiento contemporáneo, en el cual se incorporan a la problemática de la razón y la historia planteada en los esquemas de la filosofía del hombre representados por Kant, Hegel y Marx. ]

*"Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible" (L'Homme, en Discours de la méthode, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 231). Para los escolásticos el alma vegetativa realiza las funciones de nutrición, crecimiento y reproducción, y está subordinada, en los animales, a el alma sensitiva, y en el hombre, a el alma inteligente. Para Descartes el alma es solamente "âme raisonnable", no tiene que ver con las funciones fisiológicas, y constituye la "esencia", pues ella es "par laquelle je suis ce que je suis" y es "entièrement distincte du corps" (Discours..., IV, p. 60). El alma es logos en el sentido de pensamiento, y en el de "palabra", que máquinas semejantes al hombre no podrían usar con sentido: "jamais elles ne pourraient user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées" (Discours..., V, p. 79). Sin embargo, Descartes no quiere decir simplemente que el hombre es un "animal racional", pues considera él que entonces tendría que investigar qué es eso de "animal" y qué es eso de "racional" (Meditaciones metafísicas, 2a.); y aún así Heidegger piensa que Descartes tendría que investigar todavía el ser del "sum" (El ser y el tiempo, cf. § 10). A partir del "je pense, donc je suis", Descartes une el alma y el cuerpo en la "petite glande, située environ le milieu de la substance de ce cerveau" (L'Homme, p. 232), situándose en un terreno similar al del "animal racional" de Aristóteles y al del Dios creador del alma y el cuerpo de Tomás de Aquino, del cual tampoco se aleja la "caña pensante", vil y grandiosa, de las reflexiones de Pascal.*

61) Véase; B. Groethuysen, *Antropología filosófica*, ed. cit., caps. VII, VIII, IX y X, pp. 167 y sigs.

62) G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1973, trad. de E. Ovejero y Maury; tercera parte, introducción, § 378, p. 201.



CAPÍTULO SEGUNDO

RAZÓN E HISTORIA EN  
LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

El origen de la filosofía (...) da origen a las cuestiones siguientes: 1ª ¿Qué puedo saber? 2ª ¿Qué debo hacer? 3ª ¿Qué se necesita esperar? 4ª ¿Qué es el hombre?

La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo se podrán todas contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última.

Kant, *Lógica*, primera parte, II.

## § 10. Cuarto esquema: Kant

Kant es filósofo de la razón. Y como filósofo de la razón su filosofía del hombre es filosofía del animal racional, del ser dotado de razón. Del ser dotado de esa facultad que constituye el tema central de sus investigaciones. Kant se propone lograr que la metafísica alcance "la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia", por medio de una crítica de la razón, para que la metafísica deje de ser dogmática y no prosiga más su camino sin el examen crítico de las capacidades e incapacidades de la razón. Y según los resultados de esa crítica, o a pesar de ellos, el pensamiento acerca del hombre que es posible encontrar en Kant se vincula con otro aspecto de la tradición: con la idea del hombre compuesto de alma y cuerpo.

Mirando los problemas de la filosofía desde el pensamiento [kantiano] aparecen inmediatamente los elementos teóricos de ese pensamiento: experiencia, filosofía trascendental, fenómeno, formas de la sensibilidad, conocimientos *a priori*, nómeno, etcétera. De suerte que si aludimos de nuevo a la máxima délfico-socrática ("Conócete a ti mismo"), dentro de la filosofía de Kant, lo que obtendremos entonces será una especie de incertidumbre respecto al conocimiento de uno mismo como autognosis filosófica, pues al fin y al cabo: "No podemos pensar objeto alguno a no ser por categorías; [y] no podemos conocer objeto alguno pensado, a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos". Así podría expresarse, con las propias palabras de Kant, la mayor dificultad que deriva de las investigaciones de la *Crítica de la razón pura* para el conocimiento del hombre.

El pensar es pensar por conceptos, o mejor dicho, se efectúa cuando el entendimiento conoce por conceptos, según las representaciones de la sensibilidad, es decir, a través de las intuiciones de ella. Según la primera oración de la *Crítica* "todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia"<sup>2</sup>, pero no todo nuestro conocimiento se origina en ella: Tiene que participar el entendimiento, que es la facultad de las reglas, y la razón, que es la facultad de los principios. Y según la naturaleza y función de cada uno de esos elementos (sensibilidad, entendimiento y razón) es posible contestar las preguntas básicas de la filosofía, por lo que se refiere a aspectos tanto epistemológicos como ontológicos, y sobre todo, es posible precisar las cuestiones inevitables de la razón pura (Dios, la libertad y la inmortalidad) cuya solución queda en manos de la ciencia llamada metafísica, o sea esos problemas en los que se requiere conocimientos para los cuales no hay objeto correspondiente en la experiencia, conocimientos que "se salen del mundo de los sentidos", y entonces "la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna"<sup>3</sup>. Pero es posible dar respuesta a ciertas cuestiones filosóficas, mediante esos

1) M. Kant, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1972, trad. de M. García Morente y M. Fernández Núñez; p. 93.

2) M. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 17.

3) M. Kant, *op. cit.*, p. 30.

elementos que mencionábamos, debido a que a dichos elementos relaciónanse las parejas de conceptos (intuición-sensibilidad, espacio-tiempo, sentido interno-sentido externo, fenómeno-noúmeno, razón especulativa-razón práctica, filosofía de la razón pura-filosofía trascendental, etcétera) sin los cuales no se puede hacer el tejido de la filosofía de Kant. Y a pesar de que tales conceptos no pueden comprenderse cabalmente fuera del sistema tan bien construido por Kant, es menester traer a cuento solamente algunos de ellos para advertir el esquema que dentro de la filosofía del hombre vendría a representar el discurrir kantiano. Nos es suficiente no perder de vista las siguientes ideas:

**Sensibilidad:** “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase sensibilidad”<sup>4</sup>.

**Objeto:** “Entendimiento es, hablando en general, la facultad de los *conocimientos*. Estos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. *Objeto* empero es aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido*”<sup>5</sup>.

**Intuición:** “Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata —que todo pensar busca como medio— se llama *intuición*”<sup>6</sup>.

**Espacio:** “El espacio es una representación necesaria, *a priori*, que está a la base de todas las intuiciones externas”<sup>7</sup>; “El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual sólo es posible para nosotros intuición externa”<sup>8</sup>.

**Tiempo:** “El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones”<sup>9</sup>; “El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno”<sup>10</sup>.

**Sentido externo:** “Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos como fuera de nosotros y todos ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mutua relación”<sup>11</sup>.

**Sentido interno:** “El sentido interno, mediante el cual el espíritu se intuye

4) M. Kant, *op. cit.*, p. 41.

5) M. Kant, *op. cit.*, p. 82.

6) M. Kant, *op. cit.*, p. 41.

7) M. Kant, *op. cit.*, p. 43.

8) M. Kant, *op. cit.*, p. 45.

9) M. Kant, *op. cit.*, p. 45.

10) M. Kant, *op. cit.*, p. 48.

11) M. Kant, *op. cit.*, p. 42.

a sí mismo o intuye su estado interno, no nos da, es cierto, intuición alguna del alma misma como un objeto; pero, sin embargo, es una forma determinada, bajo la cual tan sólo es posible una intuición de su estado interno, de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo”<sup>12</sup>.

Fenómeno: “El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase fenómeno”<sup>13</sup>; Lo que no se halla en el objeto en sí mismo, sino siempre en la relación de éste con el sujeto, y es inseparable de la representación del primero, es fenómeno”<sup>14</sup>.

Noúmeno: “Si por noúmeno entendemos una cosa, *en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible*, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo, tenemos un noúmeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por noúmeno un *objeto de una intuición no sensible*, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y éste sería el noúmeno en sentido *positivo*”<sup>15</sup>.

¶ Kant nos dice, a través de los anteriores conceptos, que el hombre es un ser dotado de sensibilidad, de entendimiento y de razón. Por otro lado está la cosa en sí. Por medio de la sensibilidad y el entendimiento obtenemos un conocimiento empírico, *a posteriori*; con la razón y el entendimiento es posible alcanzar un conocimiento *a priori*. Con la sensibilidad y sus formas, el espacio y el tiempo, la cosa en sí aparece como objeto, ya sea del sentido externo, las cosas, o del sentido interno, el alma. Es decir, las cosas no existen ni como tales cosas fuera de nosotros, y en nosotros existen como fenómenos; fuera de nosotros existen como cosas en sí, noúmenos, o sea, incognoscibles.

Ahora bien, el hombre, con su alma y su cuerpo, ¿puede conocerse a sí mismo? Evidentemente que el cuerpo no es problema. Sí se puede conocer como un objeto del sentido externo, ya que por medio de la condición formal de la intuición, esto es, el espacio y el tiempo, el cuerpo *aparece* como materia, es decir como fenómeno en el sentido preciso del término. Es naturaleza corpórea de la cual se encarga lo que Kant llama filosofía inmanente de la naturaleza. Esta filosofía trata del conjunto de objetos de los sentidos, según condiciones *a priori*: como metafísica de la naturaleza (sentido externo, naturaleza corpórea, materia) y como metafísica en tanto psicología racional (sentido interno, alma, naturaleza pensante). Veamos primeramente lo que sucede con el conocimiento de uno mismo. Enseguida hablaremos de la psicología racional.

¶ El conocimiento del hombre puede ser entendido como un conocimiento del yo. El yo que surge precisamente de las investigaciones trascendentales de Kant.

12) M. Kant, *op. cit.*, pp. 42-43.

13) M. Kant, *op. cit.*, p. 41.

14) M. Kant, *op. cit.*, p. 56.

15) M. Kant, *op. cit.*, p. 150.

Con la sensibilidad tenemos un yo que se intuye a sí mismo; con el pensamiento o el entendimiento tiene lugar un yo que piensa. Ambos son el hombre según las dos principales fuentes de su conocimiento. Pero ¿cómo es que son distintos?, o mejor dicho, de acuerdo con lo que nos interesa saber respecto al esquema kantiano, ¿cuál de los dos nos sirve para conocernos a nosotros mismos? Si los dos son útiles para la autognosis, ¿qué de nosotros mismos podemos conocer mediante el conocimiento de ellos? Ninguno de los dos son útiles para el conocimiento de uno mismo. *No nos conocemos a nosotros mismos ni cuando nos intuimos ni cuando nos pensamos.*

Si el resultado es tan negativo se debe a algo a lo que ya habíamos aludido: "Hay empero dos condiciones bajo las cuales tan sólo es posible el conocimiento de un objeto: primeramente intuición, por la cual es dado el objeto, pero sólo como fenómeno; y en segundo lugar, *concepto*, por el cual es pensado un objeto que corresponde a esa intuición"<sup>16</sup>. Por el yo que piensa, yo soy como soy ante el entendimiento; por el yo que se intuye a sí mismo yo soy como me aparezco. ¿Cuál es, entonces, la dificultad? "¿Cómo, pues, puedo decir: 'yo, en tanto que inteligencia y sujeto *pensante*, me conozco a mí mismo como objeto *pensado*, en cuanto además me soy dado en la intuición, como los demás fenómenos, no como soy ante el entendimiento, sino como me aparezco?"<sup>17</sup>. De manera que no es difícil encontrar las razones por las cuales no puedo conocerme a mí mismo. En primer lugar, por lo que se refiere a la intuición interna, *conocemos no lo que es nuestro ser en sí mismo sino únicamente nos intuimos tal como, interiormente, somos afectados por nosotros mismos*, y en este sentido, nos "conocemos" como fenómeno; y en segundo lugar, en la conciencia de mí mismo, en la *apercepción* que constituye sólo la fuente de enlace de lo múltiple de las intuiciones en general (síntesis trascendental de lo múltiple, unidad sintética originaria), nada más tengo conciencia de *que* soy y nunca esa conciencia me puede decir *qué* soy, como tampoco me represento en ella ni como soy en mí mismo ni como me aparezco, y "como para el conocimiento de nosotros mismos se exige —además de la acción del pensar, que reduce a la unidad de la *apercepción* lo múltiple de toda intuición posible— una determinada especie de intuición, por la cual es dado ese múltiple, así resulta que mi propio ser no es ciertamente fenómeno"<sup>18</sup>. Entonces: no puedo *conocerme* a mí mismo, sólo me capto tal *como me aparezco* a mí mismo; y además, tener conciencia de sí mismo no es, en modo alguno, conocimiento de uno mismo. Debe entenderse que "necesito también para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia o además de pensarme, una intuición de lo múltiple en mí, por la cual determino aquel pensamiento: y yo existo como inteligencia, que tiene conciencia tan sólo de su facultad de enlazar; pero que, sometida, con respecto a lo múltiple que debe enlazar, a una condición restrictiva llamada sentido interno, no puede hacer intuitable aquel enlace

16) M. Kant, *op. cit.*, pp. 77-78.

17) M. Kant, *op. cit.*, p. 89.

18) M. Kant, *op. cit.*, p. 90.

sino según relaciones de tiempo, las cuales están fuera de los conceptos propiamente dichos del entendimiento, y no puede por tanto conocerse más que como se aparece a sí misma, con referencia a una intuición (que no puede ser intelectual y dada por el mismo entendimiento), y no como se conocería, si su *intuición* fuera intelectual”<sup>19</sup>.

Tenemos, pues, que el hombre no puede conocerse a sí mismo tal cual él es en sí mismo. Pero tal vez el conocimiento de uno mismo se refiera no tanto a un “en sí mismo” que no sabemos, en efecto, qué sea, sino más bien a nuestra alma, pues como dice Kant, “yo, como pensante, soy un objeto del sentido interior y me llamo alma”. En otras palabras, ¿qué pasa con la psicología racional, cuyo único texto, ha dicho Kant, es precisamente el *yo pienso*?

La psicología racional tampoco nos da un conocimiento de nosotros mismos. Lo que ella hace es confundir las cosas: ha tomado a la “unidad de la conciencia”, es decir, el “yo pienso” de la apercepción (que sólo es una idea trascendental) como si realmente fuese un objeto, y a éste le ha dado el nombre de “sustancia”. Lo que efectivamente es sólo la unidad del pensar en un uso trascendente se ha convertido en sustancia; esto es, en un objeto existente por sí mismo (simple, y no divisible como el cuerpo). Pero si consideramos sólo el pensar, éste se convierte no en sustancia sino en la mera unidad lógica cualitativa de la conciencia de sí mismo, en “el pensar en general”. En suma: la psicología racional se origina en un simple malentendido: “La unidad de la conciencia, que está a la base de las categorías, es tomada aquí por la intuición del sujeto, como objeto, y la categoría de la sustancia le es aplicada. Es empero sólo la unidad en el *pensar*; por ella sola ningún objeto es dado y la categoría de la sustancia no puede por tanto serle aplicada, porque ésta siempre supone la *intuición* dada; ese sujeto por ende no puede ser conocido”<sup>20</sup>. Por lo anterior se advierte que “No hay, pues, psicología racional como *doctrina*, que nos proporcione un aumento del conocimiento de nosotros mismos. Sólo existe como disciplina que pone a la razón especulativa en este campo límites infranqueables, por una parte, para no echarse en brazos del materialísimo sin alma, y, por otra parte, para no perderse fantaseando en el espiritualismo, sin fundamento para nosotros en la vida”<sup>21</sup>. En realidad, el alma sólo puede considerarse como una de las ideas reguladoras de la razón: alma, mundo y Dios. A estas ideas la razón las concibe dándoles un objeto que no puede ser proporcionado por ninguna experiencia. Son ellas entes de razón (*ens rationis ratiocinatae*), es decir, simples ideas que no se admiten *en sí* como algo real, pero que “tomamos como fundamento de una manera problemática (...) a fin de examinar todo enlace de las cosas del mundo sensible como si estas cosas tuvieran su fundamento en este ente de razón, pero únicamente con el fin de fundar la unidad sistemática que es indispensable a la razón”<sup>22</sup>. No es posible

19) M. Kant, *op. cit.*, pp. 90-91

20) M. Kant, *op. cit.*, p. 192

21) M. Kant, *op. cit.*, *ibidem*.

22) Cf. M. Kant, *op. cit.*, “Conclusión de la solución del paralogismo psicológico”, p. 194.

conocer el alma como es realmente, por medio de un concepto experimental. Y por ello, incluso, no puede ni siquiera plantearse el problema de la comunidad entre alma y cuerpo. De hecho, para Kant no es problema la idea de comunidad entre alma y cuerpo: parece que se trata de dos realidades heterogéneas, pero como en la base de la materia y del alma está la cosa en sí, por tanto, en esa base pueden acaso no ser cosas tan heterogéneas<sup>23</sup>.

Kant piensa que algunos hombres no ganan nada haciendo a la metafísica blanco de sus burlas. "Dentro de ellos suena una voz que los incita constantemente a realizar un intento dentro del campo metafísico. Si como hombres no buscan su meta final en la satisfacción de los designios de esta vida, no pueden por menos de preguntarse: ¿Quién soy yo? ¿De donde procede el universo? (...) Pues bien, con el primer juicio que emita [n] acerca de estas problemas entrará [n] en el terreno de la metafísica"<sup>24</sup>. He aquí el punto donde está colocada la pregunta acerca del hombre dentro de la reflexión: la metafísica. Sea como fuere el modo en que se interprete a la *Crítica* de Kant<sup>25</sup> la cuestión sobre el hombre está en la metafísica kantiana. Pero ¿qué nos aconseja la metafísica como psicología racional? Que consideremos la negativa de la razón a darnos respuesta satisfactoria acerca de nuestra alma, y por consiguiente, de "lo que sucede allende esta vida", "como una advertencia de la misma (la razón), para que, apartándonos de la estéril *especulación* trascendente acerca de nuestro propio conocimiento, nos apliquemos al *uso práctico* lleno de riquezas"<sup>26</sup>. De suerte que hay que trasladarnos al campo de la razón práctica. La razón práctica es la voluntad pura, y el estudio de ella corresponde a la filosofía moral pura como parte racional de la ética. La parte empírica de la ética es la antropología práctica. La filosofía moral pura no es sino metafísica de las costumbres cuyo propósito es alcanzar el principio supremo de la moralidad. Pero los principios morales no pueden fundarse en la naturaleza humana, sino en sí mismos, *a priori*. Por eso Kant pregunta, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, lo siguiente: "¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?"<sup>27</sup>. Esa filosofía moral pura, propiamente la moral, "cuando es aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo del conocimiento del mismo

23) Véase: M. Kant, *op. cit.*, p. 194.

24) E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, F.C.E., México, 1968, trad. de W. Rocas, p. 175.

25) Ya sea que se le interprete como epistemología o como metafísica. En el primer caso se puede decir que la *Crítica de la razón pura* "no viene a someter a un nuevo tratamiento y a iluminar de un modo nuevo el objeto de la metafísica (...)" (E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., p. 176); en el segundo caso, se puede analizar la obra principal de Kant como ontología: "La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental" (M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1973, introducción).

26) M. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 192.

27) M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, trad. de M. García Morente; p. 18.

—antropología—, sino que le da, como a ser racional, leyes *a priori*”<sup>28</sup>. Es decir, para la filosofía moral pura, no sirven ni la antropología ni la psicología empíricas, pues una busca las acciones y el querer humano en general, y otra busca el conocimiento del hombre que sólo alcanza en el campo de la experiencia, y de lo que se trata es de una investigación acerca de la idea y los principios de una voluntad pura posible y el ser que se piensa como libre, y por tanto, como inteligencia perteneciente al mundo inteligible y no únicamente parte del mundo sensible. (De hecho, Kant piensa que la psicología empírica debería ser “completamente desterrada de la metafísica”). Pero como ella es importante, no obstante que “no es todavía bastante rica para constituir por sí sola un estudio”, entonces “no es más que una extranjera admitida desde mucho tiempo a la que se concede una residencia temporal hasta que le sea posible establecer su domicilio propio en una antropología detallada (que estaría sometida a la física empírica)”<sup>29</sup>. En esta misma parte de la *Crítica de la razón pura* en la que Kant remite la antropología a la física empírica, advertimos que la antropología empírica es conocimiento del hombre por la experiencia, pero que sus resultados no son definitivos o concluyentes: “La matemática, la física y el mismo conocimiento empírico del hombre tienen un gran valor, como medios para alcanzar los fines accidentales de la humanidad; y si acaban por conducirnos a sus fines necesarios y esenciales, es solamente por medio de un conocimiento racional de simples conceptos”<sup>30</sup>. Ahora bien, ¿es posible una antropología como filosofía pura, o sea como antropología filosófica cuyo conocimiento se lleve a cabo por “simples conceptos”, conceptos racionales que, como dice rotundamente Kant, son simples ideas? Sí es posible, pero Kant no la llama antropología filosófica, sino “crítica de la razón” como crítica de la razón pura especulativa y crítica de la razón pura práctica. Crítica que no es sino un “ejercicio preliminar”, propedéutico, de la metafísica: ambas constituyen “por tanto, propiamente por sí solas lo que podemos llamar filosofía en el verdadero sentido de la palabra”<sup>31</sup>.

En el “yo pienso”, que es una intuición empírica indeterminada<sup>32</sup>, una percepción, se encuentra el hombre con el “yo existo”. Pero no derivando del “yo pienso” el “yo existo” como lo hizo Descartes (pues entonces se estaría suponiendo una frase anterior: “todo lo que piensa existe”, “yo pienso”, por tanto “yo existo”, y así “la propiedad del pensar haría entonces de todos cuantos seres la posean, seres necesarios”, y esto, señala Kant, implicaría necesidad absoluta y sería decir demasiado) sino intuición empírica, en la cual “yo pienso” es idéntico a “yo existo”. Esa proposición dice “yo existo pensando”. El hombre no tiene un concepto *a priori* de sí mismo<sup>33</sup>, sino que tiene conciencia

28) M. Kant, *op. cit.*, p. 19.

29) M. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 366.

30) M. Kant, *op. cit.*, p. 366.

31) M. Kant, *op. cit.*, *idem*.

32) Cf. M. Kant, *op. cit.*, p. 192.

33) Cf. M. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 119.



de su razón y con su razón investiga su razón: “el hombre encuentra realmente en sí mismo una facultad por la cual se distingue de todas las demás cosas y aun de sí mismo, en cuanto que es afectado por objetos: esa facultad es la *razón* (...) [la que] muestra, bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad pueda darle, y muestra su más principal asunto en la tarea de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo”<sup>34</sup>. Recuérdese que el entendimiento sin la intuición es vacío. La razón no requiere de ella. En este sentido, la antropología filosófica (léase críticas de la razón) no tiene necesidad de la antropología empírica.

Con la metafísica kantiana lo real queda dividido en fenómeno y noúmeno, en lugar de apariencia y esencia, substancia y accidente, lo permanente y lo mudable. Sin embargo, también, como en Parménides, la confianza está de lado de la razón, y sobre todo en el siglo de la Ilustración, cuyo lema es, dice Kant, *el sapere aude!*, atrévete a saber, “Ten el valor de servirse de tu propia inteligencia”<sup>35</sup>. Y “todo el interés de mi razón”, decía Kant en la *Crítica de la razón pura*, sea especulativo o sea práctico, “está contenido en estas tres preguntas: 1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es permitido esperar?”<sup>36</sup>. La metafísica ha de responder a la primera, la moral a la segunda y la religión a la tercera. Pero las tres famosas preguntas kantianas llevaban, finalmente, a la cuarta interrogación: ¿Qué es el hombre?, como lo declara Kant en su *Lógica*, y a la cuarta cuestión tiene que dar respuesta la “antropología”, ya que “en el fondo se podrán todas contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última”<sup>37</sup>. ¿A qué tipo de antropología se refiere aquí Kant? Si la expresión “ser racional” es un concepto de la razón (y sólo eso), entonces la antropología aludida no es sino “crítica de la razón” como una autoinvestigación de la razón misma que hace las cuatro preguntas; si “ser racional” es algo obtenido por la antropología empírica, es decir, si esa expresión resulta de la experiencia, entonces es todo lo que ella (la antropología empírica) puede decir, si quiere alcanzar “los fines necesarios y esenciales” de la humanidad, antes de convertirse en “conocimiento racional de simples conceptos”, esto es, en “crítica de la razón” como parte de la metafísica. La antropología como “crítica de la razón” es lo que Kant elaboró con el título de *Crítica de la razón pura*; la antropología

34) M. Kant, *op. cit.*, pp. 119-120. Kant continúa diciendo: “un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (...) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el *primero*, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón”.

35) Véase E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., pp. 269 y ss.

36) M. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 349.

37) M. Kant, *Tratado de lógica. Curso elemental para servir de introducción al estudio de la filosofía*, Editora Nacional, México, 1972; p. 19.

empírica fue desarrollada por Kant en su libro *Antropología*, de 1798, en el cual parece que “se limita Kant a agrupar ‘de un modo pragmático’ los abundantes materiales para la historia humana y el estudio del hombre reunidos por él durante su larga vida por la propia observación y a base de fuentes ajenas”<sup>38</sup>.

Pero la “historia humana” y el “estudio del hombre” todavía no se han unido de tal manera que la historia aparezca unida al hombre mismo por medio de un vínculo tan estrecho que haga necesario, al hablar de razón, hablar de historia a la vez, como justamente sucede en el caso de Hegel. En Kant, tanto la razón como el entendimiento y las formas de la sensibilidad, tienen un grado de fijeza que el cambio, sea histórico o no, parece no afectarlas. Y aunque la experiencia muestra el cambio, lo importante es lo que precisamente permite la experiencia: lo *a priori*. Como propósito fundamental encontramos en la filosofía de Kant el cuidar que el conocimiento no se vaya más allá del fenómeno, es decir, que no se venga más acá de él, al noumenon. Pero tampoco quiere Kant quedarse en el fenómeno, en la experiencia, porque no todo el conocimiento se origina en la experiencia; la filosofía trascendental busca conocimientos trascendentales, o sea conocimientos no de objetos sino de nuestro modo de conocerlos, “en cuanto éste debe ser posible *a priori*”. Y el conocimiento *a priori* es más valioso que lo que se puede aprender “en el campo de los fenómenos”. En las indagaciones que se realizan fuera de ese campo de los fenómenos, “nos atrevemos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio o indiferencia”<sup>39</sup>. Esas investigaciones tan preciadas son las investigaciones de nuestra razón: Kant es filósofo de la razón.

## § 11. Quinto esquema: Hegel

Hegel es filósofo de la razón y de la historia. En efecto, a Hegel, como a Kant, también le importa mucho la razón. En su ensayo titulado *¿Qué es la Ilustración?* Kant había dicho que sólo allí donde el hombre tiene la valentía y la decisión para utilizar su entendimiento puede hablarse de la mayoría de edad del ser humano<sup>40</sup>. Y, en cualquier parte de la obra de Hegel, nos damos cuenta inmediatamente de que si algo tiene suma importancia es la filosofía, cuya tarea consiste en aprehender la idea “en su forma verdadera y universal”, lo cual es posible por las determinaciones puras del pensamiento que hacen que la verdad sea el acuerdo “de un contenido consigo mismo”. Pero sola-

38) E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., p. 474.

39) M. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 30.

40) Véase: E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, ed. cit., pp. 269 y ss.

mente se puede alcanzar la filosofía, dice Hegel, si el espíritu humano “puede ocuparse libremente en la ciencia, y amarla con un amor desinteresado”, es decir, si se cumple la condición de posibilidad esencial para la filosofía: “El amor a la verdad y la fe en el poder de la inteligencia, son la primera condición de la indagación filosófica”<sup>41</sup>. Por ello es que Hegel comienza su *Lógica* pidiendo “confianza en la ciencia y fe en la razón”<sup>42</sup> y recuérdese que Kant empieza su *Crítica de la razón pura* asegurando que no hay averiguaciones más decisivas que las investigaciones de nuestra razón. Adviértase la concordancia entre el pensamiento de Kant y la filosofía de Hegel por lo que se refiere al punto de la razón. También para Hegel la “necesidad más seria es la de conocer”, y por ella “el ser espiritual se distingue del ser puramente sensible”<sup>43</sup>.

Sin embargo, dicha concordancia desaparece en el contenido de los términos. Porque Hegel intenta saber de lo eterno y lo absoluto y la filosofía de Kant niega el conocimiento de la verdad en ese nivel, puesto que ha afirmado que lo que nos es dado en el conocimiento es únicamente el fenómeno, el ser contingente y fenomenal. Y Hegel se lamenta de que en su tiempo se crea en la impotencia de la razón para el conocimiento de lo absoluto, de Dios, sin dolor y sin tristeza; y en virtud de esa creencia se busca, dice Hegel, un conocimiento superficial y vulgar, olvidándose completamente de “los intereses más altos del espíritu”. Para Hegel todo lo que tiene valor para el hombre tiene una naturaleza espiritual; sin embargo, en los días de Hegel parece que se renuncia a lo espiritual y esta renuncia se acomoda bien con la filosofía de Kant: “la filosofía crítica ha venido a prestar apoyo a esta doctrina en cuanto pretende haber demostrado que nada podemos saber de lo eterno y lo absoluto”<sup>43</sup>.

En otras palabras, para Hegel, tanto la reflexión kantiana como el pensamiento de Fichte, en el cual la cosa en sí viene a ser “el choque de lo exterior”, el no-yo, desembocan en la pretendida idea de que sólo lo finito es cognoscible, y por consiguiente, que lo infinito “excede la esfera del pensamiento”.

Si leemos las primeras páginas de *La ciencia de la lógica* de Hegel nos formamos una imagen del estado de cosas que él está contemplando, y a la vez, advertimos lo que propiamente interesa a la filosofía hegeliana que, constituyéndose como filosofía dialéctica, intenta llevar a cabo el parricidio de que hablaba Platón, pero recuperando al mismo tiempo la nada de la cual se había despedido el autor de *El sofista*. Esas primeras páginas de *La ciencia de la lógica* dicen lo siguiente: “Lo que antes (...) se llamaba metafísica, fue, por así decirlo, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de la ciencia. ¿Dónde se oyen o pueden oírse todavía las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la antigua teología natural? ¿Dónde encontrarían todavía interés, por ejemplo, indagacio-

41) G.W.F. Hegel, *Lógica*, Ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1973, trad. de A. Zozaya; p. 14.

42) G.W.F. Hegel, *Lógica*, ed. cit., p. 11.

43) G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 12.

nes sobre la inmaterialidad del alma, sobre las causas mecánicas y finales? Asimismo las pruebas de antaño en favor de la existencia de Dios sólo se citan ahora por su interés histórico o para edificación y elevación del espíritu (...). Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu, que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia real en él (...). La doctrina esotérica de la filosofía kantiana —es decir, *que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia*, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teórica* que por sí misma sólo crea *telarañas cerebrales*— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo. En apoyo de esta doctrina popular acudió el clamor de la pedagogía moderna, que toma en cuenta sólo las exigencias de nuestra época y las necesidades inmediatas, afirmando que, tal como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, así para la idoneidad de la vida pública y privada las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales, y que lo único que se requiere es la ejercitación y la educación prácticas, que son lo sustancial”<sup>44</sup>.

Examinando la situación, pues, no hay para Hegel nada más urgente que reestablecer la metafísica y el pensamiento especulativo. Por eso hay que mostrar cómo el espíritu puede conocer la verdad, cómo llega a ella partiendo de su aparición más simple hasta alcanzar el conocimiento filosófico y el saber absoluto, después de haberse desarrollado en un movimiento dialéctico, al cual llamamos historia. Por medio de una “fenomenología del espíritu” hay que hacer comprensible de qué manera el devenir del espíritu hacia el mismo “sí mismo” del espíritu (o la realización de su concepto como “inmediata igualdad consigo mismo”) se lleva a cabo en un devenir doble: el saber se conoce a sí mismo y conoce lo negativo de sí mismo o su límite como “saber su límite” que es “saber sacrificarse”, es decir, enajenación del espíritu hacia el espíritu, en la forma de “libre acaecer contingente” en el cual se intuye en el espacio (naturaleza, espíritu enajenado), y además, el espíritu se da como devenir que sabe y se mediatiza a sí mismo (historia, espíritu enajenado), como espíritu enajenado en el tiempo. La meta es el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu: “Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es el *concepto absoluto*; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia, —y su *tiempo*, en el cual esta enajenación se enajena en ella misma y es, así, el sí mismo tanto en su extensión como en su profundidad”<sup>45</sup>. La historia, que es su conservación “vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente”, por el lado de su “organización conceptual” es “la ciencia del saber que se mani-

44) G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968; trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prefacio de la 2a. edición, p. 27.

45) G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1971, trad. de W. Roces y R. Guerra; p. 473.

fiesta", y ambos forman la "historia concebida" "el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono"<sup>46</sup>. En la autoconciencia coinciden, pues, dos cosas: *que yo sé y lo que yo sé*, pues "el espíritu se sabe a sí mismo, es el juzgar de su propia naturaleza y es, a la vez, la actividad de llegar a sí y, de este modo, de producirse a sí mismo, de hacerse aquello que él es en sí"<sup>47</sup>. Cuando está consigo mismo es libre; el "estar-consi-go-mismo" del espíritu es autoconciencia: libertad. La libertad es la naturaleza del espíritu. La Idea (o el espíritu) es autoconciencia y libertad, y como el despliegue del espíritu no es sino lo que llamamos historia, también es preciso elaborar una filosofía de la historia, que no es simplemente la narración de acciones y acontecimientos donde el espíritu del narrador se hace uno con el espíritu de lo narrado, ni la historia reflexionada en la que el espíritu del historiador es distinto del espíritu del contenido, sino la historia filosófica, en la cual el único pensamiento que aporta la filosofía es el de que la razón domina al mundo y que, por tanto, "también en la historia universal ha ocurrido todo según la Razón". Aquí, una vez más, Hegel pide a los lectores de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* que se acerquen a las reflexiones sobre la historia universal con "fe en la Razón" con "ansias y sed de conocerla"; y sobre todo aquí, puesto que la reflexión filosófica sobre la historia universal muestra "tan sólo que en ella ocurre todo según la Razón, que ella ha sido el curso racional y necesario del espíritu del mundo, del espíritu cuya naturaleza es ciertamente siempre una y la misma, pero que explícita en el mundo existente está su naturaleza"<sup>48</sup>. Razón e historia. Hegel es filósofo de la razón y de la historia.

Pero la determinación abstracta de la naturaleza del espíritu se da en términos de libertad y autoconciencia, o sea lo que Hegel llama "concepto interno", y por consiguiente, es menester que existan ciertos medios a través de los cuales la libertad "se engendra en orden a un mundo", de ese mundo que es mundo espiritual y que constituye el proceso de la historia, puesto que la libertad es "el fin último del mundo". Esos medios, que son algo exterior, forman, junto con la Idea (espíritu = libertad), los dos momentos de la historia: la libertad como determinación abstracta del espíritu y el aspecto subjetivo del querer y el conocer (espíritu subjetivo), es decir, los elementos particulares que determinan al hombre, al hombre concreto y no abstracto. Ahora bien, la unión de la naturaleza del espíritu (Idea, libertad) y esos elementos del aspecto subjetivo del espíritu forman una unidad objetiva: la libertad moral, en la cual la voluntad subjetiva se une a la voluntad universal, dando origen a la moralidad objetiva: "el centro concreto y la unificación de ambos momentos es la libertad moral en el Estado"<sup>49</sup>. En este punto viene a coincidir la filoso-

46) G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., *idém.*

47) G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia*. Ed. Zēus, Barcelona, 1970, trad. de J.M. Quintana; p. 46.

48) G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia*, ed. cit., p. 39.

49) G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 51. Cabe señalar aquí que el problema de la libertad es un problema inherente a cualquier filosofía del hombre: cada teoría del hombre es una eleuteriología (o teoría de la libertad) y viceversa. Sin embargo, en nuestra investigación no tocamos ese problema harto

fía política de Hegel, como filosofía del derecho y como filosofía del Estado, en la consideración de que el Estado constituye la realización completa del espíritu en la existencia histórica o historia universal. Solamente cuando el Estado está ya constituido como tal, pues, el hombre aparece ya sobre su primera naturaleza, como ser inmediato, animal, en calidad de ser moral: la moralidad objetiva no es sino su segunda naturaleza<sup>50</sup>. El hombre en cuanto espíritu, dice Hegel, no es un ser de la naturaleza; “La naturaleza no es para el hombre sino el punto de partida que debe transformar”<sup>51</sup>. El hombre como ser natural no es libre, y por tanto, en cuanto ser de la naturaleza realiza una relación que no debe existir. Como espíritu pensante deja de ser natural, porque como ser pensante (porque lo universal es para él) es ser universal, mientras que el animal, virtualmente también lo universal, no ve sino lo individual. Para el animal todas las cosas son individuales; para el hombre es posible no dejar en la conciencia sino lo universal y la esencia. En el Estado, pues, se une lo subjetivo y lo objetivo (concepto); en él se une lo subjetivo y lo objetivo en el espíritu. Las formas de unión son, básicamente, la religión (representación, sentimiento), el arte (intuición) y la filosofía (espíritu pensante), que, en general, se manifiestan en lo que llamamos cultura, pero el contenido de ella es precisamente lo que Hegel entiende por “el espíritu del pueblo”. Por eso la condición para que un pueblo se integre a la historia es la aparición del Estado; y la condición para que el hombre aparezca en la historia es que él se integre en el espíritu objetivo, en el espíritu de un pueblo. Existe un principio que es principio de evolución. Este principio es una determinación formal del Espíritu. Pero la evolución, si afecta a todo, no se da en todo de la misma manera: “Tan sólo se origina algo nuevo en las transformaciones que tienen lugar en el terreno espiritual”<sup>52</sup>. En la naturaleza física todo se repite en un movimiento circular, en ella “no ocurre nada nuevo bajo el sol”. Sin embargo, en la naturaleza hay también un proceso de transformaciones mediante las cuales el individuo orgánico se hace lo que es. Y de igual manera sucede con el espíritu, éste “es sólo aquello que él mismo se hace”; sin embargo, el espíritu busca un fin: *el espíritu*, pero el espíritu según su esencia: el concepto de libertad: “El tránsito de su determinación a la realización de ésta se hace por la mediación de la conciencia y la voluntad: se hallan ambas, al principio, sumidas en su vida inmediata natural, siendo su objeto y su fin la determinación natural como tal, que tiene una exigencia, una fuerza y una riqueza inmensas por ser el espíritu quien la está animando. Así, pues, se halla el espíritu enfrentado consigo mismo; ha debido separarse a sí mismo como el auténtico obstáculo enemigo de sí propio. La evolución, que en la naturaleza es un plácido proceso creativo, en el espíritu es una lucha dura e interminable contra sí mis-

importante sino de una manera muy indirecta, y siempre y cuando constituya una pieza necesaria del esquema en cuestión.

50) Cf. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 66.

51) Cf. G.W.F. Hegel, *Lógica*, ed. cit., pp. 42-43.

52) G.W.F. Hegel, *Filosofía de la historia*, ed. cit., p. 79.

mo. Lo que pretende el espíritu es alcanzar su propio concepto”<sup>53</sup>. Buscándose a sí mismo, al concepto de sí, el espíritu produce la historia. El hombre se da en la historia como “espíritu de un pueblo” que, en los tiempos de Hegel, se acerca al Espíritu y se reconoce autoconscientemente en el saber absoluto. En el espíritu absoluto se da *el saber de sí de la humanidad*. En el concepto lo que se da es el saber de la filosofía, pero ya como saber absoluto. El concepto es sujeto singular y sujeto universal, autoconciencia singular y autoconciencia universal. Lo que se da en el saber absoluto es la unión entre el espíritu infinito y el espíritu finito: “La reconciliación del espíritu finito y del espíritu infinito (...) es el propio saber absoluto, un saber que es a la vez el saber que lo absoluto tiene de él mismo y el del espíritu finito que se ha elevado a la autoconciencia universal (...) coincidencia en el yo = yo del espíritu infinito intemporal y de la Humanidad temporal (...) coincidencia que constituye sin más el espíritu absoluto”<sup>54</sup>. En este conocimiento de sí mismo que tiene la humanidad ella es la que se conoce y se produce cuando se conoce. La totalidad que se revela en este autoconocimiento (autoconciencia) es la totalidad que es el ser (infinito) que es el mismo ser (finito) de aquel que la revela: “El concepto es ‘el autoengendramiento’. De este modo, la razón infinita se conoce en la autoconciencia humana y sólo es infinita en este conocimiento finito de sí misma; y, a la inversa, la autoconciencia humana sólo se alcanza a sí misma en este saber de sí y en esta reconciliación efectiva”<sup>55</sup>. En este punto aparece el problema de la unidad de lo finito y lo infinito en términos de unidad hombre y Dios<sup>56</sup>, y además, el problema de la verdad, por la desproporción que parece existir entre nuestra “naturaleza humana limitada” y la “absoluta verdad”, pero para Hegel el pensamiento es el principio verdadero y universal de la naturaleza y del espíritu. El pensamiento se eleva “sobre todas las cosas”, las contiene a todas y de todas es su fundamento. Dios mismo “no está en su verdad sino en el pensamiento y como pensamiento. En este sentido el pensamiento no es simple pensamiento (*subjetivo, arbitrario, etc.*), sino que es la más alta, y vista de más cerca, la única forma bajo la cual el ser eterno y

53) G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 81.

54) J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Ed. Península, Barcelona, 1974, trad. de F. Fernández Buey; p. 539.

55) J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 542.

56) Por lo que se refiere al problema de la unidad hombre y Dios, Hyppolite no piensa que Hegel haya absorbido a Dios en el hombre, como Feuerbach, sino que más bien absorbe al hombre en Dios. Hegel, dice Hyppolite, rechaza esa reducción de Dios al hombre: “El gran dolor del hombre —una forma de la consciencia desgraciada— es quedarse reducido únicamente a él mismo (...) Hegel habla del *divino hombre universal* que ha sucedido al *Dios hombre*, pero su pensamiento permanece en el equívoco y abre la puerta a las diversas interpretaciones de sus discípulos” (*op. cit.* de Hyppolite, pp. 490 y ss.), como la de Feuerbach y la de A. Kojève (véase de este último autor: *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*). Un problema semejante al de la unidad hombre y Dios en Hegel va a plantearse en Marx (véase el siguiente párrafo), pero en el caso de Marx se trata o bien de una reducción del hombre a la naturaleza o bien de una reducción de la naturaleza al hombre; sin embargo, no tenemos noticias de una interpretación de Marx en un sentido u otro.

absoluto puede ser aprehendido”<sup>57</sup>. Contra lo que pensaba Kant, en la reflexión se manifiesta la verdadera naturaleza de las cosas. El espíritu está hecho para conocer la verdad, y piensa Hegel que “las cosas, la naturaleza exterior e interior, el objeto en general, lo que es en sí, es del modo como es pensado”, y que por tanto, “el pensamiento es la verdad del mundo objetivo”<sup>58</sup>. Las determinaciones finitas del pensamiento se dan por la oposición de éste y el objeto (determinaciones finitas por razón de determinaciones subjetivas o limitaciones en su contenido), y entonces la verdad es extraña al pensamiento (que en realidad es entendimiento). Cuando no son finitas esas determinaciones, sino puras (La *Lógica* de Hegel es el sistema de esas determinaciones puras), el pensamiento es adecuado a la verdad absoluta. El pensamiento, pues, como Idea, se da en sus determinaciones puras como grados: ser, esencia, noción. La Idea es la razón en sentido estricto: sujeto objeto, unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y lo infinito, etcétera. El desenvolvimiento del pensamiento, en su proceso dialéctico, produce la Idea como *processus*. Y aquí ya no puede hablarse de identidad (como en Parménides) sino de unidad entre identidad y diferencia; por eso, la dialéctica es “la forma de su existencia”. La Idea, en ese proceso, recorre tres grados: la primera forma que es la vida, la forma mediata o de la diferencia (en cuanto conocimiento, idea teórica e idea práctica) y la última forma (restablecimiento de la unidad que se ha diferenciado) es la idea absoluta. Esta última es la unidad de la idea subjetiva y la idea objetiva, la idea que se piensa a sí misma, la absoluta verdad<sup>59</sup>.

El hombre es un animal. Pero como es un animal que tiene conciencia de que es animal, el hombre es un animal que deja de ser animal porque sabe que es animal y se reconoce como espíritu. Su conciencia que tiene de ser animal implica otra conciencia: la de su participación en el espíritu: “el hombre rompe la barrera de su pasividad e inmediatez, de suerte que precisamente por eso sabe que es un animal, que deja, como acabamos de decirlo, de serlo, para reconocerse y afirmarse como espíritu”<sup>60</sup>. El hombre, en su forma inmediata de vida, adquiere la conciencia de su ser natural y con ello deja de ser natural. En una segunda etapa se conoce a sí mismo como ser moral, pero como partícipe del espíritu de un pueblo en la constitución del Estado. Y finalmente, cuando obtiene una autoconciencia cabal, lo que sucede es que el espíritu absoluto tiene una autoconciencia absoluta, un saber absoluto como meta del proceso histórico, en la que se da una unidad total del ser pensado y el ser que piensa, de lo finito y lo infinito. La razón no es sino la Idea que se reconoce a sí misma como espíritu absoluto en el saber absoluto a través del desarrollo histórico dialéctico del espíritu. El hombre ya no es el “animal racional”, sino el animal que por ser racional deja de ser animal. El hombre es manifestación

57) G.W.F. Hegel, *Lógica*, ed. cit., p. 20.

58) G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 30.

59) Cf. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pp. 347 y ss.

60) G.W.F. Hegel, *Introducción a la estética*, Ed. Península, Barcelona 1971, trad. de R. Mazo; p. 132.



de la razón, y al final del proceso racional (la historia) es la misma razón. En ese proceso alcanza, va alcanzando a través de él, la conciencia (autoconciencia) de lo que es. Y la razón es histórica; ya no es razón constante: "Hegel lleva a cabo un enorme progreso al negar, al menos, la *constancia* de la razón humana. Conoce una *historia* de las formas y figuras categoriales subjetivas del espíritu humano *mismo* —y no sólo una historia acumulativa que va adicionando las *obras* de la razón—. Y esa historia del espíritu humano mismo es, para Hegel, independientemente del cambio biológico de la naturaleza humana. Esa historia es la historia de la divinidad eterna que va tomando conciencia de sí misma; es la historia de las divinas ideas categoriales eternas en el hombre; es la historia del ~~Logos~~ de los griegos, convertido ahora en algo dinámico, en algo que tiene historia"<sup>61</sup>. Hegel vuelve a tocar el punto esencial de la historia: la unidad del proceso histórico y la comunidad universal. La filosofía de la historia del cristianismo no desconoce ese punto medular: hay hermandad ontológica (pues todos los hombres son hijos de Dios) y hay una comunidad de destino (al final de la historia, que es historia de la salvación); pero la causalidad es causalidad final trascendente. En la filosofía moderna de la historia, (Maquiavelo y Vico) no se establece una relación entre la causa y la forma, entre el problema causal y el problema estructural. El sentido universal de la historia se reestablece con Hegel y Marx<sup>62</sup>, y como el problema del hombre es el problema de la historia, en Hegel encontramos la filosofía del hombre en estrecho vínculo con la filosofía del espíritu y la filosofía de la historia. Hegel, al hablar del espíritu, tiene que hablar del hombre; y al ver cómo se conoce el hombre tiene que ver cómo se conoce el espíritu. De hecho, pueden leerse "los siete primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu* de extremo a extremo considerándolos como una descripción de la Autoconciencia, es decir, de las diferentes maneras en que el Hombre se comprende a sí mismo"<sup>63</sup>, y se puede decir que "Hegel escribe la *Fenomenología* para responder a la pregunta: '¿Qué soy yo?'"<sup>64</sup>; y en general, puede hacerse una "lectura antropológica" de toda la filosofía hegeliana, afirmándose que Hegel es un filósofo de la razón, y de la historia, del espíritu y del hombre. Sin embargo, el sistema hegeliano parte de la razón y acaba con la razón, y el hombre es sólo aquello en lo cual el espíritu del mundo se manifiesta y llega a su conciencia plena, a su autoconciencia, y su consumación. Lo que Hegel llama "antropología" no aparece sino hasta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En esta obra aparece, en la filosofía del espíritu, la explicación de las tres formas del espíritu: el subjetivo, el objetivo y el absoluto, según sea el espíritu en la forma de "la relación con sí mismo", en la forma de realidad "de un mundo a producir y

61) M. Scheler, *La idea del hombre y la historia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, trad. de J. J. Olivera; p. 29.

62) Véase el capítulo sobre la causalidad histórica de *Los principios de la ciencia* de E. Nicol, F.C.E., México, 1965.

63) A. Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, trad. de J. J. Sebrelí; p. 63.

64) A. Kojève, *op. cit.*, p. 31.

producido por él", o en la forma de la "unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad" (o de su concepto). El espíritu subjetivo puede ser en sí (alma), por sí (conciencia) y en sí y por sí (espíritu). El espíritu como espíritu subjetivo, y éste como en sí o inmediatamente, es el alma o espíritu natural, "lo que es objeto de la antropología"<sup>65</sup>. Las otras ciencias filosóficas acerca del hombre son la fenomenología del espíritu (conciencia) y la psicología (espíritu libre como síntesis del espíritu teórico y el espíritu práctico). De suerte que en Hegel el "Conócete a ti mismo" puede expresarse así: "Espíritu, conócete a ti mismo como espíritu", como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto: "El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y, por lo mismo, el más alto y difícil. *Conócete a ti mismo*; este precepto absoluto, no tiene (ni tomado en sí, ni allí donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu. Igualmente la filosofía del espíritu no tiene el significado del llamado conocimiento de los hombres (...) conocimiento que, de una parte, no tiene significación sino en el supuesto de que se conozca lo universal del hombre, y, por tanto, esencialmente el espíritu; por otra parte (...) no llega a lo sustancial, al espíritu mismo"<sup>66</sup>.

¶ Para Hegel el hombre es espíritu, y como el espíritu es, en la filosofía hegeliana, síntesis de saber y acción, Hegel no pudo elaborar una teoría del hombre cuya explicación del ser humano atendiese más al quehacer (el hacer-se) que al saber (ser y saber-se espíritu), a pesar de haber afirmado en sus lecciones sobre la filosofía de la historia que "el hombre es aquello que él se hace mediante su actividad"<sup>67</sup>. Con una ontología dialéctica no especulativa y una fenomenología rigurosamente positiva es posible construir una teoría del hombre, estrechamente vinculada con la filosofía de la historia, como en Hegel, cuya principal tarea sería la de explicar el ser humano mediante la explicación del acto histórico (véase el § 16).

¶ En suma, la filosofía hegeliana puede considerarse como un espiritualismo, en el sentido de que el propósito de sus reflexiones se dirigen, en conjunto, a presentar al "espíritu" en su unidad dialéctica consigo mismo, por así decirlo, y al mismo tiempo en su unidad dialéctica de Ser y Nada<sup>68</sup>, de infinito y fi-

65) G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1973, trad. de E. Ovejero y Mauri; p. 205.

66) G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 201.

67) G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974; trad. de J. Gaos, p. 64.

68) En principio, la ontología de Hegel queda situada en el mismo nivel de Parménides: el de la razón. Pero a diferencia del eleata Hegel se da cuenta de que el principio de no contradicción hacía irracional el devenir. El paso obligado era pues hacer una filosofía dialéctica. Sin embargo, la paradoja de Hegel, escribe Nicol, "no reside, como se creyó en su tiempo, en lo más positivo de su ontología, que es la dialéctica. Lo paradójico es que la dialéctica tuviera que

nito, de saber y acción. Y si efectivamente Hegel pretendía "alcanzar una acción que fuera saber de sí y un saber de sí que fuera acción", como dice Hyppolite, entonces Marx "no será totalmente infiel al pensamiento hegeliano"<sup>69</sup>, cuando escriba su onzava tesis sobre Feuerbach.

### § 1 Sexto esquema: Marx

Marx es un filósofo de la historia. La nueva filosofía de la historia de Marx surge como resultado de un doble enfrentamiento: por un lado, de un encuentro teórico con la filosofía de Hegel y con el pensamiento de Feuerbach; por otro lado, de la contemplación del nacimiento del capitalismo y la comprensión de la economía clásica, representada sobre todo por Smith y Ricardo. De manera que en el pensamiento de Marx acerca del hombre aparecen necesariamente los elementos de ese doble enfrentamiento, si bien en diversas configuraciones y con diferentes énfasis según sea el aspecto que interese destacar y según sea el punto de vista desde el cual se aborden las reflexiones de Marx<sup>70</sup>. Sin embargo, aunque no sea posible del todo hacer a un lado la segunda cara de ese enfrentamiento, podemos tratar de buscar el significado de la autognosis filosófica en las investigaciones de Marx mirando más decididamente el plano de la problemática correspondiente a la primera cara: Hegel y Feuerbach.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas por Marx en 1845, está aquello que podría considerarse como la respuesta sintética a Hegel (onzava tesis), y asimismo, la réplica resumida a Feuerbach (sexta tesis), cuando menos por lo que concierne al tema del hombre. Respecto a Hegel cabe señalar que su intención de lograr "una acción que fuera saber de sí y un saber de sí que fuera una acción" no se mantuvo totalmente firme, y principalmente debido al propio carácter especulativo de su pensamiento, no obstante su concepción del Estado en que éste, en cuanto encarnación objetiva del espíritu, se presen-

partir de dos conceptos absolutos. ¿Son necesarios dos absolutos para explicar la contingencia? ¿Es legítima siquiera esta dualidad de absolutos? De manera implícita, la ontología tradicional consideraba que no hay más absoluto que el ser. Formalmente, el Ser tiene un contrario, que es la Nada; pero, desde Platón, se vió que este contrario era ineficaz para explicar las relaciones ontológicas, y para la construcción de un sistema de categorías. La restauración de la Nada que lleva a cabo Hegel empaña así el valor de su gran innovación; porque parece desprenderse del sistema hegeliano la convicción de que la unidad de los opuestos 'en el tiempo' depende de la previa afirmación de la Nada en el orden intemporal. La presencia de la Nada en esta dialéctica es el vestigio de la lógica de Parménides que el propio Hegel trata de desvirtuar" (E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., p. 340).

69) J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, ed. cit., p. 541.

70) Ninguna obra filosófica es susceptible de ser interpretada de una manera única. Las obras de Marx parecen ser la muestra más extremosa de esa imposibilidad, entre otras razones, por el fanatismo dogmático, las interpretaciones "oficiales" y la misma textura polémica del pensamiento de Marx.

ta como el regulador de las acciones del hombre, de su voluntad y sus intereses y en general de la vida de la sociedad y de la marcha de la historia.

Para Hegel, el hombre desarrolla una actividad que determina, por medio de la transformación del hombre mismo y de la naturaleza en el desarrollo dialéctico (enajenación y desenajenación) del espíritu, el curso de la historia. En esa actividad del hombre está la acción como pensamiento y el pensamiento como acción<sup>71</sup>. La historia aparece como un proceso de autocreación del hombre<sup>72</sup> cuya transformación de la naturaleza convierte precisamente a la naturaleza en algo ya no extraño y exterior (enajenación) al hombre (el espíritu), al producirse gradualmente una unión entre el hombre y la naturaleza, entre sujeto y objeto. ¿Por qué, entonces, había que optar por el lado de la acción, restando importancia a la interpretación, a la contemplación? Porque "Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*"<sup>73</sup>; y los filósofos (Hegel y los "Jóvenes hegelianos") han interpretado de tal modo el mundo que el hombre y sus relaciones con la naturaleza son considerados solamente como la "conciencia" en relación con su "objeto", por lo cual la historia y el hombre han sido mistificados, es decir, han dado lugar "a la mistificación de la actividad humana así espiritualizada, que permite a Hegel reducir la historia a un desarrollo del pensamiento", y "a la mistificación de la dialéctica, transformada en una dialéctica idealista y en un encadenamiento de conceptos"<sup>74</sup>, cuando que de lo que se trata es de mostrar, o por lo tanto hay que mostrar que, "cada una de las actitudes del hombre ante el hombre y ante la naturaleza tiene que ser una *determinada manifestación* de su vida *individual real*", y que cada manifestación es posible por la creación y exteriorización de las "fuerzas genéricas" del hombre, que únicamente pueden realizarse "mediante la actuación conjunta de los hombres"<sup>75</sup>.

Marx reconoce lo que en Hegel tiene que considerarse como planteamientos valiosos, y sobre todo lo que él ha descubierto en la *Fenomenología del espíritu*

71) Que el pensamiento es acción ya ha sido señalado por Platón (*Sofista*, 248-d.). En nuestros días Heidegger ha expresado lo mismo: "El pensar no se torna acción porque de él parta un efecto o porque él sea aplicado. El pensar obra en cuanto piensa" (*Carta sobre el humanismo*).

72) Autocreación como autoconocimiento: la historia es un devenir dialéctico, el devenir del espíritu, y éste "no es más que ese devenir histórico del Hombre"; si el hombre crea un mundo histórico, no es sino "para saber qué es ese Mundo y para conocerse a sí mismo en él" (A. Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, ed. cit, duodécima conferencia).

73) Sin embargo, hay que tener en cuenta que, como lo ha indicado Heidegger, al citar la décima primera tesis sobre Feuerbach, "se pierde de vista que una transformación del mundo supone una transformación en la *representación del mundo*, y que una representación del mundo sólo se debe obtener una vez que ya se haya *interpretado* el mundo suficientemente" (R. Wisser, *Martín Heidegger al habla*, Stvddivm, Madrid, 1971, pp. 72 y 73).

74) A. Cornu, *Carlos Marx-Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Platina-Stilco-graf, Buenos Aires, 1965, p. 611.

75) C. Marx-F. Engels, *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966, trad. de W. Roces; "Manuscritos económico-filosóficos de 1844", p. 113.

tu: "Lo más importante de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo"<sup>76</sup>. Y Marx piensa lo mismo y no piensa lo mismo: "*toda la llamada historia universal* no es más que la generación del hombre por el trabajo humano (...) prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha nacido de sí mismo, de su *proceso de nacimiento*"<sup>77</sup>. La idea de la historia como proceso a través del cual el hombre llega al comunismo, y la idea del hombre como ente cuya esencia la constituye el trabajo son las dos afirmaciones básicas de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, cuyas investigaciones las realiza Marx en el campo de la economía, conectándolas con la filosofía de la historia y la filosofía del hombre. Partiendo de un "hecho económico actual", es decir, de la situación económica del trabajo en la conformación del capitalismo, advierte Marx que el trabajo está enajenado, y como "cuando se habla del trabajo, se trata de algo que es directamente el hombre mismo"<sup>78</sup>, afirmar que el trabajo está enajenado equivale a decir que el hombre, en su propia esencia, está enajenado, pues al enajenar su trabajo se enajena de sí mismo, se vuelve extraño a sí mismo; y esta autoenajenación produce, al mismo tiempo, una enajenación de la cosa, o sea de la naturaleza, y una enajenación de los demás, esto es, "la enajenación del hombre respecto al hombre". Ahora bien, ¿qué es lo que produce el trabajo enajenado? Produce la propiedad privada. El análisis de Marx muestra: "de una parte, que la propiedad privada es el *producto* del trabajo enajenado y, en segundo lugar, el *medio* a través del cual se enajena el trabajo, la *realización de esta enajenación*"<sup>79</sup>. ¿Y cómo afecta al hombre el trabajo enajenado? Veamos lo que es el hombre y comprenderemos lo que hace el trabajo enajenado con el hombre: un ser con libertad a medias, un ser cuya esencia no se realiza efectivamente.

[Marx dice que el hombre es un ser genérico.] Y agrega que "no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también —lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo— en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacía el género vivo y actual, como hacia un ente *universal* y, por tanto, libre"<sup>80</sup>. Lo cual quiere decir que *toda* la naturaleza es parte del hombre; ya sea como parte de su conciencia (objetos de la ciencia y el arte) o como parte de su vida: la naturaleza es parte del hombre

76) C. Marx-F. Engels, *op. cit.*, ed. cit., p. 113.

77) C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968, trad. de W. Roces; p. 126.

78) C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 87.

79) C. Marx, *op. cit.*, p. 85.

80) C. Marx, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

como naturaleza inorgánica espiritual o como naturaleza orgánica (de su vida y su actividad), es su "cuerpo inorgánico" y su cuerpo orgánico: "La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo mismo, ya que el hombre es parte de la naturaleza", por tanto, lo que el trabajo enajenado produce es la enajenación de la naturaleza, la autoenajenación, y "enajena al hombre el género", hace que la "vida genérica" del hombre "se convierta en medio de la vida individual"; enajena a la vida genérica y a la vida individual, y ésta aparece como "el fin de aquélla". La vida genérica es la vida productiva (como actividad libre y consciente), es la vida cuya esencia es el trabajo; por consiguiente, el trabajo enajenado, al enajenar la esencia sólo deja que el hombre exista como individuo humano ("hace de su actividad vital", señala Marx, "de su *esencia*, simplemente un medio para su *existencia*"), e impide que realice su esencia, la que corresponde al hombre como realmente *humano*, es decir, genérico (social). El hombre es tres cosas: naturaleza, actividad vital (vida productiva, trabajo, vida genérica, vida social) y existencia. Si su esencia está enajenada, su esencia como actividad vital consciente y libre, el hombre no llega al nivel de simple animal, animal puro, aunque "lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal", pues lo que sucede aquí es que solamente obra libremente en sus funciones animales, porque como sigue siendo un ser consciente, hace de su esencia "un medio para su existencia", es decir, vive únicamente como ser individual y no como ser al mismo tiempo individual y colectivo, genérico, social. No se vuelve simple animal porque no se funde con su actividad vital, aunque ésta esté enajenada: "El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital consciente. No es una esfera determinada con la que se funda directamente. La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico. O bien sólo es un ser consciente, es decir, que tiene como objeto su propia vida, precisamente porque es un ser genérico". Y habría que agregar, consecuentemente, que si el hombre es consciente de su enajenación no está perdido del todo. En este sentido, su enajenación es a medias, como su libertad; pues si el animal produce siempre solamente bajo "el acicate de la necesidad física inmediata", el hombre produce bajo ese acicate y sin él, y cuando la necesidad no ejerce sobre él su coacción "es cuando verdaderamente produce". Cuando la necesidad ya no es física sino social, cuando la necesidad es histórica, lo que tiene lugar es el proceso de la historia, en la cual hay que explicar precisamente la necesidad histórica de la propiedad privada y la necesidad histórica de su abolición: el comunismo. La superación de la propiedad privada, "apropiación de la vida humana", es "la superación positiva de toda enajenación, y, por consiguiente, el retorno del hombre (...) a su existencia *humana*, es decir, *social*"<sup>81</sup>. El punto de partida, dice Marx, es el hombre social, y el resultado

81) C. Marx, *op. cit.*, p. 115.

del movimiento (historia) es también el hombre social. La propiedad privada es inherente al capitalismo, pero el proceso capitalista de producción "representa una forma históricamente determinada del proceso social de producción"<sup>82</sup>, así como el comunismo es otra etapa también "históricamente determinada"<sup>83</sup>. La historia es un proceso que se da dialécticamente, no por sí mismo ni por el espíritu, sino según las condiciones materiales de la existencia: "Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social (...) con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana"<sup>84</sup>. La prehistoria es la historia de la lucha de clases, el *Reich der Notwendigkeit*, la historia del comunismo es el *Reich der Freiheit*. La historia es historia del hombre social (clases sociales y hombre social = humano).

Debido a las principales ideas de Marx es posible establecer ciertas ecuaciones (trabajo = esencia humana = desarrollo de enajenación y desenajenación = historia = libertad) por las cuales el "Conócete a ti mismo" no tiene significado alguno como conocimiento del hombre o autognosis filosófica; en otras palabras, el "Conócete a ti mismo" viene a expresar en Marx más o menos esto: "Conócete a ti mismo como ser humano, es decir, como existencia social, pues si te conoces como hombre social tendrás un conocimiento de ti mismo como ser humano". "Ser humano" significa ser humano y ser natural: naturaleza y humanidad juntas: "humanismo acabado" = "naturalismo acabado": "esencia humana de la naturaleza" = "esencia natural del hombre". El espíritu absoluto de Hegel es en Marx la "sociedad": "así se convierte para él en existencia humana su existencia natural y la naturaleza se hace para él hombre. La sociedad es, por lo tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza"<sup>85</sup>. Por eso la ciencia del hombre es la única ciencia: porque "el hombre es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza", y "la naturaleza es el objeto inmediato de la ciencia del hombre": "Las ciencias naturales se

82) C. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, F.C.E., México, 1973, trad. de W. Roces; vol. III, p. 758.

83) El aspecto determinista de la filosofía de la historia de Marx constituye sin lugar a dudas el punto más problemático. En el determinismo histórico el concepto de necesidad causal de la física se mezcla con el concepto de libertad, produciendo la ya clásica antinomia entre libertad y necesidad como términos antagónicos de la historia. Y por otro lado, en el caso de Marx el carácter económico de las causas produce otra dificultad no menos importante: la relación de las causas con la verdad y la historia de la ciencia. En otras palabras, la determinación económica es incompatible con la autonomía de la ciencia en general. Hay que demostrar que la necesidad y la libertad en la historia no son términos antagónicos sino "dialécticamente complementarios"; y además, que la ciencia, aunque no puede librarse de la historicidad, no deja de producir verdades independientes de las determinaciones económicas. Sobre estas cuestiones debe consultarse el análisis detallado que sobre la causalidad histórica lleva a cabo E. Nicol en *Los principios de la ciencia*. En ese análisis aparece la idea fundamental de que si bien los fenómenos históricos tienen una causa en cuanto que constituyen un orden racional, el principio de causalidad tiene que considerarse como un falso principio (como en el caso de la ciencia física) siempre y cuando se le identifique, sin más, con la particular versión teórica de la causalidad en que consiste el determinismo.

84) C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Popular, México, 1970, p. 13.

85) C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 116.

convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá entonces, una ciencia”<sup>86</sup>. Para Marx no puede haber una ontología de lo humano, sino una ontología de lo social<sup>87</sup>, y una ontología de lo social tiene que ser una ontología general: del hombre-naturaleza. Por eso las sensaciones y las pasiones del hombre “no son simplemente conceptos antropológicos en el sentido (estricto) de la palabra, sino que son afirmaciones verdaderamente *ontológicas* de la esencia (de la naturaleza)”<sup>88</sup>. En su existencia individual, dice Marx, el hombre es a la vez un ser colectivo (ser social-natural); en tanto humano, es exclusivamente un ser social. Y aquí tenemos a Marx ya frente a Feuerbach.

El Feuerbach que a Marx le interesa es el que se aparta radicalmente de Hegel y comienza a hablar del ser humano concreto y real; el Feuerbach que ha echado por tierra, según Marx, a la “vieja dialéctica” y a la “vieja filosofía” (es decir, Hegel). El Feuerbach de la gran hazaña que consistió sobre todo “en haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*”, y en haber erigido a la vez “en principio fundamental de la teoría la relación social ‘entre el hombre y el hombre’.”<sup>89</sup> Pues, para Feuerbach, la filosofía tiene como objeto principal el hombre entero; ese objeto es el objeto único y universal de la filosofía. La filosofía nueva, dice Feuerbach en *Los principios de la filosofía del porvenir* de 1843, convierte a la antropología en ciencia universal que no trata del hombre desde la razón en abstracto (Hegel) sino desde su base real: la naturaleza. El “hombre con el hombre” de Feuerbach (que se relaciona con el

86) C. Marx, *op. cit.*, p. 124.

87) Algunos autores marxistas prefieren llamar a los estudios acerca del hombre inspirados en Marx “Filosofía del hombre” (como lo hace A. Schaff considerando que la expresión “antropología filosófica” está “claramente lastrado por una tradición idealista”, aunque también haya antropologías filosóficas “materialistas” como la de Feuerbach —A. Schaff, *Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?*, Grijalbo, México, 1965, p. 154), u “ontología marxiana del ser social” (como G. Márkus: “tal vez fuera más correcto decir, en vez de nuestra expresión —de origen tradicional— ‘concepción filosófico-antropológica’ del ser humano, ‘ontología marxiana del ser social’, la expresión construida por Lukács en la última obra extensa de su vida” —G. Márkus, *Marxismo y “antropología”*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 5-6). Sin embargo, los títulos no indican nada, o casi nada respecto al *tratamiento* que se hace de la cuestión del hombre en las investigaciones acerca de esa cuestión. Ni en la obra de Schaff ni en la de Márkus se hace un planteamiento ontológico del problema del hombre. El propio Marx no se plantea la necesidad de una ontología del hombre sino de una ontología de ser social concebida como análisis de lo medular de lo social: lo económico. Una “ontología del ser social”, pues, como crítica de la economía política. En ese sentido tal vez los estudios de Lukács (*Ontología del ser social e Introducción a la ontología del ser social*) no sean una mera antropología filosófica (sin planteamientos metafísicos u ontológicos) sino una ontología a la manera que la ha concebido Marx. Donde sí es posible encontrar un planteamiento más radical acerca del hombre es en la *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo* de K. Kosík (Grijalbo, México, 1967) o en el libro de J. Garzón intitulado *C. Marx: ontología y revolución* (Grijalbo, México, 1974), en el cual se plantean las cuestiones básicas de una ontología del ser social justamente al hacer una equivalencia entre Marx y Heidegger en el nivel de una identificación entre el “ser-uno-con-otro” de Heidegger y el “ser-social” de Marx.

88) C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit., p. 155.

89) C. Marx-F. Engels, *Escritos económicos varios*, ed. cit., pp. 109-110.



ser simbólico de Platón, el "entre" de Buber y el ser dialógico de Nicol) lo interpreta Marx como "ser social-natural". Pero como Feuerbach no abandona tampoco del todo a Hegel y viene a ser Hegel en una cierta interpretación de Hegel, en la cual éste diría que no hay más que hombre, Feuerbach dice que el ser absoluto, el Dios del hombre, es su *propia esencia*<sup>90</sup>, y Marx lleva a cabo las correcciones consecuentes con su propio pensamiento: "Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (sexta tesis sobre Feuerbach), con lo cual Marx ya pasa a afirmar, en *La ideología alemana*, que el hombre es el ser productor de sus propios medios de vida, y que el ser del hombre es su proceso de vida real<sup>91</sup>, sin dejar de ver en el trabajo "un proceso entre la naturaleza y el hombre"<sup>92</sup> que produce al hombre social o al hombre que, por naturaleza, es un animal social<sup>93</sup>, como declara en la principal obra de su madurez: *El capital*<sup>94</sup>.

90) Para Feuerbach el hombre se distingue del animal en tanto que el primero es autoconsciente o tiene conciencia de su esencia, de su especie, y el segundo sólo tiene "conciencia" (en realidad sólo instinto) de su individualidad. Feuerbach quiere, en oposición a Hegel, hablar del hombre real y concreto; sin embargo, en cuanto que la esencia del hombre es una determinación abstracta (lo que Feuerbach llama la "trinidad divina": razón, voluntad y corazón), se le escapa esa esencia al hombre común y corriente. Es una esencia que sólo la revelan los Grandes Hombres. El hombre tiene conciencia de su especie, pero eso significa que tiene conciencia de su propia infinitud, de su esencia no finita. Esa conciencia del infinito es la religión, y por tanto, la esencia del hombre, que lo distingue del animal, "no es solamente la causa, sino también el objeto de la religión". La conciencia del objeto (el hombre sin objeto es una nada) es conciencia de sí mismo: el objeto manifiesta al hombre su esencia, su yo objetivo, y por consiguiente: "el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia" (L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México, 1971, introducción). Sobre este punto en relación con Hegel véase: J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, ed. cit., pp. 490 y ss.

91) C. Marx, E. Engels, *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, trad. de W. Roces; pp. 19-21, 25 y ss.

92) C. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, ed. cit., vol. I, p. 130.

93) C. Marx: *op. cit.*, vol. I, p. 263.

94) Entre los escritos juveniles y los escritos de madurez de Marx permanece la idea del hombre en relación con el trabajo y el concepto de enajenación. Por lo que a éste último se refiere la enajenación que se daba entre el trabajo y la esencia humana se da después entre una relación social y la forma de manifestarse (cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1972, apéndice II). Y tampoco hay cambio radical en lo referente al hombre: "No hay lugar aquí (*El capital*) para una problemática de la esencia del hombre del tipo de la abordada en los *Manuscritos de 1844* puesto que —desde *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*— su concepción de ella (como esencia no dada efectivamente en la existencia, pero sí como una posibilidad engendrada por ésta que ha de realizarse necesariamente) ha quedado ya rechazada. Ahora bien, el concepto de esencia del hombre como ser productor, social e histórico, cuyas bases teóricas sienta ya Marx en dichas obras juveniles, no sólo no es rechazada en *El Capital*, sino que es supuesta siempre, reconocida a veces e incluso explícitamente. Ciertamente que Marx no emplea ya la expresión 'esencia humana' (tan cargada de resonancias especulativas y metafísicas) y que prefiere hablar de la 'naturaleza humana en general'; con todo, el contenido conceptual de una y otra expresión es el mismo: aquello por lo que el hombre se produce y mantiene propiamente como tal, es decir, la praxis" (A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, ed. cit., apéndice I).

La filosofía de la historia de Marx consiste en afirmar que la causalidad de la historia es una causalidad económica, de acuerdo a la idea de que el ser del hombre es el trabajo. Que la esencia del hombre es el trabajo quiere decir que la historia es la expresión del autodesarrollo del hombre como ser social, como el conjunto de las relaciones sociales. El hombre es un ser histórico porque se produce en la historia como ser social, como ser genérico; y el objeto del trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre. Esa objetivación se puede dar plenamente si se transforman las relaciones sociales en las cuales el hombre está enajenado. Por eso es necesaria la acción. La acción (transformación del mundo) la impone una concepción de la historia que apunta hacia un fin preciso: la desenajenación y la libertad. Pero como el fin está predeterminado no es necesaria la acción<sup>95</sup>, puesto que el fin es necesario. De cualquier modo Marx puede responder a la filosofía de Hegel con la onzava tesis sobre Feuerbach, en tanto que la filosofía de la historia de Hegel (la filosofía es como el Búho de Minerva) explica *lo que ya pasó*, la historia llega a su *máximo*, y por tanto la historia ya no es necesaria. La filosofía de la historia de Marx explica *lo que va a pasar*, de acuerdo con lo que, según Marx, ya pasó y está pasando en su tiempo. La filosofía de la historia, en Marx, no es ontología de lo humano sino *ontología del ser social*; y tampoco es la filosofía de la historia filosofía del espíritu, sino más bien *crítica de la economía política*. Al llevar a cabo análisis para la crítica de la economía política, Marx está completando una filosofía de la historia: Marx es filósofo de la historia. Pero ¿qué ocurre con la cuestión sobre el ser del hombre?

95) Sin embargo la acción, específicamente como acción política, se justifica pues se piensa a la filosofía como "filosofía del proletariado", como "arma de la revolución" (cf. L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1968, pp. 10 y ss.).

CAPÍTULO TERCERO

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA  
Y ONTOLOGÍA DE LO HUMANO

No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la estructura *esencial* del hombre.

Scheler, *La idea del hombre y la historia*, introducción.

Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la "antropología filosófica" aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar inadvertida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica.

Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, § 38.

### § 13. Séptimo esquema: Scheler

Del pensamiento dialéctico de Hegel y Marx en relación con la historia podemos transitar sin dificultad al historicismo de Dilthey; quien se opone a Hegel y dice que el espíritu es relativo, y se opone a Kant y afirma que es necesario elaborar, en lugar de una *Crítica de la razón pura*, una *Crítica de la razón histórica*. Pero si optamos por seguir un camino que no sea el de la dialéctica y la historia sino más bien el de la fenomenología husserliana, tendremos tres nombres importantes en la historia de la filosofía del hombre: Hartmann, Scheler y Heidegger. Para Husserl la fenomenología es un "nuevo método filosófico descriptivo" que, a finales del siglo XIX, "ha establecido: 1) Una disciplina psicológica *a priori* capaz de proveer las únicas bases seguras sobre las cuales es posible construir una vigorosa psicología empírica, y 2) Una filosofía universal que puede proporcionar un instrumental para la revisión metodológica de todas las ciencias" En la experiencia fenomenológica hay que retirarse de la "actitud normal de posesión de objetos" para quedarse con su modo de "apariciencia", con los objetos "entrecorillados" (la reducción fenomenológica de los fenómenos, radical y sistemática *ἐπιπέδη*, "reconocimiento, comprensión y descripción de las múltiples 'apariencias' de los que ya no son 'objetos' sino 'unidades' de 'sentido'", descripción de lo "noético" y descripción de lo "noemático" etc.); así es posible hacer una psicología fenomenológica y una fenomenología como ciencia universal dentro de la cual tienen su lugar "todos los problemas racionales y todos aquellos que, por una razón u otra, se les conoce como 'filosóficos'", e incluso el problema del hombre, dirían Scheler y Heidegger, para quienes dicho problema juega un papel tan importante en sus reflexiones. La vinculación teórica con Husserl por parte de Hartmann, Scheler y Heidegger es un vínculo con la fenomenología husserliana, aunque la *Ontología, La esencia de la filosofía y El ser y el tiempo* puedan representar precisamente el testimonio concreto de las discrepancias de Hartmann, Scheler y Heidegger respecto a la fenomenología de Husserl<sup>2</sup>. De

- 1) E. Husserl, "Phenomenology", en la *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, Londres, Toronto, E.U.A., 1947.
- 2) De hecho Husserl no se ocupa del tema del hombre por medio de una antropología filosófica o una ontología de lo humano, aunque su filosofía y su psicología fenomenológicas puedan verse como aspectos necesarios de una teoría del hombre. Buber encuentra tres proposiciones importantes en relación con la antropología filosófica en el trabajo de Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas: 1) "el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión"; 2) "Si el hombre se convierte en problema 'metafísico', en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional"; y 3) "la hombría consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente" (M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México, 1973, pp.79 y ss.). La "ciencia de la conciencia" de Husserl (que no es psicología, sino "fenomenología de la conciencia") tiene como base la idea de que la razón es el "elemento específico del hombre", y por tanto, la filosofía no es sino "el racionalismo diversificándose él mismo según los diferentes planos en que se despliegan intención y cumplimiento; ella es la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración, a partir de la primera irrupción de la filosofía en una humanidad cuya razón, no obstante innata, había permanecido hasta entonces totalmente inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche", co-

hecho, dice Scheler que no existe una escuela fenomenológica "que pueda ofrecer conclusiones generalmente reconocidas", sino únicamente "un grupo de investigadores que tiene una actitud y *orientación* comunes frente a los problemas filosóficos, pero cada uno particularmente acepta la responsabilidad de todo cuanto cree haber encontrado mediante este enfoque"

Entre las cosas que Scheler ha encontrado "mediante este enfoque" que no quiere él que se confunda con un simple método o procedimiento del pensar, como procedimiento de observación e investigación *acerca* de hechos, pues se trata más bien de "un contacto vivencial con el mundo mismo" de una *compeneración* de los hechos que interesan en la problemática filosófica del universo que no viene a ser sino un "tomar contacto con las cosas mismas"<sup>4</sup>, se encuentra la idea de una antropología filosófica en la cual se prescindiría de todas las opiniones acerca de la esencia y el origen del hombre, haciendo "tabla rasa" de todas ellas, practicando precisamente ese "enfoque" que va a las cosas mismas, dirigiendo "la mirada hacia el ser llamado 'hombre', olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración"<sup>5</sup>.

El "Conócete a ti mismo" aparece con Scheler, en el siglo XX, en estos términos: "Conócete a ti mismo, pues ahora sabes que no sabes lo que eres". Al cabo de unos diez mil años de historia, dice Scheler, "es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente 'problemático'; ya *no* sabe lo que es, pero *sabe* que no lo sabe" ¿Cómo sabe el hombre, por fin, que no sabe nada acerca de sí mismo? Porque el hombre, diría Scheler, advierte en nuestros días que no sabe cómo saber acerca de sí mismo: no ha elaborado todavía el saber correspondiente a una antropología filosófica. Por eso las primeras líneas de *La idea del hombre y la historia (Mensch und Geschichte)* comienzan afirmando que "No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica"

Ya desde 1915 Scheler había escrito que "en cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es y qué lugar y puesto metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y Dios" En este texto se oye un fuerte eco de la reducción kantiana de las tres primeras cuestiones de la filosofía a la cuarta y última acerca del hombre. Pero Scheler no cita a Kant, al menos no directamente, porque tal vez el resultado de la *Crítica de la razón pura*, interpretado como

mo dice Husserl en "La filosofía como autorreflexión de la humanidad" (E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 131).

3) M. Scheler, "Fenomenología y gnoseología", en: M. Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Nova, Buenos Aires, 1966, trad. de E. Taberning, p. 62.

4) M. Scheler, *op. cit.*, pp. 62 y ss.

5) M. Scheler, *La idea del hombre y la historia*, ed. cit., p. 10.

6) M. Scheler, *op. cit.*, idem.

7) Citado por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*; ed. cit., § 37, p. 175; M. Scheler, *Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze*. T. I., 1915, p. 319.

anulación de la metafísica, impediría hablar del “puesto metafísico” del hombre en relación con “la totalidad del ser, del mundo y Dios”. Las afirmaciones tradicionales sobre el hombre, piensa Scheler, son justamente aquellas que “nos dominan más enérgica e inconscientemente”, por tanto, “Lo único que podemos hacer para sustraernos lentamente a su dominio, es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas, adquiriendo conciencia de ellas”<sup>8</sup>. La manera en que Scheler adquiere esa conciencia de las categorías tradicionales acerca del hombre es buscando los puntos que hay de común en ellas, agrupándolas en cinco “modos fundamentales de concebirse el hombre a sí mismo”, en relación con “una determinada especie de *historia*, esto es, cierto modo fundamental de concebir la historia humana”

La primera idea del hombre que Scheler aborda es la idea del hombre como criatura. Se trata de una idea, dice Scheler, que no proviene del campo de la ciencia y la filosofía sino de la fe religiosa, cuyos documentos son el Antiguo Testamento, la historia antigua de la religión y el *Evangelio*. Es la antropología de la fe cristiano-judaica. En ella aparecen nombres como el de San Agustín, Odon de Freysinga y Bossuet, y diversas perspectivas de la historia universal (la *Ciudad de Dios*, etc.).

La segunda idea es la idea del *homo sapiens*. Se trata del hombre como ser dotado de razón (*logos, ratio*), a través del cual puede él obrar y obrar bien, conocer el ser de la divinidad, del mundo y de sí mismo. Se da una razón humana en identidad con una razón divina. El hombre aparece como agente divino; agente capaz de conocer el mundo; agente como *logos* con fuerza independiente de los instintos y la sensibilidad. La razón se da como un agente constante en la historia (excepto en Hegel). Aquí: Anaxágoras, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, el racionalismo de Descartes, la Ilustración. Llegado el momento, se ve esa razón como una invención de los griegos: Dilthey, Nietzsche; y se deja de advertir un vínculo evidente entre la naturaleza y el orden superior: Darwin, Laplace.

La tercera idea es la del *homo faber*. Entre el hombre y el animal sólo hay una diferencia de grado. Naturalismo positivista y pragmatismo. Lo que hay en el ser vivo (hombre y animal) son instintos y sensaciones; el espíritu, la voluntad y la cultura son epifenómenos tardíos. El hombre es un ser instintivo. Con variantes, aquí están Demócrito, Epicuro, Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer, Darwin, Lamarck. Los filósofos pragmatistas convencionalistas y ficcionalistas, y los psicólogos del instinto (como antecedentes Hobbes, Maquiavelo), Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler. En el hombre hay instintos primordiales: 1) de reproducción, 2) de crecimiento y poderío, y 3) de nutrición. A las teorías del instinto corresponde una teoría de la historia: a) Instinto nutritivo. Marxismo. Concepción económica de la historia; b) Reproducción y generación. Mezcla y separación de la sangre. Gobineau, Ratzenhofer, Gumpłowicz. En el instinto de reproducción está el *primun movens* de

8) M. Scheler, *La idea del hombre y la historia*, ed. cit., pp. 10-11.

la historia (Schopenhauer, Freud); c) Poderío. Lucha por el poder político. Nietzsche y Adler. Naturalismo: Hobbes, Maquiavelo, Lorentz; religión: luteranismo conservador; ideología: Ranke; publicidad política: Treitschke. Lo común: unidad de la historia, finalidad de la historia, progreso (ej. Comte: etapas: religión, metafísica, ciencia. Spencer, Marx), aumento de valor.

La cuarta idea del hombre es la que concibe al hombre como un desertor de la vida. Por su "espíritu" se halla desarmado frente a su medio ambiente. Anula sus órganos y hace uso de instrumentos como el idioma y la razón. Niega sus órganos, como negación de la voluntad de vivir (Schopenhauer). El espíritu es una enfermedad de la vida: el espíritu (o la razón) es un demonio que aniquila, que destruye la vida y el alma. El hombre es una enfermedad de la vida. La historia es un proceso de extinción: muerte segura. El hombre dionisiaco, en contraposición con el apolíneo (*homo sapiens*), anula el espíritu, ese gran demonio, con el fin de recobrar la unión con la vida. Aquí: Lessing, Alsberg, Savigny y el romanticismo posterior, Bachofen, Nietzsche, en parte Schopenhauer y Bergson. panromanticismo vitalista. Kagles, Daqué, Frobenius, Spengler, Vaihnger.

La quinta idea del hombre, y la última, viene a dar una nueva base, una base racional al superhombre. Ateísmo nuevo: ateísmo "postulativo de la seriedad y la responsabilidad". El ateísmo anterior decía que Dios era indemostrable, pero no obstante deseable (postulado, Kant). Ahora hay que decir: no debe ni puede existir, pues si existe es solamente como escudo de nuestra responsabilidad. No teología, no Dios creador. El hombre es un ser moral libre, es una "persona". El hombre está tanto en un ámbito de mecanismo real de la naturaleza como en el reino libre de los valores. La historia: los héroes, los genios. Aquí: ética de los valores, sin formalismo: Kerler, (el propio Scheler) y Hartmann.

¿Cuál es la autognosis filosófica que se ha alcanzado con estas cinco ideas del hombre? Scheler no está totalmente de acuerdo con ninguna de esas ideas del hombre. La primera carece de consecuencias; las otras cuatro requieren de ciertas correcciones:

1. El hombre como criatura de Dios. Esta antropología religiosa no tiene importancia alguna para "una filosofía y una conciencia autónoma".

2. *Homo sapiens*. Existe algo de lo cual la misma razón y la vida no son sino manifestación suya: el Espíritu.

3. *Homo faber*. Es necesario elaborar una teoría verdaderamente honda de los instintos, "base común filosófica de la antropología y de la psicología vital y no menos fundamental para la sociología y la psicoterapia" (cf. *La idea del hombre y la historia*); además, lo que hace del hombre un hombre es un principio que en modo alguno se puede reducir a "la evolución natural de la vida" (cf. *El puesto del hombre en el cosmos*, II).

4. El hombre es una enfermedad de la vida. "Espíritu" y "vida" no son dos principios opuestos: son dos principios del ser, referidos uno al otro. En el hombre hay vida y espíritu. La vida y los instintos son factores que realizan ideas y valores espirituales; el espíritu es un factor de ideación que propone a la vida su fin y su dirección (cf. *La idea del hombre y la historia*, 4).

5. El hombre es una "persona". Ateísmo postulativo de la responsabilidad. Negamos el supuesto teísta de un Dios espiritual y personal, pero decimos que el hombre, como ser vivo y espiritual, no es sino "el centro parcial del impulso y del espíritu del 'ser existente por sí'" (cf. *El puesto del hombre en el cosmos*, VI).

En la consideración que Scheler hace de esas cinco ideas acerca del hombre ve él la necesidad de llevar a cabo una auténtica antropología filosófica, con el fin de conseguir una idea unitaria del hombre. ¿Qué es lo que Scheler entiende por antropología filosófica? En el mismo libro en el cual Scheler resume los "cinco modos fundamentales de concebirse el hombre a sí mismo" (*La idea del hombre y la historia* de 1929, pero publicado ya en 1926 en forma de artículo), adquiere la antropología filosófica la primera formulación de un programa de trabajo: "Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto 'hombre': ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología"<sup>9</sup>.

Mas ¿no aparece, acaso, la antropología filosófica como una especie de síntesis de los distintos conocimientos acerca del hombre? ¿Hecha la síntesis de esos conocimientos, si es que la antropología filosófica tiene que hacerla, puede resolverse, sin más, la cuestión ontológica de la esencia del hombre?

Lo que se impone estrictamente, dice Heidegger al año siguiente de la aparición del artículo de Scheler, al publicar *El ser y el tiempo*, es una "ontología de lo humano", pues la antropología filosófica se ha venido sosteniendo en la idea del hombre como animal racional y en la concepción del ser humano como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios (*Génesis*, teología y dogmática cristianas); permaneciendo en la oscuridad tanto el *logos* mismo del

9) *I. Scheler, op. cit.*, pp. 9-10.



animal racional como el ser de ese ente al que llamamos hombre: "Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente 'hombre', permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como 'comprensible de suyo' en el sentido del 'ser ante los ojos' de las restantes cosas creadas. Estos hilos conductores se enredan en la antropología moderna con el partir metódicamente de la *res cogitans*, la conciencia, el plexo de las vivencias. Pero mientras permanezcan ontológicamente indeterminadas también las *cogitaciones*, o se tomen éstas, tácitamente y como cosa 'comprensible de suyo', por 'dado' cuyo 'ser' no plantearía ninguna cuestión, seguirán indeterminados los decisivos fundamentos ontológicos de los problemas antropológicos"<sup>10</sup>. Para que la investigación del ser pueda dar sus mejores frutos, en lo referente al ser en general y en la fundamentación misma de los problemas antropológicos, ha de concebirse propiamente como ontología de lo humano.

Un año después de la publicación de *El ser y el tiempo* de Heidegger, Scheler continúa preocupado por el hecho de que "en ninguna época de la historia *ha resultado* el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad", y por consiguiente, piensa él que nada hay más urgente que una antropología filosófica.

En *El puesto del hombre en el cosmos*, en efecto, Scheler plantea la necesidad de la antropología filosófica, justificando esa necesidad por el panorama que ofrece la antropología tradicional: Tenemos una antropología teológica, por la vía de la tradición judeo-cristiana; otra antropología filosófica por el camino abierto por la filosofía antigua al señalar que el hombre es hombre por estar dotado de razón; y una más, la antropología científica, que se empeña en poner al hombre dentro, y como final, del proceso de la evolución. Pero por un lado, todas esas antropologías, dice Scheler, están "fuertemente quebrantadas", y por el otro, no tenemos todavía una *idea unitaria del hombre*.

¿Cuál es esa idea unitaria que es posible alcanzar por medio de la antropología filosófica? Si la inteligencia y la elección se atribuyen sólo al hombre, queda enmarcada explícitamente una diferencia entre él y el animal. En realidad, entre el hombre y el animal no hay sólo una diferencia de grado, como diría la antropología científica, sino una diferencia *esencial*.

La diferencia entre hombre y animal no se da efectivamente en los términos mencionados. Scheler, con los evolucionistas, la idea del *homo faber* y su propia teoría de los instintos, está convencido de que, la inteligencia puede predicarse lo mismo del hombre que del animal.<sup>11</sup> A diferencia de los evolucionistas,

10) M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1971, trad. de J. Gaos; & 10, pp. 61-62.

11) En 1907, en *La evolución creadora*, Bergson llevó a cabo un estudio detallado de la inteligencia y el instinto, en el que concluye que la primera es "la facultad de fabricar y de emplear instrumentos no organizados", y el segundo no es sino "la facultad de utilizar e incluso de construir instrumentos organizados". Con la inteligencia se hacen útiles para hacer útiles, variando su

nistas, que no encuentran diferencia esencial alguna entre el hombre y el animal, negando cualquier metafísica del hombre o "relación característica del hombre como *tal* con el fondo del universo"<sup>12</sup>, Scheler halla esa diferencia, de un modo rotundo y claro, al concebir al hombre como un ser formado por dos principios fundamentales: el espíritu y la vida. La vida en el orden físico y biológico de los instintos como unidad del organismo psicofísico. El espíritu, en un orden metafísico. Y aunque ambos principios son "esencialmente distintos", en el hombre se encuentran los dos en relación mutua: "el espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual"<sup>13</sup>.

Los valores y las esencias son patrimonio del espíritu, en su tarea de intuición y objetivación sobre la base de una "desrealización". El principio del espíritu no es sólo la razón, sino algo que incluye tanto el pensar ideas y la intuición de las esencias como actos emocionales y volitivos.

Por lo que respecta a Dios, Scheler niega el supuesto de un "Dios espiritual y personal", "omnipotente en su espiritualidad". El hombre es el "punto de unión" de los dos atributos del Ser Supremo; el hombre es "miembro" de esos atributos. "Espíritu" y "vida" corresponden a los atributos del Ser existente por sí, el *Ens per se*. Sucede que "la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural"<sup>14</sup> en el hombre. Este concibe forzosamente la idea "*formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto*, en el mismo momento en que se convierte en hombre, mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicofísica"<sup>15</sup>. En cuanto a la "relación metafísica del hombre con el fundamento de las cosas", debe decirse que como no se puede alcanzar la "realidad última" de ese "ser existente por sí" a través de una "objetivación", sino como "correlación", es decir "*mediante el acto de colaboración y de identificación activa*", autocolaboración de la cual tampoco caben "certidumbres teóricas", el único modo de saber de ese ser existente por sí consiste en "ingresar personalmente" en la obra, que es, en su esencia, realización de valores.

Así, pues, dice Scheler, la antropología filosófica, mostrando la estructura fundamental del hombre, "explica *todos* los monopolios, todas las funciones y obras *específicas* del hombre", e incluso se aclara la relación metafísica que

fabricación. Tales ideas conducen a la conceptuación del hombre como *homo faber*: "si pudiéramos prescindir de nuestro orgullo, si para definir nuestra especie nos atuviéramos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como característica constante del hombre y de la inteligencia, no hablaríamos del hombre como *homo sapiens*, sino como *homo faber*" (H. Bergson, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963; pp. 608 y ss.).

12) M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1972, trad. de J. Gaos; cap. II, p. 54.

13) M. Scheler, *op. cit.*, cap. V, p. 99.

14) M. Scheler, *op. cit.*, cap. VI, p. 110.

15) M. Scheler, *op. cit.*, cap. VI, pp. 118-19.

el hombre mantiene con el "fundamento de las cosas". Así se cumple la misión de la antropología filosófica.

En 1929, un año después de que Scheler publica *El puesto del hombre en el cosmos*, aparece la obra de Heidegger intitulada *Kant y el problema de la metafísica*, en la cual Heidegger continúa mostrando los límites propios de la antropología filosófica. Las reflexiones críticas, afirma Heidegger, señalan las imprecisiones y las limitaciones de la antropología filosófica. En el último de los casos, ¿qué es lo que convierte a la antropología en filosófica? He aquí la pregunta por su esencia y legitimidad. Cuando Kant dice que en el fondo las tres primeras preguntas se refieren a la última, o sea a la relativa al hombre, aclaró "el verdadero resultado de su fundamentación de la metafísica".

Así quedaba fuera de dudas que solamente una antropología filosófica podía llevar a cabo la fundamentación de la filosofía, de la metafísica. Sin embargo, la antropología no puede efectuar esa fundamentación, ella "no fundamenta, por el solo hecho de ser antropología, la metafísica"<sup>16</sup>. No es que se deba buscar la respuesta a la pregunta acerca del hombre, más bien hay que ver "cómo es posible que en la fundamentación de la metafísica pueda y deba preguntarse por el hombre"<sup>17</sup>. Las tres primeras preguntas no son sino lo que la cuarta es: la pregunta por la finitud del hombre. Es en la pregunta acerca del hombre en el sentido de una interrogación acerca de la finitud del hombre donde se instala la fundamentación de la metafísica. La comprensión del ser del hombre tiene que ser una ontología del hombre como ontología fundamental. Esa comprensión no es tarea de la antropología filosófica: "Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la 'antropología filosófica' aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar inadvertida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica"<sup>18</sup>. Y en efecto, los planteamientos de Heidegger se llevan a cabo en un nivel exclusivamente ontológico. Pero entonces ¿cuál es la tarea propia de la antropología filosófica? Es particularmente importante para la antropología filosófica su referencia a Kant, si quiere ser una ciencia fundamental, como quería Scheler. Pero refiriéndose a Kant, en la interpretación de Heidegger, ella queda sustituida por la ontología de lo humano; o bien, como en el caso de Cassirer, ella se convierte en una filosofía de la cultura.

16) M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit. (trad. de G. Ibscher Roth), § 37, p. 178.

17) M. Heidegger, *op. cit.*, e 38, p. 179.

18) M. Heidegger, *op. cit.*, e 38, p. 182.

## § 14. Antropología filosófica

Antes de que se publicaran los trabajos más importantes de Scheler y Heidegger acerca del hombre comienza Cassirer a dar a conocer su *Filosofía de las formas simbólicas*, en la cual presenta, en una referencia directa a Kant, una antropología filosófica que ya no busca ni “lo físico” de las ciencias empíricas ni “lo metafísico” de la filosofía, sino “lo funcional”.

Para Cassirer el punto de partida no es el de “la unidad empírico-real” ni el de la divinidad como “hecho metafísico originario”, sino el hombre como sujeto del proceso cultural, aprehendiendo al “espíritu” en su “pura actualidad”. La objetividad que busca Cassirer en el mito y el lenguaje, en sus investigaciones que constituyen su filosofía acerca de las formas simbólicas, debe determinarse funcional y no cosificadamente: “dicha objetividad no reside ni en un ser metafísico ni en un ser empírico-psicológico que se encuentre *tras* de él [el sujeto] sino en aquello que es y logra, en la especie y forma de *objetivación* que lleva a cabo”<sup>19</sup>. La preocupación metodológica de Cassirer proviene, principalmente, de su intención de obtener una visión estructural de la cultura, “dentro de los límites de la reflexión crítica”, en la que “no podemos concluir la unidad de la *función* a partir de la unidad pre-existente o presupuesta del sustrato *metafísico* o psicológico, ni tampoco fundar aquélla en ésta sino que debemos partir puramente de la función en cuanto tal”<sup>20</sup>.

Con Cassirer tenemos, pues, una nueva antropología filosófica. El supuesto de la nueva definición del hombre, “en términos de cultura”, que constituye una novedosa manera de tratar el problema del hombre, por medio de un saber del hombre logrado por una “filosofía de la cultura”, es el de que si acaso existe eso que llamamos definición de la naturaleza humana o esencia del hombre, “debe ser entendida como una definición *funcional* y no substancial”. El hombre es su obra.

En la antropología filosófica de Cassirer aparece la definición que presenta al hombre como un *animal simbólico*. Porque lo estrictamente propio del hombre es su obra. Que es un obrar simbólico. Es la obra del hombre, apunta Cassirer, “lo que define y determina el círculo de humanidad”. El hombre no es sino lo que su obra es, o sea lo que es ese sistema de las actividades humanas: “El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos ‘constituyentes’, los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara una visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico”<sup>21</sup>.

19) E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1971, trad. de A. Morones; vol. I, “El pensamiento mítico”, introducción.

20) E. Cassirer, *op. cit.*, introducción.

21) E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, F.C.E., México, 1971, trad. de E. Imaz; cap. VI, p. 108.

Pero al intentar realizar esa reducción se le tenía que presentar a Cassirer una alternativa: o el "vínculo funcional" se dirigía, para su explicación, al ser productor de símbolos, perdiendo así su estado de pureza respecto a lo metafísico o lo ontológico, o dicho vínculo quedaba como suspendido en el aire, sin poder explicar la obra humana. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad ontológica del obrar humano? De parecido modo a como Marx no acabó de explicar la producción de la historia al querer explicar la historia por la producción (material), la idea del hombre como "animal simbólico" hacía perentorio explicar "lo simbólico" en relación con el ser mismo del ente simbólico<sup>22</sup>. Y el proceso histórico también tiene que explicarse por medio de la dilucidación del obrar humano. Pero esta explicación tampoco le interesa a Cassirer, es decir, a la filosofía de la cultura: "Una filosofía de la historia, en el sentido tradicional del término, es una teoría especulativa y constructiva del proceso histórico mismo", que como tal, no importa para el conocimiento del hombre. El conocimiento del hombre es un análisis de la cultura humana, y este análisis, agrega Cassirer, "no necesita abordar esta cuestión especulativa", puesto que "se ha propuesto una tarea más sencilla y modesta". Esa tarea consiste en "determinar el lugar que corresponde al conocimiento histórico en el organismo de la civilización humana"<sup>23</sup>. De suerte que lo indicado es conocer el conocimiento histórico, y no pretender conocer el proceso de la historia. ¿Cómo es el conocimiento histórico? ¿Logra verdades ese conocimiento? (Nótese que se pregunta por la historicidad de la ciencia y no por la historicidad del ser humano). La verdad histórica, dice Cassirer, no es concordancia con hechos (*adaequatio res et intellectus*). Por un lado, un hecho físico se halla determinado por la observación y el experimento, mientras que el hecho histórico no es sino una "reconstrucción ideal" que no procede de la observación empírica. Por eso Dilthey ha subrayado la autonomía de la historia, su carácter de ciencia del espíritu, y su irreductibilidad a ciencia de la naturaleza (como lo hace Taine, aunque aparentemente diga lo contrario). Por otro lado, en la estructura ideal de la física desaparece el mundo humano, en tanto que en el cono-

22) Considerando al hombre como un *animal simbólico*, porque utiliza símbolos, se produce una filosofía de las formas simbólicas; mas considerando al hombre como *ser simbólico*, porque su ser se complementa con el ser del prójimo, se elabora una metafísica de la expresión. En la teoría de Cassirer la unidad funcional no mantiene "la seguridad apodíctica con que la realidad se habría de captar mediante los símbolos. La teoría del símbolo tiene que garantizar esta posesión: no puede ser meramente funcional (...). El hombre no puede quedar separado del ser por los sistemas simbólicos que ha de emplear para manifestarlo (...). lo fundamental en Cassirer es el mantenimiento del principio del idealismo crítico, definido por Cassirer como principio de la primacía de la función sobre el objeto (...). La posición teórica de Cassirer, establecida de antemano, es lo único que podría explicar el hecho sorprendente de que un estudio de la función simbólica, tan profundo y certero como el suyo, quedase terminado sin haber incluido ese factor dialógico, que es precisamente la condición de toda operación simbólica (...). Las formas simbólicas de Cassirer diríamos que son conducentes a una crítica de la razón simbólica, y hasta la reclaman, pero no llegan a ella. La *Crítica* de Kant fue revolucionaria; la obra de Cassirer prolonga sus consecuencias (...), auténtica crítica de la razón simbólica: ésta es la tarea programada en una *Metafísica de la expresión*" (E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. IX, e 33).

23) E. Cassirer, *Antropología filosófica...*, ed. cit., cap. X, p. 302.

cimiento histórico el elemento antropomórfico constituye su mundo natural, no puede sino "vivir y respirar en el mundo humano". En realidad, el conocimiento histórico no es sino una forma de autognosis: "el antropomorfismo del pensamiento histórico ni limita ni impide su verdad objetiva. La historia no es conocimiento de hechos o acontecimientos externos; es una forma de autoconocimiento"<sup>24</sup>. Una forma de conocerse a uno mismo, como el arte. En suma: el "Conócete a ti mismo" significa para Cassirer "Conócete a ti mismo a través de tus productos, y sobre todo a través del arte y la historia": "El arte y la historia representan los instrumentos más poderosos en nuestro estudio de la naturaleza humana. ¿Qué conoceríamos del hombre sin estas dos fuentes de información? (...) La historia, lo mismo que la poesía, es un órgano del conocimiento de nosotros mismos, un instrumento indispensable para construir nuestro universo humano"<sup>25</sup>.

Dilthey subraya, en efecto, la autonomía de las ciencias del espíritu. Frente a Hegel afirma un "espíritu relativo" y por ahí destaca a la conciencia histórica como una forma de autognosis, proponiéndose cambiar la *Crítica de la razón pura* por una "Crítica de la razón histórica". La conciencia histórica nos conecta con nosotros mismos: "El desarrollo de la conciencia histórica perturba de un modo más radical todavía que el espectáculo de la pugna entre los sistemas la fe en la validez universal de cualquiera de los sistemas filosóficos que han tratado de expresar la conexión cósmica en forma convincente mediante un nexo de conceptos. Pero como todo pensar se afana por la validez universal, la filosofía, que trata de elevar a unidad, en alguna forma consciente y conceptual, las manifestaciones de nuestra vida, deberá buscar la conexión no en el mundo sino en nosotros mismos. 'La vida vivida por los hombres', he aquí lo que el hombre actual trata de comprender"<sup>26</sup>. He aquí, diríamos nosotros, la tarea que tiene que cumplir la antropología filosófica que van a desarrollar dos discípulos de Dilthey: Groethuysen y Buber.

Groethuysen, en 1931, trae a su memoria la máxima délfico-socrática: "Conócete a ti mismo: es el tema de toda antropología filosófica. Antropología filosófica es reflexión de sí mismo, un intento, siempre reiterado, del hombre para comprenderse a sí mismo"<sup>27</sup>. Pero ¿cómo es posible realizar ese intento? Ese intento ya ha recorrido varios caminos desde que Platón pusiera al saber del ser como medio para saber del hombre (cf. § 8). Desde Sócrates hasta Hegel y Marx. Y en la dirección planteada por Kant desde Heidegger hasta Cassirer y Scheler, ya sea renunciando a la metafísica o descubriendo lo esen-

24) E. Cassirer, *op. cit.*, cap. X, p. 280.

25) E. Cassirer, *op. cit.*, cap. X, pp. 302-303.

26) W. Dilthey, *Obras de Dilthey. VIII. Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., México, 1954, trad. de E. Imaz; "Filosofía", p. 67. Además de este trabajo de Dilthey, véase: "La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII", en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (F.C.E., México, 1947), y el estudio sobre antropología pedagógica de otro discípulo de Dilthey, H. Nohl: *Charakter und Schicksal: eine pädagogische Menschenkunde (Antropología pedagógica)*, F.C.E., México, 1950.

27) B. Groethuysen, *Antropología filosófica*, ed. cit. (trad. de J. Rovira Armengol), introducción.

cial del hombre en relación con lo psicofísico y explicando a la vez la metafísica y el Ser Supremo en la peculiar posición del hombre respecto a la totalidad. Pero en realidad ¿frente a qué se sostiene la antropología filosófica? ¿Cuál es su misión verdadera dentro de la filosofía del hombre que comienza en Grecia?

Los términos entre los cuales se sitúa la antropología filosófica, dice Groethuysen, son muy claros. "Conócete a ti mismo" es reflexión del hombre sobre sí mismo. Pero la reflexión sobre uno mismo puede "interpretarse en dos sentidos según que el hombre se detenga en lo vivido y se ponga a sí mismo para la exposición o se convierta para él en un problema de conocimiento la vida y él mismo, según plantee la cuestión partiendo de la vida o del conocimiento"<sup>28</sup>. En el primer caso, está la propia experiencia, lo vivido, la filosofía de la vida, la concepción del mundo y de la vida, autobiografía, poesía, vivencia y apego a lo concreto. En el segundo, por el contrario, "no es ya: vivo, sino: *cógito*"; desconfianza en la experiencia directa de la vida, "las severas exigencias del pensar", la pretensión de conocerse a uno mismo colocándose por "encima de sí mismo", "acotaciones de conceptos" y "largas disquisiciones". Bajo una perspectiva la vida y la reflexión están tan unidas como lo están la representación y la vivencia; por debajo de la otra, ya no es "mí mismo" sino "el hombre" en una pregunta general. Resumidamente, se trata de una alternativa: o bien, conócete como te experimentas vivo, o bien, experimentate como te conoces pensado. De algún modo, escribe Groethuysen, "las dos cosas no concuerdan: el conocerme y el experimentarme a mí mismo" En este estado "natural" de las cosas, la antropología filosófica viene a ser la síntesis dialéctica de una tesis como vida y su antítesis como pensamiento, como conocimiento. Pero "lo que siempre decidirá será sólo el planteamiento de la cuestión, la cuestión que el hombre se pone a sí mismo, no el modo de resolverla"<sup>29</sup>

La legitimidad de la antropología filosófica, en los términos planteados por Groethuysen la adquiere ella si al mismo tiempo la separación entre pensamiento y vida, ciencia y existencia, es legítima. Desde la filosofía griega, concretamente con Aristóteles<sup>30</sup>, se presenta ese divorcio entre vida y filosofía —que por otro lado constituye la problemática de las relaciones entre teoría y praxis— en la concepción misma de la razón, después de que para Sócrates no hay diferencia entre teoría y praxis y también después de que Platón ha afirmado categóricamente que el pensar es acción. Y no es sino hasta el siglo XX en el que se volverá a restablecer el reconocimiento del hecho de que, contra ciertas postulaciones de una "razón pura", la razón es *vital*, y que lo que esto significa es que "la razón no es pura ni está desvinculada de la vida en su acepción total"<sup>31</sup>; sin que ello quiera decir, por un lado, que la razón,

28) B. Groethuysen, *op. cit.*, *idem*.

29) B. Groethuysen, *op. cit.*, *idem*.

30) Véase: E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, cap. IX.

31) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, introducción, p. 17. Respecto a la "conciencia históri-

en el proceso del conocimiento, sea incapaz de producir verdades objetivas, y por el otro, que esas verdades tengan que ser meramente históricas en el sentido de que expresarían sólo la situación vital de quien las piensa. En todo caso, la pureza de la razón, en ciencia y filosofía, iría más por el lado del dispositivo vocacional del investigador que por el lado de la supuesta necesidad de “descontaminarse” de la vida y sus intereses<sup>32</sup>.

Once años después de publicada la *Antropología filosófica* de Groethuysen aparece en tipos de imprenta el ensayo de antropología filosófica de Buber intitulado *¿Qué es el hombre?* Por la vertiente de un pensamiento antropológico que descubre en la soledad del hombre la *conditio sine qua non* para captar la totalidad del hombre, que en modo alguno es accesible a las ciencias particulares, vuelve a hacer acto de presencia “la vida vivida por los hombres” de Dilthey y vuelve a aparecer el planteamiento kantiano, expresamente, como uno de los mayores méritos de Kant: “También para mí —apunta Buber— resulta problemático saber si una disciplina semejante serviría para suministrar un fundamento a la filosofía o, como dice Heidegger, a la metafísica”<sup>33</sup>. Si la antropología filosófica intentara llevar a cabo dicha fundamentación, lo haría respondiendo de un modo tan general a la pregunta ¿qué es el hombre? que “se le escaparía la realidad de su objeto propio”, perdiendo la “totalidad genuina”, puesto que ella sólo se captura “con la visión conjunta de toda su diversidad”. No obstante, “la formulación de la misión que asignó [Kant] a la antropología filosófica constituye un legado al que no podemos renunciar”<sup>34</sup>.

¿Cómo cumplir la misión que Kant señaló para la antropología filosófica? La antropología filosófica no reduce “los problemas filosóficos a la existencia humana”, como Heidegger, ni funda a las disciplinas filosóficas. “Lo que pretende es, sencillamente, conocer al hombre”<sup>35</sup>. La totalidad del ser humano es lo que importa a la antropología. Ahora bien, ¿cómo es posible conocer esa totalidad? No es suficiente, dice Buber, con que el filósofo coloque su yo como *objeto* de conocimiento: “Sólo puede conocer la *totalidad* de la persona y, por ella, la totalidad del *hombre*, si no deja fuera su *subjetividad* ni se mantiene como espectador impasible”. No como el que quiere conocer el mar y se queda contemplándolo desde la playa, señala Buber, sino como el que se echa a nadar.

ca” podemos encontrar, en nuestros días, tres caminos: dos opuestos y uno intermedio u objetivo. El primero sería el de la vía individualista (Ortega y Gasset: expresión y significación son incompatibles), el segundo el del colectivismo (Marx: la verdad es sólo expresión de una situación vital colectiva e histórica), y el tercero el de la afirmación de la verdad como verdadera y expresiva, como significativa e histórica (Nicol).

32) La razón es vital y pertenece a la vida de un ente histórico en su ser mismo. Lo que se requiere de una manera esencial para el conocimiento científico es la depuración de intereses pragmáticos (que no dejan ver lo que las cosas son en sí mismas), pero no se puede pretender renunciar en la actividad científica a los intereses vitales: la ciencia (como cualquier otra actividad desinteresada) es una obra vital, de interés vital para el hombre. Sobre la vocación científica véase las diversas obras mencionadas de E. Nicol.

33) M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, ed. cit. (trad. de E. Imaz), primera parte, I, 3, p. 16.

34) M. Buber, *op. cit.*, primera parte, I, 2, idem.

35) M. Buber, *op. cit.*, primera parte, I, 3, p. 19.



exponiéndose, corriendo el riesgo, con el peligro de desvanecimiento. Llevando adelante la metáfora empleada por Buber, ese que se echa al mar (a la vida), no cuenta con la seguridad que puede proporcionar el salvavidas ("sin ninguna seguridad filosófica previa"), pues está *en soledad* consigo mismo, y según lo que descubra en su nado por las aguas de la vida, podrá luego comprender su experiencia, sabiendo lo que el hombre *experimenta* y *es* en "la vida vivida por los hombres" Luego, solamente luego, según Buber, "deberá ordenar y cristalizar todo lo que se encuentre en el hombre histórico y en el actual, en hombre y mujeres, en indios y en chinos, en pordioseros y emperadores, en imbeciles y en genios, para que aquel su descubrimiento pueda convertirse en una genuina antropología filosófica"<sup>36</sup>. ¡Menudo problema metodológico con el que cuenta la antropología filosófica! Y no es porque ella tenga mucho que hacer y bajo diversos puntos de vista, resultando la idea de una antropología filosófica tan amplia que se pierde en "la más completa indeterminación", como ha señalado Heidegger ("Como la antropología debe ser una reflexión sobre el hombre bajo su aspecto somático, biológico y psicológico, la caracterología, el psicoanálisis, la etnología, la psicología pedagógica, la morfología de la cultura y la tipología de las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) deben converger en ella. No solamente no es posible abarcar con la vista el contenido, sino que además es esencialmente diferente por la manera de plantear el problema, por lo que se pretende verificar, por el objetivo de la exposición, por la forma en que se expresa y finalmente por los supuestos que dirigen la investigación"<sup>32</sup>, sino por la manera en que tiene que llevarlo a cabo. Para Buber, en la antropología filosófica no se trata de experimentarse (como pretende el psicólogo, dividiendo la conciencia en una parte observadora, espectadora, y otra parte observada, actora), sino de vivir por entero "en la totalidad intacta de los procesos", como actor. Y luego, "a la hora de la cosecha", habiendo preservado lo esencial en la memoria, conceptuar lo que creció en el pensamiento y en el recuerdo, conceptuar "el conocimiento de la totalidad humana". Paradójicamente, el encuentro con el hombre se logra a solas. Quien por su carácter y destino se encuentra a solas "logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre"<sup>38</sup>. Sin embargo, Buber dice que el hombre se encuentra en el "entre" de un hombre con otro.

¿La antropología filosófica viene a ser una especie de biografía, personal como todas las biografías, investida de autoridad —por el solo hecho de provenir de un sujeto que ha vivido plenamente su vida— para emitir juicios objetivos acerca de lo que el hombre es en su vida? ¿Qué tan lejos queda la antropología filosófica de la sabiduría de la vida? ¿Qué tan cerca está ella de la filosofía como ciencia? El propio Buber realiza una tarea intelectual, una revisión histórica y crítica de la pregunta sobre el hombre, que dista mucho de ser un mero recuerdo. Buber alcanza cierta claridad conceptual en el pro-

36) M. Buber, *op. cit.*, primera parte, I, 3, p. 20

37) M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., §37, pp. 174-75.

38) M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, ed. cit., primera parte, II, 1, p. 24.

blema del hombre después de que ha considerado a Scheler y a Heidegger como autores de una antropología individualista, que solamente concibe al hombre en sí mismo, al individuo en cuanto tal, opuesta al colectivismo (que por ver sólo a la "sociedad" en abstracto no ve al hombre), descubriendo una alternativa "genuina", "más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo". Ese camino "genuino" conduce al "ámbito del entre", en el que *el hombre está con el hombre*; el "uno" con el "otro" en una relación dialógica. Las alternativas que se plantean a la vida y el pensamiento son falsas, dice Buber. La vida cree tener que escoger entre individualismo y colectivismo; el pensamiento cree que tiene que elegir entre antropología y sociología colectivista. La ciencia filosófica del hombre, abarcando a la antropología y a la sociología, "tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre"<sup>39</sup>. Y aquí Buber agregaría a la frase de Dilthey lo del "entre": "La vida vivida por el hombre *con* el hombre" Esta es la tarea del pensar en la cual está comprometido con la vida. No la vida por un lado y el pensamiento por el otro lado, como parece señalar Groethuysen. No vivir primero y luego conceptualizar lo vivido, como diría Buber. Al fin y a la postre hay que decir, con Unamuno, que "mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento". si se considera a la historia de la filosofía, como Unamuno, como la historia de la lucha entre la razón y la vida, aquélla queriendo racionalizar a la vida, y ésta tratando de "vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales"<sup>40</sup>.

La antropología filosófica, con Buber y Groethuysen, se inclina más por la vida. Tiende más hacia el aspecto vital que hacia el aspecto conceptual que "la conciencia histórica" de Dilthey había reducido también a la vida misma. Pretendo demostrar, decía Dilthey, "que también los sistemas filosóficos, lo mismo que las religiones o las obras de arte, contienen una visión de la vida y del mundo que se basan, no en el pensamiento conceptual, sino en la vida de las personas que los producen"<sup>41</sup>. Y lo indicado, por tanto, es una autognosis histórica cuyo principal objeto de estudio lo constituyen los ideales y las concepciones del mundo de la humanidad, y no una metafísica que busca un conocimiento objetivo separado de la vida<sup>42</sup>. La autognosis histórica es la que puede decir lo esencial acerca del hombre: "Sólo la Historia nos dice lo que el hombre es; cuando el espíritu científico se aligera de su carga histórica abandona su medio de vida y de trabajo; esta renuncia a la investigación his-

39) M. Buber, *op. cit.*, segunda parte, IV, p. 150. Este concepto de "el hombre con el hombre" de Buber está mucho más cerca del "ser dialógico" (ser simbólico, o ser de la expresión) de Nicol que de las categorías de "ser-en" o "ser-con-los-otros" de Heidegger, o el "yo-frente-al-otro" de Sartre; tanto para Heidegger como para Sartre el otro no es constitutivo de nuestro propio ser, sino más bien algo que impide nuestra existencia auténtica o nos proporciona "un infierno", respectivamente.

40) M. de Unamuno, *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1958; t. II, "Del sentimiento trágico de la vida", VII y VI.

41) W. Dilthey, *Obras de Dilthey. VIII. Teoría de la concepción del mundo*, ed. cit., "La conciencia histórica y la concepción del mundo", p. 28.

42) W. Dilthey, *op. cit.*, pp. 6 y 61.

tórica significa al mismo tiempo una renuncia al conocimiento del hombre"<sup>43</sup>. Partiendo de Dilthey, pues, encontramos a Buber y Groethuysen, e incluso la afirmación de que el ser del hombre es lo que éste suele llamar "su vida"<sup>44</sup>, como dice Ortega y Gasset. Y esa vida, la vida de cada cual, apunta Ortega y Gasset, "consiste, por lo pronto, en que se encuentra teniendo que existir en una circunstancia"<sup>45</sup>. La vida le da quehacer al hombre, y en su quehacer está su futuro. El hombre "comienza por ser su futuro", por eso él no es lo que ya es, como las demás cosas del universo, sino lo que aún no es. Así presenta al hombre Ortega y Gasset en *Unas lecciones de metafísica*, en 1932 y 1933. Pero también vuelve a aparecer Dilthey en la *Historia como sistema* de Ortega y Gasset, de 1941 (pero publicada ya en 1935 en una colección de ensayos presentados a Cassirer), en donde se dice: "Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico 'ser' el hombre —tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho (...) En esa limitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado (...) En suma, que el hombre *no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre (. . .) Tampoco el hombre tiene otra naturaleza que lo que ha hecho"<sup>46</sup>. Aquí está Dilthey aunque en otra manera de entender la metafísica.

La antropología filosófica, puede decirse, es asunto de totalidades<sup>47</sup>. Con Scheler es la captación de la totalidad del hombre en relación con la totalidad del ser, del mundo y de Dios. En el caso de Cassirer se trata de la totalidad de las formaciones culturales, como operaciones simbólicas, para comprender la naturaleza humana. En Groethuysen vemos a la antropología filosófica como síntesis o reunión de la totalidad humana dividida en dos aspectos: el pensamiento (antítesis) y la vida (tesis). Ortega trata de comprender la totalidad

43) W. Dilthey, *op. cit.*, "Filosofía", p. 218.

44) Para Ortega la metafísica existe porque el hombre, la situación del hombre, su vida, es desorientación, la vida es "estar perdido". La metafísica "es algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación" (J. Ortega y Gasset. *Unas lecciones de metafísica*, ed. cit., segunda lección). El sentido primario de la expresión "vida" es el de "mi vida", y a esto, que no es vida biológica, sino "vida biográfica", Ortega llama *realidad radical*, raíz de todas las demás, objeto de la metafísica. Para Marías el hombre es "un conjunto de estructuras empíricas" y la antropología es la ciencia de estas estructuras, pero como ellas son realidad "radicada" en la "realidad radical", también se tiene que hacer metafísica: antropología metafísica (cf. J. Marías, *Antropología metafísica*, ed. cit.).

45) J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, ed. cit., pp. 121-28.

46) J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, pp. 58-64.

47) La antropología filosófica ha tratado de comprender la totalidad del ser humano comprendiendo su característica "más esencial"; sin embargo, dicha característica deja de ser la "más esencial" bajo la coexistencia de otras igualmente "esenciales". Si el hombre es un ser que persigue fines valiosos (una entidad axiológica), como dice Ramos (*Hacia un nuevo humanismo*, F.C.E., México, 1962, pp. 40 y sigs.), no deja por ello de ser un ente que tiene la capacidad de percibir objetivamente, como afirma Romero (*Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1965, cap. I).

del hombre como radicalidad: realidad radical ("mi vida") y Buber piensa que la antropología filosófica no tiene otra tarea que la de comprender la totalidad del hombre en el "filo agudo" en el cual se encuentran el "yo" y el "tú"<sup>48</sup>, tal cual lo expresa Buber en las últimas líneas de su ensayo acerca del hombre: "Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta '¿Qué es el hombre?' si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo 'estar-dos-en-recíproca-presencia' se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'". Palabras de Buber que en un instante nos transportan a la esfera andrógina de que hablaba Platón en el *Banquete* produciendo en nuestra imaginación una asociación inmediata entre el pensamiento de Platón y de Buber, tan inmediata como la que efectuamos con el *Alcibiades* (saber del ser para saber del hombre) de Platón cuando Buber nos dice que "la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente"<sup>49</sup>, aunque en el libro de Buber no se dedique ni un solo párrafo a la concepción antropológico-metafísica de Platón.

Pero si la antropología tiene como objeto la totalidad del hombre, la ontología tiene como tarea la dilucidación de la totalidad del ente, del ser del ente. Y si la ontología aborda la cuestión del hombre lo que le importa es averiguar en qué consiste el ser del hombre: he aquí el propósito de la ontología de lo humano.

## § 15. Octavo esquema: Heidegger

En la primera página de *El ser y el tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, aparece una referencia a Platón. ¿Se trata, acaso, de saber lo que es el ser en sí mismo, de conocer el fondo del ser, para conocernos a nosotros mismos? No se trata de esto. Porque la referencia es al *Sofista* y no al *Alcibiades*. Y lo que Platón dice en el pasaje citado por Heidegger es que estamos perplejos porque ni siquiera entendemos lo que significa la expresión "ente". De suerte que es cosa, afirma Heidegger, "de hacer de nuevo la pregunta que

48) En el marco de la filosofía de la existencia Gabriel Marcel lleva a cabo una serie de reflexiones que en última instancia se refieren a la cuestión ¿quién soy yo? en relación con la "situación dialógica". ¿A quién se dirige la pregunta? "¿quién soy yo?" Esta pregunta se dirige a alguien, dice Marcel; y si no se dirige a mis semejantes para evitar que ella se suprima, se convierte entonces en una "exigencia de trascendencia": "no puedo delegar en mi partido el poder de decir qué soy yo qué valgo sin hacerme culpable de una entrega total que equivale a un verdadero suicidio. Puede decirse que en este caso la pregunta ¿quién soy yo? no se resuelve sino que se suprime, puesto que en última instancia no hay a quién dirigirla (...) Volvemos a encontrar en forma mucho más precisa la exigencia de trascendencia (...) Tratemos de comprender que si la cuestión no se suprime pura y simplemente, como acabo de mostrarlo, se convierte en un llamado dirigido más allá del círculo que forman mis semejantes, a quienes antes de toda reflexión había reconocido el derecho de juzgarme. De un salto llegamos al límite extremo del tema (...) Este llamado es supraempírico, está lanzado más allá de la experiencia hacia un tú absoluto, que es recurso supremo" (*El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1964, parte I, pp. 128 y sigs).

49) M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, ed. cit., segunda parte, IV, p. 149.

*interroga por el sentido del ser*". El tratado sobre el ser y el tiempo es el "desarrollo concreto" de esa pregunta, cuya "meta provisional" es la exégesis del tiempo como "horizonte posible de toda comprensión del ser". Pero al investigar dicha pregunta, su "necesidad", "estructura" y "preeminencia", encontramos al hombre, al ente humano (ser ahí) como el único ente que tiene preeminencia sobre los demás entes. Esa su preeminencia es triple: óptica ("en su ser *le va* este su ser"), ontológica ("es el 'ser ahí' en sí mismo 'ontológico'") y la resultante de estas dos, es decir, "condición óptico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías". Y por razón de esa su preeminencia: "El 'ser ahí' se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes"<sup>50</sup>. En otras palabras, dada la preeminencia del ente llamado hombre, sobre todo su preeminencia ontológica que consiste en que la comprensión del ser es "una determinación de ser" de su ser, es menester desarrollar la pregunta que interroga por el ser partiendo de una ontología fundamental, la "única de la que pueden surgir todas las demás", que no es en sí misma sino una *analítica existencial del "ser ahí"*, es decir, una ontología de lo humano.

Entonces, tenemos que conocernos a nosotros mismos para poder saber del ser. Pero ¿en qué consiste este conocimiento de nosotros mismos que es posible adquirir mediante esa analítica existencial? ¿Viene a ser ese conocimiento del hombre que busca la antropología filosófica? ¿Es la analítica existencial del "ser ahí" una antropología filosófica? Ya hemos visto que Heidegger no intenta llevar a cabo una antropología filosófica, pues la pregunta acerca del hombre tiene sentido, para él, en cuanto que en ella sea posible plantearse el problema de la fundamentación de la metafísica. De manera que la analítica existencial de Heidegger no pretende abarcar la totalidad del hombre como ha entendido esta totalidad la antropología filosófica, y ni siquiera puede considerarse a la analítica existencial como una "completa ontología del 'ser ahí'", puesto que ella es, además de *incompleta*, poseedora de un carácter exclusivamente *provisional*. Y dicha ontología de lo humano debe hacerse completa, "sin duda se tiene que edificar", si es que "se quiere que lo que se llama una antropología 'filosófica' grave sobre una base filosóficamente suficiente"<sup>51</sup>. ¿Qué hace Heidegger, entonces, en pro de un conocimiento del hombre concebido como producto de la antropología filosófica? Sin duda trabaja por la fundamentación de tal conocimiento: "En la dirección de una posible antropología, o de su fundamentación ontológica, da la siguiente exégesis sólo algunos 'pasos', aunque no inesenciales. Pero el análisis del 'ser ahí' no es sólo incompleto, sino por lo pronto también *provisional*. Se limita por el momento a poner de relieve el ser de este ente sin hacer la exégesis del sentido de este ser. Su misión es preparatoria para poner en libertad la interpretación más original posible del ser"<sup>52</sup>. La primera sección de *El ser y el tiempo* consiste en ese "análisis fundamental y preparatorio del 'ser ahí'", y la segunda sección, "el 'ser ahí' y la tempora-

50) M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., §4, p. 23.

51) M. Heidegger, *op. cit.*, §5, p. 27.

52) M. Heidegger, *op. cit.*, *ibidem*.

lidad", se hace cargo de la investigación de "el sentido de este ser" o lo que Heidegger llama la "temporalidad", en la que se mostrará "que aquello desde lo cual el 'ser ahí' en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice 'ser', es el *tiempo*. Este tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del 'ser ahí' que comprende el ser*"<sup>53</sup>.

Lo que justifica una ontología de lo humano como analítica del "ser ahí", en su carácter de ontología fundamental, es el hecho de que el hombre es un ser "determinado por la existencia"<sup>54</sup>, y de ahí su triple preeminencia que ya hemos indicado; pero la analítica existencial no es una analítica "existencial", no meramente una analítica existencial, pues ella es definitivamente una analítica *ontológica*, lo cual significa que se trata de un "preguntar en forma explícitamente teórica" por las estructuras ontológicas de la existencia que en conjunto llama Heidegger "existencialidad". Por lo tanto, "La analítica de ésta [la existencialidad] no tiene el carácter de un comprender existencial, sino 'existencial'"<sup>55</sup>. Un comprender existencial de las estructuras esenciales "que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del 'ser ahí' fáctico"<sup>56</sup>. Por medio de esas estructuras se comprende la constitución "del ser del ente que existe", pero como se trata del "ser" (del ente que existe), es decir aparece la idea del ser, y *no se ha acabado* aún el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser, la analítica del "ser ahí" tiene que quedar inacabada, o sea incompleta.

El comprenderse a sí mismo de la ontología de lo humano es el comprenderse a sí mismo que el "ser ahí" realiza a partir de su existencia: "El 'ser ahí' se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el 'ser ahí' mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas. La existencia se decide exclusivamente por obra del 'ser ahí' mismo del caso en el modo del hacer o el omitir. La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo"<sup>57</sup>. En ese comprender hay una comprensión "preontológica" de sí mismo, pero no una comprensión ontológica, teórica. Es decir, hay una comprensión "natural" (que ya es comprensión del ser aunque preontológica), que no es sino una comprensión existencial, pero en modo alguno una comprensión existencial (autognosis filosófica). Las cuestiones existenciales son ónticas; las existenciales son ontológicas. El comprenderse a sí mismo se da en modos que son objeto de comprensión existencial, y ésta nos muestra las estructuras determinantes del "ser

53) M. Heidegger, *op. cit.*, *ibidem*.

54) M. Heidegger, *op. cit.*, § 4, p. 23.

55) M. Heidegger, *op. cit.*, § 4, p. 22.

56) M. Heidegger, *op. cit.*, § 5, p. 27.

57) M. Heidegger, *op. cit.*, § 4, p. 23.

ahí fáctico', por eso la analítica existencial tiene, en último término, "raíces existenciales, es decir, ónticas"<sup>58</sup>.

Puede decirse que Heidegger, como la antropología filosófica de Groethuyssen o Buber, transita también por el camino de la "vida" y la "historia" que viene de Dilthey, aunque el planteamiento de Heidegger sea el de una ontología fenomenológica en atención a la fundamentación de la metafísica. En *El ser y el tiempo* no se habla de "vida" e "historia", pero la analítica del "ser ahí" habla de "existencia" y "temporalidad". Y también en *El ser y el tiempo* se habla de "ir a las cosas mismas", para cumplir con el lema de la fenomenología de Husserl, aunque Heidegger no considere que la "cosa misma" sea la conciencia o el "yo trascendental". Heidegger no piensa que se tenga que renunciar a la metafísica, como Dilthey, y tampoco cree que la fenomenología tenga que llevar a cabo la reducción fenomenológica, como Husserl. Lo que Heidegger quiere lograr es desarrollar la pregunta que interroga por el ser por medio de una fenomenología que lejos de reducir la realidad humana a un "yo puro" sea capaz de mostrar esa realidad en su ser: una analítica existencial como punto de partida de la fundamentación de la metafísica, puesto que la comprensión del ser pertenece a la misma constitución óntica y ontológica del hombre. ¿Qué es lo que puede mostrar la fenomenología? El fenómeno, "lo que se muestra", "el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados"<sup>59</sup>. El fenómeno que muestra la fenomenología es el ser. El ser es fenómeno que no se muestra y por lo tanto hay que mostrarlo al través de la fenomenología. No se trata en modo alguno, dice Heidegger, de mostrar algo que estuviera "tras" del ser. Tras del fenómeno o del ser no hay cosa alguna; no hay, como dijera Kant, un nómeno tras el fenómeno. Pero, ¿entonces, por qué hay que mostrar al fenómeno, al ser? Porque "con evidencia", "aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello, que al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto"<sup>60</sup>, es el ser. De suerte que para Heidegger el fenómeno (el ser) es aquello que *se muestra* sólo si *se le muestra*, o lo que es lo mismo, es aquello que está encubierto si no se le desvela. Y "justo porque los fenómenos *no* están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología. Encubrimiento es el concepto contrario de 'fenómeno'"<sup>61</sup>. Es decir, no hay fenómeno y nómeno, fenómeno y "cosa en sí", sino ser mostrado (fenómeno) y ser no mostrado (encubrimiento). Y por consiguiente, la ontología sólo es posible como fenomenología, en tanto que ésta es la que muestra al ser por el que aquélla pregunta; y la fenomenología es ella misma ontología: "Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del 'ser ahí', la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el

58) M. Heidegger, *op. cit.*, *ibidem*.

59) M. Heidegger, *op. cit.*, § 7, p. 46.

60) M. Heidegger, *op. cit.*, *ibidem*.

61) M. Heidegger, *op. cit.*, *ibidem*.

cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna”<sup>62</sup>.

¿Qué es lo que muestra la hermenéutica del “ser ahí”? Lo que el análisis del “ser ahí” muestra es el ser del “ser ahí” o ente humano. El ser del hombre lo muestra Heidegger por medio de tres estructuras: “ser-en-el-mundo”, la “cura” y la “temporalidad”. La estructura fundamental del “ser ahí” es “ser-en-el-mundo”. A partir de esta estructura fundamental emprende Heidegger una multitud de brillantes análisis que esclarecen el “ser en” y “el mundo”, el “ser-en-el-mundo” como “ser con” y ser sí mismo”, etcétera, hasta llegar al ser del “ser ahí”: la cura. La cura forma una estructura unificada por todas las dimensiones del “ser ahí” que Heidegger ha venido mostrando en los cuatro capítulos anteriores. La cura es una estructura unitaria del ser humano. Pero como falta aclarar “el sentido” de ese ser (la cura), prosigue Heidegger sus análisis, enfocándolos hacia la “temporalidad” que justamente se revela como el sentido del ser de la cura. La primera sección de *El ser y el tiempo*, pues, al llegar al fenómeno de la cura “puso en claro la constitución del ser del ente a cuyo ser es inherente lo que se dice una comprensión del ser. El ser del ser ahí fue de esta suerte deslindando al par de modos del ser (el ‘ser a la mano’, el ‘ser ante los ojos’, la ‘realidad’) característicos de entes cuya forma de ser no es la del ‘ser ahí’ ”<sup>63</sup>. Pero es necesaria la segunda sección, que analiza el “ser ahí” y la temporalidad, y la tercera, que en lugar de ir del ser al tiempo debe ir del tiempo al ser (aunque como se sabe esta tercera sección y la segunda parte de *El ser y el tiempo* quedaron inconclusas), puesto que todos los elementos que se han manifestado en el fenómeno de la cura no han señalado aún “la totalidad más original” del ser del “ser ahí”, o sea que no “han puesto ante nuestra vista el ‘ser ahí’ como un todo”. Falta el “ser ahí” total y el “poder ser” propio, y la cura va alcanzando su sentido de totalidad con el análisis de la muerte, la conciencia moral y la deuda. La voz de la conciencia está en el hombre cuando éste se acepta como deudor (como es esencial al hombre el estado de “posibilidad”, siempre está en deuda consigo mismo), cuando se comprende en su más peculiar “poder ser” (“la cura avoca en la vocación de la conciencia al ‘ser ahí’ a volverse a su ‘poder ser’ más peculiar”: la muerte es la posibilidad más peculiar) y quiere o permite obrar en sí mismo al más peculiar “sí mismo” (“querer tener conciencia”) frente al modo de ser cotidiano e inauténtico. La decisión auténtica, decisión anticipadora (“decisión anticipada de la muerte), o el hombre en su forma de existencia auténtica, y en la inauténtica, es ser-para-la-muerte, un ser “futuro”, un ser con sentido temporal, y la temporalidad abarca los tres éxtasis (futuro, “sido” y presente). La totalidad del ser del “ser ahí” es la cura, y la unidad de la cura es la temporalidad. La cura es “pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)”<sup>64</sup>: el “pre-ser-se” se funda en el “adve-

62) M. Heidegger, *op. cit.*, § 7, p. 49.

63) M. Heidegger, *op. cit.*, § 44, p. 251.

64) M. Heidegger, *op. cit.*, § 65, p. 354.



nir", el "ya-en" alude al "sido", y el "ser cabe..." tanto en el "advenir" como en el "sido", pues el "presentar" que lo hace posible (que a su vez se funda en el "caer" en "lo a la mano" y "ante los ojos") queda dentro de la temporalidad, en cuanto que el "resuelto" (el "ser ahí" recobrado de la "caída" para ser "más propiamente en la 'mirada'") implica los momentos del "sido" y el "advenir".

Con la primera estructura, la del "ser-en-el-mundo", hay que darse cuenta de que el hombre no es hombre sin mundo, y de que el concepto de "mundo exterior" es una abstracción, pues las cosas ("lo a la mano", utensilios e instrumentos) solas no forman un mundo. Lo espacial de las cosas no es sino un conjunto de referencias (ahí, lejos, cerca, etc.), del hombre con un carácter cualitativo y heterogéneo. Heidegger analiza "el ser en el mundo" como un todo, pero destacando el fenómeno "mundo", la "mundanidad del mundo", por medio de los conceptos de "referencia", "señal", "conformidad" y "significatividad". Y aunque se sabe que el hombre es quien es en el mundo es preciso interrogar: ¿quién es en el mundo? ¿Quién es el "ser ahí" en la cotidianidad? Porque así se advierten los dos modos de ser básicos, el auténtico y el inauténtico. Pues si bien quien es en el mundo es, en cada caso, "yo", pero ese "yo" puede ser como "sí mismo" o como nadie: lo neutro del "uno" (que no es responsable, que no elige, el ser "caído" en la cotidianidad, etc.), donde el "ser con" es ser con los otros de los cuales no se distingue. En el "ser ahí" cotidiano el hombre tiene su "sí mismo" como "uno mismo" como "ser uno con otro". El hombre, así, aparece como "ser cabe" ("curarse de" las cosas) y "ser con" ("procurar por" los otros) y como "ser sí mismo" propio y "ser sí mismo" impropio ("uno mismo"), en su "estado de caído" (absorbido en el "ser uno con otro" y "gobernado" por las "habladurías", la "avidez" de "novedades" y la "ambigüedad") como resultado del análisis del "ser en" en relación con los conceptos de "encontrarse", "comprender", "interpretación" y "habla".

El ser "sí mismo" propio no es, dice Heidegger, un sujeto excepcional, desprendido del "uno", sino una modificación existencial. Modificación que lleva a cabo por medio de la singularización. Y la angustia es la que singulariza, revelándole al hombre sus posibilidades fundamentales: la propiedad y la impropiidad. La angustia "saca al 'ser ahí' de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiidad como posibilidades de su ser"<sup>65</sup>. La angustia, pues, da un "señalado abrir" al singularizar y hacer patente al hombre su más peculiar "poder ser" ("libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo"), poniéndolo ante su "ser libre para" la propiedad de su ser, "como posibilidad que él es siempre ya", estructura que indica que el hombre es para sí mismo en su ser, en cada caso, ya previamente, "más allá de sí mismo", por lo cual el hombre es un ser "que le va este mismo"; es en esta su estructura del "le va" ya previamente posibilidad de ser "sí mismo" en su "peculiar poder ser". Es "pre-ser-se-ya-en-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen

65) M. Heidegger, *op. cit.*, § 40, p. 211.

frente en el mundo". El "ser-cabe" expresa el huir ante la inhospitalidad descubierta en la angustia (en la angustia le va a uno "inhóspitamente"), es decir, no hay seguridad, no hay la hospitalidad como "aquietada seguridad" de la cotidianidad en la cual se absorbe "uno" en la cotidianidad familiar.

La cura, el "pre-ser...", pues, alude a la totalidad, al todo de la constitución del hombre, como "ser-en-el-mundo" en su "estado de abierto" hacia su "poder ser peculiar" y hacia la "realidad", la "cosa" o el "ente" en la que el hombre aparece como el "ser descubridor" y la verdad como "estado de descubierto" el ente, desapareciendo la tradicional "adecuación" entre sujeto y objeto<sup>66</sup>. El hombre puede no perderse en la cotidianidad y puede encontrarse a sí mismo, realizar su "poder ser más peculiar": ser-para-la muerte. La angustia "por nada" le da la libertad para anticiparse a sí mismo en el ser posibilidad para la imposibilidad<sup>67</sup>, sin ocultarse ya su "ser-para-la-muerte", como en la cotidianidad del "uno", diciendo que quien se muere es "uno", los "otros", la "gente", pues asumiendo mi posibilidad peculiar, aquí sí, quien se muere soy "yo mismo". Siendo fiel a mi "ser-para-la-muerte" me anticipo a mí mismo, me pongo en un futuro de un pasado, de suerte que siendo mi posibilidad más radical (que es mi imposibilidad) soy en los modos de ser del "advenir" y el "sido". Yo soy ya en el mundo en mi facticidad, y soy "caído" en la cotidianidad hasta que me elijo a mí mismo en mi existencia, anticipándome a mí mismo por la "cura", ya que la "cura" es "ser relativamente a la muerte" propio e impropio, según sea "yo mismo" o "uno mismo" en la cotidianidad en la cual existo en un "prolongarme temporalmente", por lo cual dicha cotidianidad no es, en el fondo, sino la temporalidad que, a su vez, es condición de posibilidad de la "cura".

Para Heidegger el ser del hombre es la "cura" porque en tanto que el "ser ahí" es el único ente que tiene que cuidar de su ser, porque sólo a él "le va" su ser en la existencia, el hombre tiene que cuidarse de sí mismo, preocuparse por su ser, aplazarse a sí mismo y tender hacia el mañana, puesto que mientras dura su existencia pertenece a su libertad, a su muerte, a sí mismo, es decir, pertenece a la "cura", la cual no es sino "aquella forma de ser que domina su *paso temporal por el mundo*" según el "testimonio preontológico" de la fábula de Higinio, cuyo desarrollo teórico-ontológico puede decirse que se lleva a cabo en los análisis de *El ser y el tiempo*, aunque Heidegger sólo cite dicha fábula hasta la mitad de su obra: "Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda

66) Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, § 43 y § 44.

67) Sartre va a invertir esta idea, diciendo que más bien es imposibilidad de mi posibilidad: "Mi proyecto hacia una muerte es comprensible (suicidio, martirio, heroísmo), pero no el proyecto hacia mi muerte como posibilidad indeterminada de no realizar más presencia en el mundo, pues tal proyecto sería destrucción de todos los proyectos. Así, la muerte no puede ser mi posibilidad propia; ni siquiera puede ser una de mis posibilidades" (*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires, 1972, trad. de J. Valmar; cuarta parte, cap. I, II, E, p. 660).

espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: 'Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame 'homo', puesto que está hecho de humus (tierra)' "68. Por eso para Heidegger el "ser en el mundo" tiene el "sello entiforme" de la "cura", y así ha de verse lo "original" del ser del hombre en el "tiempo", según la sentencia de Saturno. Somos tiempo y tenemos que curarnos de nosotros mismos, de nuestra vida temporal, asumiendo nuestro ser destinado a la muerte.

Lo que somos se advierte en nuestro "ser relativamente al fin". ¿En eso consiste todo nuestro ser? Evidentemente que no, Porque la muerte "sólo es el 'fin' del 'ser ahí' formalmente tomada, sólo es *uno* de los fines que encierran la totalidad del 'ser ahí' ". Falta otro fin, que es el "comienzo" o el nacimiento: "Únicamente el ente que es 'entre' el nacimiento y la muerte representa el todo buscado" 69. El hombre se mantiene en un "continuo de la vida", en un "prolongarse" que es "prolongarse" del nacimiento hacia la muerte. El hombre tiene un tiempo en el que se mueve, "salta" de un "ahora" a otro durante su existencia, "siendo" lo que es. Siendo lo que es, el hombre "existe naciendo" y "naciendo muere en el acto", pues es "ser relativamente a la muerte". El hombre es nacimiento y muerte, y "entre" nacimiento y muerte, sobre la base de la "cura", y ésta sobre la base de la temporalidad, en la cual se da ese "prolongarse", por el cual se unen, en Heidegger, la temporalidad con la historicidad, con la historia: "La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el 'gestarse histórico' del 'ser ahí'. La cuestión del 'continuo' del 'ser ahí' es el problema ontológico de su gestarse histórico" 70.

El problema de la historia, para Heidegger, queda incluido en el problema de la temporalidad. El hombre no es temporal por estar en la historia, sino que es él temporalidad "y en el fondo de su ser", y por ello puede "existir históricamente". De manera que la historicidad se tiene que explicar también por medio de la "cura" como temporalidad y el "ser total y propio" del hombre. Y como la historicidad, pues, tiene un "enraizamiento" con la cura, también en el caso de la historia puede existir el hombre como "propia o impropia históricamente". Lo que ya fue revelado como "cotidianidad" es la "historicidad impropia del 'ser ahí' ". Y cuando el hombre no posee la "historicidad propia" lo que sucede es que *no puede* "tener" un "destino individual". Si el

68) M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., § 42, pp. 218-19.

69) M. Heidegger, *op. cit.*, § 72, p. 403.

70) M. Heidegger, *op. cit.*, § 72, p. 405.

hombre asume su ser para la muerte, es decir, permite que la muerte "se apodere" de él, "precursando para la muerte", adquiere su "libertad para la muerte", "se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo 'es' en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del 'estado de abandono' a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta"<sup>71</sup>, y lo que sucede entonces es que adquiere su "destino individual"; pues con la "libertad para su muerte" adquiere el hombre "su meta pura y simplemente tal" y su existencia queda "empujada hacia su finitud": "la bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y trae al 'ser ahí' a la simplicidad de su 'destino individual' (...) el gestarse original del 'ser ahí', gestarse implícito en el 'estado de resuelto' propio y en que el 'ser ahí' se hace 'tradición' de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida"<sup>72</sup>. Y como el hombre existe "en el mundo", su "gestarse histórico" (destino individual) es un "gestarse con" los otros, puesto que "es en el mundo" como "ser con", "constituido, como 'destino colectivo' (...) gestarse histórico de la comunidad, del pueblo"<sup>73</sup>. O sea que si "la fidelidad de la existencia a su peculiar 'mismo' (en una palabra existencia auténtica: muerte, deuda, conciencia moral, libertad, finitud), es el hombre que por medio de la "cura" se hace "sí mismo", es ser fiel a la muerte y al nacimiento en la elección de un destino individual, la historicidad es entonces aceptación del "advenir" en función del "sido" y viceversa<sup>74</sup>, y como el "gestarse histórico" ("el gestarse de la historia propia") "tiene su centro de gra-

71) M. Heidegger, *op. cit.*, § 74, p. 415.

72) M. Heidegger, *op. cit.*, § 74, p. 414.

73) M. Heidegger, *op. cit.*, § 74, p. 415.

74) Heidegger no explica la historia: "la libertad no tiene en Heidegger el significado de una facultad de creación o innovación, sino al contrario, tiene más bien un significado pasivo, inerte, o negativo (Véase *Ser y tiempo*, § 53). Es significativo que este autor pase por alto la contribución de Marx a la ontología del ser histórico. Es cierto que en el capítulo dedicado a la historicidad no aspira a resolver, sino a situar, el 'enigma ontológico de la gestación histórica en general'. Este enigma sólo puede desvanecerse, y convertirse en clara teoría, dentro del marco de una investigación ontológica de la causalidad histórica. Heidegger se limita a señalar que la historicidad es un constitutivo del ser del hombre. Pero el ámbito en que, según él, opera esta historicidad, es el comprendido entre los límites de la existencia individual, que son el nacimiento y la muerte. De ahí la proyección de la existencia hacia su término final (*Sein zum Ende*). Pero este proceso sería como la ontogenia del *Dasein*, y no explicaría la filogenia, que es la auténtica historia. El carácter ontológico de la historicidad no puede articularse con otros caracteres que permanecieran constantes, formando todos una estructura inalterable. Lo que implica la historicidad es justamente la mutación de esos caracteres y esa estructura en el tiempo histórico. La historicidad es la capacidad de mutación del ser. Pudiera decirse que no es una propiedad aparte, sino una propiedad de todas las otras propiedades" (E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1965, cap. IV, 2, p. 201). Véase también la *Introducción a Heidegger* de M. Olasagasti: "La totalidad del ser humano está limitada por un extremo por el ser-hacia-la-muerte; falta el otro extremo, el nacimiento, ya que la existencia consiste en el intermezzo entre nacimiento y muerte" (*Revista de Occidente*, Madrid, 1967, primera parte, I, p. 43).

vedad en el 'sido'"<sup>75</sup>, la historia es fidelidad al pasado de un pueblo, en el sentido de una herencia elegida y no impuesta.

La ontología de Heidegger explica lo que es el hombre, pero para poder explicar la historia tiene que efectuar "un salto mortal", como dice Fatone, pues "la *historia común* no es la historia común de los hombres, sino la historia común de los hombres de un determinado pueblo; y el ser con otros que constituye al hombre es ser sólo *algunos* otros (...) Heidegger, después de dar el salto, puede continuar su análisis y decirnos que así como la existencia auténtica es ser para el fin y ese ser para el fin le hace asumir al hombre, con coraje, su destino, la historia es igualmente un ser para el fin y ese ser para el fin le hace asumir *a un pueblo*, con coraje, su destino (...) El ser para la muerte es el fundamento oculto del hombre y también de la historia"<sup>76</sup>, lo que equivale a decir que "el auténtico ser-hacia-la-muerte (es decir, la finitud de la temporalidad) es el oculto fundamento de la historicidad del hombre"<sup>77</sup>.

En términos esquemáticos, con Kant la metafísica aparece como epistemología (por la imposibilidad ya señalada de conocer lo nouménico) en su intento de fundamentarse a sí misma; sin embargo, a la vez apunta (con la reducción de las primeras preguntas a la última) hacia lo que Heidegger denomina ontología de lo humano, en lugar de antropología filosófica.

Pero en el mismo Heidegger la metafísica "no es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones", sino un "acontecimiento radical" que sucede en la existencia humana: "el ir más allá del ente es algo que acaece en la esencia misma de la existencia. Este trascender es, precisamente, la *metafísica*"<sup>78</sup>. La angustia hace patente la nada, y en la "patencia" de la nada se

75) M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., § 74, p. 417.

76) V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, Ed. Raigal, Buenos Aires, 1953, I, p. 27. En este pasaje Fatone alude a la repetición del esquema de *El ser y el tiempo* en los comentarios de Heidegger a la poesía de Hölderlin. En efecto, puede leerse en ellos lo siguiente: "¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es (...) El hombre es lo que es aun en la manifestación de su propia existencia. Esta manifestación no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre. ¿Pero qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz en todas las cosas (...) La manifestación a esta intimidad acontece mediante la creación de un mundo, así como por su nacimiento, su destrucción y su decadencia. La manifestación del ser del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión (...) El ser testimonio de la pertenencia al ente en totalidad acontece como historia. Pero para que sea posible esta historia se ha dado el habla al hombre". Y más adelante: "El habla es un bien en un sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar que el hombre puede ser histórico"; el acontecimiento esencial del habla es el diálogo, "¿cómo empieza este diálogo que nosotros somos?" Empieza con la poesía, que es "la instauración del ser con la palabra": "La poesía es el fundamento que soporta la historia", y así, "Cuando Hölderlin instaura de nuevo la esencia de la poesía, determina por primera vez un tiempo nuevo". Esa esencia de la poesía es "esencia histórica", y por consiguiente, la "única esencia esencial" (M. Heidegger, *Arte y poesía*, F.C.E., México, 1973, trad. de Samuel Ramos; "Hölderlin y la esencia de la poesía", pp. 125 y sigs).

77) M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, ed. cit., primera parte, I, p. 44.

78) M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970, trad. de X. Zuburiri; p. 110.

manifiesta, a su vez, el ente. La posibilidad de la patencia del ente es la nada: "El ser del ente sólo es inteligible —y en ello se encuentra la más profunda finitud de la trascendencia— si el ser-ahí en el fondo de su esencia, se asoma a la nada"<sup>79</sup>. La angustia es "el encontrarse fundamental que nos coloca frente a la nada" Así, el saber del ser posibilita, no el "pensar" la nada, sino el "encontrarse" con ella por medio de la angustia. Por medio de esta idea justifica Heidegger que en "la pregunta fundamental de la metafísica" aparezca la "nada": "¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?"<sup>80</sup>, puesto que la nada tiene, según él, el importante papel de revelar el ser. Ahora bien, el captar la nada es algo que "va más allá" de la mera filosofía, algo "que pertenece a la naturaleza del hombre" y "acaece" en su existencia. La filosofía es tan sólo "la puesta en marcha de la metafísica"<sup>81</sup>, dice Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, en 1929. Ese "poner en marcha" la metafísica, es la filosofía como ontología y fenomenología de *El ser y el tiempo*.

La metafísica, para Heidegger, tiene como cuestión al ser y la nada, no solamente al ser. Heidegger considera "justa" la identificación de ser y nada que lleva a cabo Hegel, pero por otras razones: el ser, por esencia finito, "solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada", y como ésta "es patente en el fondo de la existencia", se nos hace extraño el ente y nos admiramos<sup>82</sup>, y al admirarnos surge el ¿por qué?, y con él, en cuanto tal, "podemos preguntarnos por los fundamentos y fundamentar de una determinada manera"<sup>83</sup>. La ontología del "ser ahí" es saber acerca del saber del ser que alcanza ese ente que es el hombre. En ella parece que no cabe la pregunta ¿qué es el hombre?, sino más bien ¿cómo es el hombre, que puede preguntar sobre el ser? El hombre es de tal modo al encontrarse con la nada en el fondo de su existencia, en un peculiar "encontrarse-fundamental", se le hace inteligible el ser, al cual puede interrogar la metafísica, "yendo más allá del ente", y preguntando "¿por qué hay ente y no más bien nada?", en su quehacer incesante de "abrir, renovadamente, ante nuestros ojos, el ámbito entero de la verdad sobre la naturaleza y la historia"<sup>84</sup>. Si el hombre *existe*, acontece el filosofar, y "acaece" la metafísica como "acontecimiento radical" en su existencia.

Su existencia. Este es el punto clave; y Heidegger, en la *Carta sobre el hu-*

79) M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit., § 43, p. 197.

80) M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1966, trad. de E. Estiú; cap. I, p. 39.

81) M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p. 111.

82) Desde la antigüedad griega la admiración ha sido considerada como el "principio" de la filosofía: "El filósofo promotor del acto filosófico no es sólo inicial, sino perpetuo. Originariamente, lo experimenta el hombre cuando descubre que es posible formular preguntas sobre lo más familiar, lo que ya no causa sorpresa a nadie" (E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. VII, § 38, pp. 294-295).

83) M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p. 110 En el siglo XX sólo dos filósofos se han ocupado de la cuestión del fundamento: Heidegger (cf. *La esencia del fundamento*) y Nicol (cf. *Los principios de la ciencia y Metafísica de la expresión*).

84) M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, ed. cit., p. 109.

manismo, veintidós años después de *El ser y el tiempo*, se preocupó por dar un sentido preciso a la "esencia" del hombre concebida como "existencia", de manera que no pudiera ya confundirse con la *actualitas essentiae* de la metafísica tradicional ni con la afirmación sartriana de que el hombre es *existence*<sup>85</sup>. La idea de Heidegger, dice Olasagasti, "era que el hombre es el lugar, el 'ahí' del ser (*Da-sein*) o, lo que es lo mismo, el lugar de la verdad del ser, de su iluminación y apertura. Cuando Heidegger define la esencia del ser humano como *Existenz*, lo que define es la esencia del hombre como *Da-sein*. Ex-sistencia no es sino el modo como el *Da-sein* es el lugar del ser: ex-sistencia es lo mismo que el estar ex-stático, fuera de sí, en la verdad del ser. El hombre es un ser 'extático', o, para usar otro término de Heidegger, ex-céntrico; no tiene su centro en sí, sino en el ser"<sup>86</sup>. En el hombre el ser es ser, por medio del lenguaje, que es "advenimiento iluminador-velador del ser mismo"<sup>87</sup>. Por eso la afirmación de Heidegger: "Yo llamo ec-sistencia del hombre al estar en la iluminación del ser"<sup>88</sup>. Pero "la ec-sistencia así pensada no es idéntica al concepto tradicional de existencia, que significa realidad a diferencia de *essentia* como posibilidad"<sup>89</sup>, "La frase: 'El hombre ec-siste' no responde a la pregunta de si el hombre es real o no, sino responde a la pregunta por la 'esencia' del hombre. Esta pregunta solemos plantearla inadecuadamente, sea que preguntemos lo que el hombre es o bien que preguntemos quién es el hombre.

85) En 1946 Sartre dijo que el hombre es *existence*, afirmando que la "existencia" precedía a la "esencia": "si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, (...) este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace" (*El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1973, trad. de V. Prati de Fernández, pp. 17-18). El esquema sartriano, dentro de la filosofía del hombre, proviene directamente de *El ser y la nada*. En esta obra Sartre parte en busca del ser, y descubre dos tipos de ser: el Para-sí y el En-sí, reunidos ambos por medio de una "conexión sintética" (el propio Para-sí). El trabajo de Sartre es una "ontología fenomenológica" que, por tanto, debe plantearse la cuestión del ser; y al plantearse esa cuestión como "un tipo de *conducta* humana" comienza directamente el análisis del ser del hombre, el cual empieza afirmando que el hombre "es un ser que es lo que no es y que no es lo que es" (primera parte, cap. II, II, p. 104 de la ed. cit.) y termina con la última afirmación de *El ser y la nada*, antes de la conclusión: "el hombre es una pasión inútil". Sartre presenta una ontología del hombre en estrecha vinculación con la "psicología", con un "psicoanálisis existencial" (no empírico) cuya tarea principal es la de "hacernos renunciar a la 'seriedad'" (que nos libera de la angustia), renunciando al mismo tiempo a la moral "que se avergüenza de sí misma": "la ontología y el psicoanálisis existencial (...) deben descubrir al agente moral que es el ser por el cual existen los valores. Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y como la nada por la cual existe el mundo" (conclusión, II, p. 759 de la ed. cit.).

86) M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, ed. cit., segunda parte, I, § 27, p. 159.

87) M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid, 1966, trad. de R. Gutiérrez Girardot; p. 23.

88) M. Heidegger, *op. cit.*, p. 20.

89) M. Heidegger, *op. cit.*, p. 23.

Pues en el Quién o en el Qué nos mantenemos en la perspectiva de lo personal o de un objeto (...) la 'esencia' no se determina ahora ni desde el esse essentiae ni desde el esse existentiae, sino desde lo ec-stático del En-ser"<sup>90</sup>. Debemos preguntar por el ser, y no por el "qué" o el "quién" del hombre, porque el ser humano no es "el señor del ente", sino más bien "el pastor del ser", es decir, "El gana la pobreza esencial del pastor, cuya dignidad descansa en ser llamado por el ser mismo a la veritancia (...) de la verdad"; el hombre "mora en la cercanía del ser", él es "el vecino del ser"<sup>91</sup>.

En Heidegger, como en Platón, la cuestión del ser del hombre es una cuestión ligada al problema del ser en general. La cuestión del hombre aparece necesariamente cuando preguntamos "¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?"; y en tanto que esta "pregunta fundamental de la metafísica" requiere de la respuesta a la "interrogación-previa" que dice "¿qué pasa con el ser?"<sup>92</sup>, nos tenemos que preguntar por el acontecer histórico del hombre, puesto que la pregunta previa a la pregunta por el ser, relaciona a ésta "con el destino de Europa, donde se decidirá el de la Tierra"<sup>93</sup>. La ontología no significa sino "el esfuerzo por expresar verbalmente el ser a través de la pregunta ¿qué pasa con el ser?"<sup>94</sup>. Pero ¿es en los términos de Heidegger como se responde fenomenológicamente a la cuestión de la historicidad del ser humano? ¿La cuestión de la historia tiene realmente que ver con el destino de Europa en el nivel de cuestiones ontológicas? ¿Qué pasa con la pregunta por el ser del hombre y con la pregunta acerca del ser en general, si acaso no es necesario ningún esfuerzo para expresar el ser? ¿Qué es lo que expresamos?

## § 16. Noveno esquema: Nicol

Lo que expresamos es el ser; lo que expresamos es nuestro ser: ¿Por qué insiste la filosofía en buscar al ser más allá de lo que aparece, si contamos, para la existencia y para la ciencia, con la evidencia apodíctica de que el ser está a la vista? La afirmación decisiva de que *el ser está a la vista* constituye uno de los elementos fundamentales de una nueva forma de hacer ontología de lo humano como ontología de la historia y ontología general como fundamentación de la metafísica y de la ciencia en general.

¿Qué podemos saber del hombre?<sup>95</sup> El saber del hombre que la antropología filosófica obtiene, en su orientación hacia lo concreto y lo vivo, no puede

90) M. Heidegger, *op. cit.*, idem.

91) M. Heidegger, *op. cit.*, p. 41.

92) M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, ed. cit., cap. I, p. 79.

93) M. Heidegger, *op. cit.*, *ibidem*.

94) M. Heidegger, *op. cit.*, cap. I, p. 78.

95) En la filosofía de la existencia, Jaspers y Marcel reconocen al hombre como una realidad *sui ge-*



renunciar al saber del ser al que quedaba comprometida cualquier filosofía del hombre después de Platón. Por otro lado, la psicología, como ciencia natural y experimental, se había mostrado insuficiente para explicar al hombre completo, por lo abstracto de sus esquemas y lo cuantitativo de sus métodos, y además, por su consideración aislada de las funciones psíquicas<sup>96</sup>. ¿Cabía la posibilidad, entonces, de una psicología científica, auténticamente antropológica concreta y comprensiva? La *Psicología de las situaciones vitales* de Nicol, publicada en 1941, contenía el desarrollo teórico básico de una nueva psicología con tales características.

En la *Psicología de las situaciones vitales* se establecen los conceptos fundamentales de *temporalidad* y de *espacialidad*, en los cuales se encuadra la totalidad de la vida humana, que "se organiza en la realidad de la existencia individual en situaciones vitales, cuyo estudio proporciona los materiales para una psicología concreta"<sup>97</sup>. Lo que debe entenderse por "situación vital" es la unidad formada por lo que el hombre es, lo subjetivo, lo que no es él, lo transubjetivo, y el vínculo, específico en cada caso, entre lo uno y lo otro. La experiencia concreta individual de cualquier hombre se da en un *aquí* y un *ahora* (espacialidad y temporalidad) en el presente, en el cual se integra el pasado y el futuro como posibilidad; gestándose una acción que consiste siempre en una elección que implica, a la vez, una opción y una renuncia (lo que Nicol llama idea "fáustica"). Así *el hombre es acción*; el ser humano es un ente espacial y temporal cuya acción es un acto de opción "por lo cual el hom-

*neris*, pero de ese reconocimiento infieren la imposibilidad de conocer al ser humano de una manera científica, restando cientificidad a la filosofía. Jaspers dice que tenemos un saber múltiple acerca del hombre: "¿Qué es el hombre? Lo estudian, como cuerpo la fisiología, como alma la psicología, como ser social la sociología. Sabemos del hombre como de una naturaleza que conocemos como la naturaleza de otros seres vivos, y como de una historia que conocemos depurando críticamente la tradición, comprendiendo el sentido de la actividad y el pensamiento de los hombres y explicando los sucesos por motivos, situaciones y realidades naturales (...) pero no [tenemos] el saber del hombre en su totalidad". El hombre se conoce a sí mismo por medio de dos caminos: "como objeto de investigación y como 'existencia' de una libertad inaccesible a toda investigación. En un caso hablamos del hombre como de un objeto; en el otro caso, de ese algo no objetivo que es el hombre y de que éste se interioriza cuando es propiamente consciente de sí mismo. Lo que es el hombre no podemos agotarlo en un saber de él, sino sólo experimentarlo en el origen de nuestro pensar y obrar. El hombre es radicalmente más que lo que puede saber de sí" (K. Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, F.C.E., México, 1962, trad. de J. Gaos, cap. VI, p. 53). Tratado como "objeto de investigación" el hombre es cognoscible por la ciencia (particular); como "existencia de una libertad" el hombre es accesible por medio de la filosofía, que no es ciencia según Jaspers, que lo descubre precisamente como "existencia de una libertad". Es cierto que la filosofía, como ciencia, no puede agotar nunca el saber del hombre; pero también es cierto que la filosofía, en nuestros días, cuenta ya con las categorías científicas, rigurosamente ontológicas y en extremo positivas (fenomenológicas), para construir una auténtica ciencia del hombre (cf. E. Nicol: *La idea del hombre*).

96) Véase: E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., México, 1963; introducción y prólogo a la segunda edición. Sobre las limitaciones inherentes a la psicología llamada "científica", véase también "Psicología científica y psicología situacional", en *La vocación humana* de E. Nicol, El Colegio de México, México, 1953, III, 9, pp. 179 y sigs.

97) E. Nicol, *La vocación humana*, ed. cit., "Las situaciones vitales", III, 10, § 5, p. 199. La "expli-

bre se va haciendo de un modo real y efectivo a "sí mismo"<sup>92</sup>

La *situación vital* de cada hombre depende del *azar* (necesidad y posibilidad indeterminadas e imprevisibles), el *destino* (condicionamiento de la vida, lo no elegido, necesidad y posibilidad a la vez) y el *carácter* (la acción que el hombre ejerce sobre sí mismo: libertad), y en esa dependencia se efectúa una "dialéctica vital" inexplicable, por supuesto, con lógica de la no contradicción<sup>93</sup>. Ser hombre es estar en situación; estar en situación es ser expresivo: "Ningún otro ser que el hombre está en situación y por tanto ningún otro es propia-

cación situacional" de Nicol no se opone a la "explicación causal" que la psicología "científica" lleva a cabo mediante descripciones objetivas y funcionales. La "explicación causal" tampoco se opone a la "explicación situacional", cuya misión es la de "comprender inmediatamente la experiencia (como intuición concreta del sentido de lo vivido), describirla y organizar esta comprensión (si no, ya no sería un conocimiento riguroso), en una arquitectura de conceptos estructurales". Ambas explicaciones están en planos distintos: "En el primer plano, se dice *lo que pasa*. En el segundo, se dice *lo que nos pasa*. El primero implica necesariamente el auxilio de conocimientos científicos específicos: fisiología, endocrinología, psico-patología, etc. El segundo requiere necesariamente el apoyo de un conocimiento filosófico de lo humano, del cual se obtienen los fundamentales conceptos que, a mi entender, son los de espacialidad y temporalidad. Luego vienen otros (situación, acción, expresión, atención, creación, etc.) que no hace ahora al caso. En este segundo plano se alcanza la comprensión del modo como el hombre vive su vida y de su experiencia de ella, independientemente de toda explicación causal. El primero, en cambio, ofrece la descripción y explicación de los que podemos llamar mecanismo por los cuales aquella vida se produce, en conexión con un organismo —y sólo esto. Una explicación del hombre, un auténtico saber del hombre, sólo se logra en ese segundo plano de la explicación situacional. Y esto es, antes que todo, psicología; la fundamental psicología, a la que no se debe considerar como una ciencia frustrada, ni como eso que se ha venido llamando antropología filosófica" (*La vocación humana*, III, 9, § 2, p. 184).

98) E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, ed. cit., cap. II, § 7, p. 89.

99) La filosofía de Nicol es una filosofía dialéctica. Véase una crítica detallada del principio de no contradicción en *Los principios de la ciencia* (ed. cit., cap. IV) de Nicol. Es un hecho que la razón "anti-dialéctica" no puede aparecer en las reflexiones fenomenológico-dialécticas de Nicol (Véase: González Valenzuela, Juliana, *La filosofía dialéctica de E. Nicol*. Tesis de doctorado, México, ed. del a., 1976. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras). Para Nicol es absolutamente necesario superar la tradición "anti-dialéctica" iniciada por Parménides y continuada hasta Hegel, e incluso hasta nuestros días: "¿Por qué es preciso ahora reiterar la proclamación que hizo Hegel de la definitiva clausura del axioma de no contradicción? Las doctrinas de Hegel y sus derivados son puntos de referencia ineludibles, pero no marcan una resolución final. La teoría filosófica, en vez de suprimir el problema, se incorpora a él, y comparte la atención que los hechos reclaman primariamente. Porque también es un hecho, un hecho filosófico, que la dialéctica no puede seguir por el camino de la especulación. Advertimos que la dialéctica no es punto de partida: la cuestión del punto de partida recobra ahora su eminencia. Es cierto, como afirma Hegel, que deben coincidir el *Anfang* y el *Prinzip*, el comienzo y el fundamento. Pero no es la razón la que instituye el fundamento, ni la que está en el origen. *El fundamento no es dialéctico porque el Ser no tiene contrario*. La Nada es pura ficción, y sólo el Ser puede darnos la razón del no-ser. *En el principio está el Ser*. El fundamento tiene que ser anterior a las operaciones de la razón. El fundamento es el hecho puro y simple de que *Hay ser*" (E. Nicol. *La idea del hombre*, ed. de 1977; cap. II, § 6, p. 51). En realidad la estructura dialéctica de la vida humana no puede explicarse cabalmente en los términos de la dialéctica hegeliana o la dialéctica marxista; la razón dialéctica: a) tiene que ser razón de ser (unidad entitativa) para ser razón del devenir, b) tiene que explicar tanto la estructura de la constitución y la gestación como las estructuras externas del proceso histórico, y c) no tiene que darse necesariamente como dialéctica entre tesis, antítesis y síntesis, etcétera: véase especialmente *La idea del hombre*, ed. cit.

mente expresivo”<sup>100</sup>. El hombre es *el ser de la expresión*, y lo que él expresa es su estar en situación: “lo que se expresa es el estar en situación, o sea el modo de estar en ella; o sea, en definitiva, la situación misma, en tanto que vital”<sup>101</sup>.

Los conceptos fundamentales de espacialidad y temporalidad nos remiten, inevitablemente, al problema del ser y el tiempo, a la ontología. La psicología de Nicol no es tanto psicología sino más bien fundamentación filosófica de la psicología. Se trata de una psicología concreta (de la experiencia), como teoría antropológica, que requiere de una ontología, como el propio Nicol lo señala, en 1961, en el prólogo a la segunda edición: “En cuanto a su desenvolvimiento posterior, la importancia de los hechos a que corresponden aquellas ideas exigió el traslado de éstas al dominio ontológico, en el cual las cuestiones mantienen su máxima radicalidad”. Las ideas a las que Nicol se refiere son aquellas que aparecen como medulares en su psicología y en *La idea del hombre*, de 1946, que venía a ser “el complemento, en forma doctrinal e histórica, del bosquejo de antropología filosófica”<sup>102</sup> que contenía la *Psicología de las situaciones vitales*. *La idea del hombre* fue elaborada, dice Nicol, con el propósito de “confirmar cuanto se dice en su introducción doctrinal sobre la realidad del hombre, mediante la explicación de su desenvolvimiento efectivo en la historia, tal como se produce a lo largo de los siglos de cultura helénica, y tal como se expresa en el pensamiento de esta cultura”<sup>103</sup>. ¿En qué consiste esa “introducción doctrinal”? No tanto en una idea del hombre que pudiera sumarse a las ya producidas en la historia de la filosofía del hombre, sino más bien en una fundamentación de las ideas del hombre a través de una idea del hombre como *ser que es histórico en su ser mismo*. Porque el hombre es histórico se produce en él la dualidad fundamental entre el “ser” y el “poder ser”, cuya tensión da origen, entre otras cosas, a la “intencionalidad de la vida” y “su constante proyección hacia el futuro”. El “poder ser” es la potencia (vida espiritual) de su ser en acto (vida natural). El hombre cuenta constitutivamente con una “entidad modal” por el hecho de estar compuesto de potencia y acto. Advirtiéndolo así es posible dilucidar claramente el problema del ser y el tiempo: “La solución metafísica al problema del ser en el tiempo se ofrece en la concepción del ser potencial del hombre. El ente cuyo ser consista en acto puro no puede ser temporal. Recíprocamente, sólo puede ser histórico el ente cuyo ser incluya el ‘poder ser’. Sólo el ser libre tiene historia. El hilo conductor de esta historia es la idea del hombre, en la cual se refleja la parte nuclear de la actualización espiritual, que es la obra histórica que el hombre lleva a cabo consigo mismo, y en la cual queda expresada por él mismo, en forma de pensamiento, la imagen que ha tenido de su propia condición en cada situación vital histórica”<sup>104</sup>.

100) E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, ed. cit., cap. V, § 4.

101) E. Nicol, *op. cit.*, cap. V, § 4, p. 150.

102) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946; prólogo, p. 10.

103) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., loc. cit.

104) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., introducción, § 3, p. 32.

Puede advertirse en esta idea del hombre como ser histórico una contribución decisiva de Nicol a la filosofía del hombre. Dicha idea ha de comprenderse como una *radical* concepción de la historicidad del ser humano que explica, no sólo los productos históricos, sino también (y en ello está la radicalidad) el ser mismo del productor como ser histórico. Una consecuencia primordial de la historicidad del hombre la representan las ideas que de sí mismo va creando (expresando sus cambios históricos). Las ideas del hombre muestran, o bien lo ya actualizado por el hombre, o bien lo propuesto en ellas como "ideal"; y ellas han de ser entendidas como conceptos y no como "meras ideas", puesto que siendo históricas (expresivas de esa "unidad dual", formada por el "ser" y el "querer ser", en una determinada situación vital), son a la vez verdaderas (como representaciones objetivas de esa realidad humana concreta). Cada idea del hombre representa una actualidad de ser y una "potencia radical de ser".

La definición del hombre como "potencia radical de ser" es el fundamento permanente de todas las ideas del hombre. La verdadera definición (ontológica) del hombre es, a la vez, determinada, en la presentación de la actualidad natural del hombre, e indeterminada, en la presentación de la realidad humana como potencialidad. Así es como puede definirse al ente cuya "esencia" histórica lo hace indefinible por principio, porque su estructura fundamental de "ser" y "poder ser" es permanente, permitiendo la acumulación irrenunciable de las actualizaciones de las vocaciones humanas como potencias de ser. Pero semejante definición del hombre es posible porque prescinde del significado lógico, formal, de definición, atendiendo más bien al significado primitivo de "delimitación real"<sup>105</sup>. Porque, de hecho, no es necesario definir al hombre según la definición clásica: "En vez de empeñarse una y otra vez en obtener una definición del hombre, hubiera sido más provechoso convertir el obstáculo en señal indicativa: tomar como punto de partida esa misma dificultad, reconociendo en ella una nota distintiva del ser humano. El hombre es el ser que no necesita definición. Esto invalidaría de antemano el intento, tradicional y persistente, de formalizar su ser y su hacer con los mismos métodos y categorías que resultan apropiados en otras zonas reales"<sup>106</sup>.

La zona de la realidad que representa el ser humano debe explicarse por medio de una *idea metafísica del hombre*: "la idea metafísica del hombre no solamente restaura el valor de la verdad en el terreno filosófico, sino a la vez, como era de esperarse, en el terreno histórico. Y además, debido a la peculiar constitución óptica de lo humano, la teoría antropológica presenta ya un bosquejo de morfología de la historia. Si se concibe al hombre como un ente cuya constitución ofrece una estructura permanente, que no sólo persiste a través de sus cambios históricos, sino que los explica, entonces se habrá establecido el fundamento de la verdad histórica y el principio que regula la evolución en el tiempo de las formas históricas de vida"<sup>107</sup>. Las formas históricas de vida, cam-

105) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. I, § 3, p. 19.

106) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 1, p. 12.

107) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, introducción, § 6, pp. 40-41.

biantes, se forman según la composición, también histórica, de *azar, destino y carácter*, factores permanentes, “esenciales” de la vida humana, de los cuales dependen las situaciones vitales en que el hombre *se relaciona consigo mismo y con lo que no es él*<sup>108</sup>, y por medio de ello es posible “fijar la posición de este móvil que es el hombre; es decir, el puesto del hombre en el cosmos, respectivamente al espacio vital y al tiempo histórico”<sup>109</sup>.

Lo que Nicol viene a indicar es que *el absoluto* está presente en lo que cambia; que la metafísica “es ciencia del devenir”, porque “el devenir y el Ser no pueden desglosarse”, y por tanto, el absoluto, que es “el hecho de que hay Ser”<sup>110</sup>, está en formas de ser y formas de devenir. Dar razón del devenir es dar razón del ser; dar razón del ser es dar razón del devenir<sup>111</sup>. E incluso el tiempo tiene formas. Como tiempo humano, histórico, se presenta en el hombre como temporalidad (nota común a todo ente) y como historicidad: “El ser humano es ser histórico. De una manera u otra, la historicidad del hombre se da por consabida; pero esta condición no se conceptúa como *historicidad del ser* (...) caemos en la cuenta de que, si hay fenómenos históricos, tiene que ser histórico *el ser mismo* del hombre. ¿Qué es historicidad?”: “La temporalidad es nota de toda existencia; pero la historicidad no se explica por la temporalidad común. Aunque todas las cosas cambian, sólo el cambio humano tiene la forma de una evolución renovadora y proyectada. Son bien reconocidos estos tres caracteres de la historia: evolución, renovación y proyección”<sup>112</sup>. La historia se explica por el único acto posible: el del hombre, cuya libertad, “cambiante ella misma” es “causa directiva de los cambios”<sup>113</sup>. La historia y el hombre se explican correlativamente. Puesto que la historicidad es “la capacidad de mutación del ser”<sup>114</sup>, la filosofía de la historia tiene que ser ontología de lo humano, y ésta, a su vez, tiene que ser ontología de la historia, bajo la convicción básica de que “todo cambia, pero la verdad que no cambia es la verdad que explica el cambio”<sup>115</sup>.

La ciencia del hombre, dice Nicol, no puede ser ni filosofía de la historia, ni antropología filosófica. Hay que dar una razón de la pluralidad de las ideas del hombre que nos muestra la historia, y por tanto. “La misión de una ciencia del hombre es revelar la mismidad profunda que se manifiesta en la pluralidad de mismidades existenciales”; quien puede dar razón de esas mismidades históricas es la ciencia del hombre, formando una “unidad orgánica de ciencia

108) Cf. E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, introducción, § 4; ed. de 1977, cap. I, 2.

109) E. Nicol, *op. cit.*, ed. de 1946, introducción, § 6, p. 45.

110) E. Nicol, *op. cit.*, ed. de 1977, cap. II, § 8, p. 70.

111) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 2, p. 16.

112) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I § 5, p. 37.

113) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 4, p. 37.

114) E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. IV, § 2, p. 201n. En el capítulo cuarto de esta obra Nicol analiza detalladamente el problema de la causalidad histórica en relación con la versión determinista del principio de causalidad y con la ontología del hombre, puesto que la historicidad es la “modalidad ontológica” de la temporalidad en el orden del ser humano. Sobre la temporalidad y la razón, véase: E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, Tecnos, Madrid, 1960.

115) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1946, introducción, § 6, p. 46.

e historia”, que constituye “formalmente, el fundamento” de la filosofía de la historia y la antropología filosófica: “en tanto que la filosofía de la historia y la antropología filosófica quedan integradas, como sus titulares indican, en esta ciencia de principios que es la filosofía, su misma competencia está empeñada en el negocio de la fundamentación: sus construcciones teóricas habrán de ser inestables mientras no ofrezcan la razón de su base ontológica”<sup>116</sup>.

Como en Heidegger, el saber del hombre en Nicol es ontología de lo humano; y como en Marx, investigación acerca de la estructura y causa del proceso histórico. Tanto en Heidegger como en Nicol la ontología de lo humano se da como paso previo a la construcción, en términos de fundamentación, de la metafísica; pero en Nicol la metafísica no es un “trascender”, como “acontecimiento radical en la existencia”, para el cual la filosofía no vendría a ser sino su “puesta en marcha”, sino la filosofía misma: *la ciencia de los principios del ser* (ontología) y *del conocer* (epistemología), tal cual la desarrolla principalmente en la *Metafísica de la expresión* y *Los principios de la ciencia*. Y la preeminencia ontológica del hombre no descansa para Nicol, como en Heidegger, en el hecho de que el hombre sea “ontológico” y pueda interrogar al ser, sino más bien en el hecho de la *responsabilidad existencial* del hombre: “El hombre no es singular, entre los demás entes, porque pueda *interrogar* al ser. Se diría que su eminencia proviene más bien de su capacidad de *responder*. No de responder a las preguntas que él mismo pueda formular, sino de mantener con su presencia activa una especie de responsabilidad existencial, que es la de hacer presente el ser con la palabra”<sup>117</sup>; el hombre puede hacer presente al ser mediante la palabra porque es el ser de la expresión, no porque sea el ser-para-la-muerte. Para Heidegger la ontología se hace cargo del ser y la nada; para Nicol la ontología tiene que dar razón del ser y el devenir: la ontología de Heidegger es fenomenología, la de Nicol es fenomenología y dialéctica. La filosofía de Nicol es ontología fenomenológica en un sentido diferente de la fenomenología heideggeriana, por la sencilla razón de que el ser sí es fenómeno, y no es necesario efectuar una hermenéutica del “sentido del ser” puesto que *el ser está a la vista*<sup>118</sup>, y en el hombre, “El sentido de su ser está ya manifiesto en su sola actualidad: el hombre es el ser del sentido. Lo que requiere una interpretación es el contenido significativo y la intención expresiva”<sup>119</sup>. La filosofía de Nicol es dialéctica porque, reconociendo que “*El fundamento no es dialéctico porque el Ser no tiene contrario*, y que “El fundamento es el hecho puro y simple de que *Hay ser*”<sup>120</sup>, se avoca a dar razón del ser y del devenir:

116) E. Nicol, *op. cit.*, ed. de 1977, cap. I, § 7, pp. 58-59.

117) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit. de 1974; cap. IV, § 17, p. 129. En *La idea del hombre* puede leerse lo siguiente: “El Ser está en el ente quiere decir: *Ser es realidad*. El Ser es lo que siempre está ahí. Ahí y aquí, porque yo mismo estoy englobado en él, y mi palabra es testimonio de mi inherencia: *el hombre es el ser que habla del Ser*” (ed. de 1977, cap. II, 9, p. 72).

118) Cf. E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. I, § 11, p. 79.

119) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. IV, § 16, p. 119.

120) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. I, § 6, p. 51. La fórmula “Hay ser” y “el ser está a la vista” aparecen en las principales obras de Nicol, a partir de la primera edición, en 1950, de *Historicismo y existencialismo*. Tales fórmulas, y otras semejantes, se refieren a la *presencia del*

“la dialéctica es un resultado; no es la tesis inicial con que emprende su tarea la razón. La onto-logía es fenomeno-logía: el Ser, con mayúscula, es fenómeno. No está velado por el fenómeno, como en la concepción tradicional, ni es absoluto porque sea absolutamente abstracto. Y la fenomenología es dialéctica porque también el no-ser es aparente o fenoménico. Aparece, no sólo en el dejar-de-ser que sufre el ente que deviene, sino en la constitución misma de este ente que hace posible su cambio”<sup>12</sup>.

La ciencia del hombre tiene que explicar la historia buscando esa explicación en el ser mismo del hombre. No hay historia por un lado (los productos históricos solamente) y hombre por otro lado (el productor). No debe buscarse tanto una “causa” (en abstracto) del proceso histórico, como Marx<sup>22</sup>, sino más bien un “causante”. La historia debe explicarse mediante la explicación de la producción del acto humano. En realidad, no hay que buscar al “causante”: “el causante se identifica a sí mismo íntegramente con su presencia. El ser del hombre es actualidad en el modo distintivo de la historicidad. Hay que invertir los términos: la historia no es problema, sino dato inicial. Vemos que el hombre es ser histórico porque es histórica su acción”<sup>23</sup>. Lo que produce la acción es lo que produce el cambio. El cambio es cambio en la trama de sus relaciones. Todos los entes son relativos, pero el hombre es el ente más relativo<sup>24</sup>: “la historia es la forma de la relatividad”<sup>25</sup>.

La tarea de la ciencia del hombre, pues, es la de averiguar tanto los términos de relación como los factores de la acción: “Lo permanente es la forma del cambio. Y como el cambio humano es relación, había que indagar cuáles son

Ser: “el fenómeno es la verdadera presencia del ser”, “Ser es realidad”, etc. Heidegger, en “Zeit und Sein” (Tiempo y ser), a pesar de lo propuesto en *El ser y el tiempo*, también reconoció la presencia del Ser (cf. *L’endurance de la pensée*, varios autores, Plon, París, 1968), véase: E. Nicol, “Fenomenología y dialéctica”, en *Diánoia, Anuario de Filosofía*, UNAM-F.C.E., México, núm. 19, 1973, § 4), y tal vez en virtud de ese reconocimiento hubiese podido elaborar un nuevo esquema de ontología de lo humano.

121) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. I, § 6, p. 51.

122) Marx no explica el ser del hombre: no hace ontología de la historia. La ciencia del hombre incluye la ciencia de la historia: “El cometido de una ciencia de la historia parece reducirse a los dos puntos que fijan el cometido de la ciencia natural: establecer la causalidad y la forma del proceso. Si así fuera, la dialéctica del siglo XIX habría sido paradigmática. Pero la realidad histórica se distingue de la realidad natural, y esta distinción real es la que determina que la ciencia de la historia incluya la ciencia del hombre. Cualquiera que fuese la corrección de la estructura dialéctica del proceso, este aspecto exterior sería insuficiente. La fenomenología, que ha permitido revolucionar las nociones admitidas en teoría general del ser y el devenir, resulta consecuentemente revolucionaria dentro de la evolución de la dialéctica histórica. Estamos obligados a aceptar, como datos iniciales en el planteamiento del problema, los fenómenos de constitución y de gestación, sin prejuicio respecto de su estructura. Es el propio examen fenomenológico el que habrá de revelar que esos fenómenos poseen en efecto una estructura dialéctica, y que son anteriores a las estructuras externas del proceso” (E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. I, § 6, p. 53). La “constitución” y la “gestación” deben explicarse por medio de las categorías ontológicas de azar, necesidad y libertad en vinculación con los términos de relación (lo humano, lo divino y la naturaleza).

123) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. I, § 5, p. 39.

124) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 2, p. 15.

125) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 2, p. 16.

los invariables términos de toda relación vital posible, y los factores de la acción que determinan los cambios". Los términos de relación son "lo divino, lo humano y la naturaleza, y los factores de la acción (...) son la necesidad, la libertad y el azar"<sup>126</sup>. El hombre es necesidad (destino), libertad (carácter) y azar (contingencia); *el hombre es según se relaciona con lo que él no es*: con la divinidad, consigo mismo y con sus semejantes, y con la naturaleza.

La comprensión científica del hombre, de su ser, se lleva a cabo de una manera completamente diferente de las usuales maneras por medio de las que se realiza el conocimiento de cosas. El ser no humano hay que conocerlo; el ser humano *se da* a conocer: "El hombre se entrega a sí mismo, en tanto que ser-hombre, con su sola presencia. Su presencia es expresión. Expresar es el acto de ser que consiste en *darse* a conocer. Lo dado es el acto mismo de darse. Y como ningún otro ente puede ser *dato* para el conocimiento en esta peculiar forma, que es el darse a conocer, la diferencia ontológica entre el hombre y lo no humano está dada primariamente, e impone una inversión metodológica"<sup>127</sup>. La inversión metodológica que propone Nicol consiste en una "restauración del orden real" a través de la cual la ciencia del hombre comienza a no desdeñar las variantes individuales, porque "la variación es inherente a la propia forma de ser"<sup>128</sup>, y por consiguiente, la pregunta por el hombre es la pregunta por el *quién*: "Ante las cosas, conocemos desde luego su individualidad entitativa: el conocimiento de su esencia (el *qué* de la cosa) viene después, y con frecuencia, sólo se llega a obtener con ayuda de la ciencia. Por el contrario, lo primero que sabemos del hombre es su ser-hombre. El *qué* está manifiesto en la presencia: el individuo lleva su esencia a flor de piel. Es el *quién* lo que puede permanecer desconocido: es la individualidad distintiva la que no está plenamente dada en la presencia"<sup>129</sup>. Frente a un hombre ya *sabemos qué es*, pero no sabemos *quién es*; ya sabemos cuál es su forma de ser común: es ser expresivo, pero no sabemos cuál es su modo particular de expresarse. La expresión es individualizante: expresarse es hacerse distinto, dice Nicol reiteradamente. Mi posibilidad radical, y mi actualidad efectiva, son expresión; mis posibilidades concretas son expresiones concretas. Nicol, "en lugar de quedarse, como otros investigadores del hombre, en la afirmación de la acción humana como opción entre posibilidades indeterminadas, se esfuerza en definir las posibilidades concretas, en explorar el horizonte efectivo de las posibilidades"<sup>130</sup>. El horizonte efectivo de las posibilidades se muestra en la "contribución a la ciencia del hombre" que Nicol lleva a cabo como *teoría de la relatividad* (o teoría de las ideas del hombre) en *La idea del hombre*.

La expresión es la fuente de la autognosis filosófica. Pero como "expresión es variación", en el conocimiento del hombre hay dos cosas que pueden ser

126) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 2, p. 17.

127) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 2, p. 16.

128) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. I, § 2, p. 17.

129) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., *ibidem*.

130) F. Romero, *Ubicación del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Columba, Buenos Aires, 1961, pp. 39-40.



conocidas: "su forma de ser expresiva" y su individualidad concreta: "Se comprende que la pregunta por el ser del hombre sea tan persistente, más que ninguna otra; porque ese saber del hombre envuelve dos saberes, y ha de vencer dos escollos: el de conocer el tú, que en cada caso es distinto de mí, y el de conocer los constituyentes comunes en esa misma distinción, los cuales no se extraen inductivamente, ni están incluidos en el reconocimiento inicial de la familiaridad ontológica"<sup>131</sup>. El conocimiento del tú, como individualidad concreta en cada caso, se efectúa por medio de una hermenéutica natural y espontánea que consiste en la "disposición con que nos enfrentamos unos a otros en la vida ordinaria"<sup>132</sup>; en cambio, la *autognosis filosófica*, en la filosofía de Nicol, se constituye como la *ciencia del hombre* cuya tarea es la de averiguar esos "constituyentes comunes" que se revelan por medio del análisis filosófico que comienza con el reconocimiento del constituyente primario de la constitución y "el esquema dinámico" del hombre: la expresión. Saber del tú es conocer su expresión; lograr una autognosis filosófica es conocer al ser de la expresión científicamente.

El hecho de que esa evidencia (del hombre como ser de la expresión) no hubiese sido incorporada al saber del ser lo explica la accidentada historia de la metafísica que trajo consigo la supremacía del pensar sobre el conocer. La idea del hombre como ser expresivo culmina en una metafísica de la expresión basada en el dato de la expresión como evidencia primaria, precientífica, como "clave para la exégesis del ser humano" y como "sede de la evidencia del ser en general"<sup>133</sup>. La expresión vuelve a poner a la metafísica como ciencia primera, como ciencia de los principios del ser y del conocer cuya tarea fundamentadora de la ciencia en general la inicia con una ontología de lo humano "según el plan de una crítica de la razón simbólica", volviendo "hacia las cosas mismas" por medio de una fenomenología que reconoce el ser en lo fenoménico, en lo que aparece, sin pretender "hacer patente al ser" pues éste está ya presente: *el ser está a la vista*, el ser es fenómeno. Todo lo que vemos cambia, lo que cambia es el ente; "el ser está siempre ahí". La distinción entre "ser-en-sí-mismo" y "ser-para-mí" debe referirse únicamente al principio vocacional de la ciencia<sup>134</sup>, que distingue entre *doxa* y *episteme* según el dispositivo

131) E. Nicol, *La idea del hombre*, ed. de 1977, cap. I, § 3, p. 21.

132) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. IV, § 16, p. 119

133) Son tres los niveles de la expresión: "la particularidad de la expresión, determinada básicamente en su concreción por un contenido manifiesto; la particularidad del sujeto expresivo, determinado en su individualidad, como unidad óptica, por las mismas expresiones particulares que él produce y que lo caracterizan personalmente; en fin, la forma de ser común, que se hace patente en toda expresión concreta, y es determinante de esa misma diferenciación óptica entre los individuos" (E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. VII, 26, p. 195). De suerte que la expresión nos permite distinguirlas *ópticamente* (unos de otros, en y por la particularidad de la expresión) y *ontológicamente* (nosotros y las cosas), en tanto que ella es, como evidencia primaria, tanto "sede de la evidencia del ser en general" como "clave para la exégesis del ser humano" (cf. *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. V., § 18, p. 134).

134) Véase: E. Nicol, "Fenomenología y dialéctica" (citada en la nota 120). Nicol, en sus investigaciones filosóficas acerca del fundamento, se ha visto obligado, por las actuales circunstancias de

vocacional adoptado por el sujeto que conoce, pero en ambos casos lo que conoce es el ser, el ser como fenómeno en el cual se halla su mismidad y su alteridad en el tiempo, por lo cual el cambio siempre ha sido y será racional. Lo que cabe distinguir muy bien es el orden del ser de lo humano y el orden del ser de lo no humano, vinculados ambos por la palabra, puesto que por el *logos* lo dado es el ser. Esta "tarea constructiva" de la metafísica la lleva a cabo Nicol principalmente en su *Metafísica de la expresión*, de 1957, y en *Los principios de la ciencia*<sup>135</sup>, de 1965.

La ontología de lo humano inicia dicha tarea porque el ser humano, por expresivo, lleva consigo mismo la responsabilidad existencial de hacer patente el Ser con la palabra, siendo ésta, por consiguiente, el "nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser". El se hace presente, o mejor dicho *está presente* en la *relación dialógica* del conocimiento (sea científico o precientífico) que, esquemáticamente, ha de representarse como "sujeto-objeto-sujeto", y no solamente como "sujeto-objeto"<sup>136</sup>; relación constitutiva que, junto con las otras relaciones también constitutivas, la lógica, la epistemológica y la histórica, forman el conocimiento; de suerte que para conocer el Ser, y advertirlo como tal, no se requiere de ninguna "operación metodológica". *Ser* quiere decir que *Hay ser*: "El hecho simple de ser es ya un absoluto, dentro del cual no caben graduaciones: la sustancia no tiene más ser que el accidente. Ese absoluto manifiesto, en el cual se ofrece la comunidad de lo real, no está comprometido por la diversidad de las formas de ser. El hecho de que *hay ser* es lo inalterable, aunque sean cambiantes todos los entes. Lo inalterable no es una parte del ser; además de la presencia, es inalterable la cohesión integral, o sea el gobierno de todo lo cambiante"<sup>137</sup>. Por medio del reconocimiento adecuado de estos hechos, y una bien elaborada construcción teórica, es posible acabar con el apriorismo tradicional de toda la historia de la metafísica, produciendo

peligro para la *vocación libre de verdad*, a abordar dicha cuestión no sólo por el lado de una superación técnica, conceptual y metodológica (produciendo una *revolución* en la filosofía por medio de una metafísica fenomenológica y dialéctica) sino también por el lado del aspecto vocacional de la ciencia en general (dando lugar a una *reforma* de la filosofía, cuyo único antecedente en la historia ha sido la llevada a cabo por Platón). Sobre esta situación actual de la filosofía véase especialmente, de Nicol, *El porvenir de la filosofía*, ed. cit., y *La reforma de la filosofía*, de próxima publicación.

- 135) En términos generales, se puede decir que "la tarea que se propone el autor (Nicol) es un retorno a la metafísica, o sea, una investigación de los primeros principios (...) Después de verificar el principio de causalidad en la física [en *Los principios de la ciencia*], Nicol lo comprueba en la historia, y rechaza igualmente la confusión del causalismo con el determinismo, que condujo al llamado materialismo histórico. 'Libertad y racionalidad -escribe- no son términos opuestos' (...) Todos los acontecimientos tienen su causa, y los históricos también (...) la causalidad histórica es distinta de la física: se rige por leyes distintas, porque existe la libertad y, sobre todo, porque hay innovación y creación (...) Hay que partir del ser como fenómeno, como apariencia y como experiencia (...) Nicol propugna no una metafísica abstracta de las sustancias, sino una metafísica realista de las apariencias" (G. Fernández de la Mora, *Pensamiento español, 1965. De Ortega a Nicol*, Rialp, Madrid, 1966, pp. 88 y ss.).
- 136) Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, ed. cit., cap. II: "La historia y la verdad. Las cuatro relaciones del conocimiento".
- 137) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. III, § 11, p. 76.

por fin una ontología general positiva, auténticamente fenomenológica y dialéctica, histórica y hermenéutica, partiendo de una ontología de lo humano: "El dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el ser no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología general"<sup>138</sup>.

El dato primario de la expresión nos muestra qué es el hombre: el ser de la expresión<sup>139</sup>. El ser de la expresión es el ser vocacional. El hombre tiene una *forma vocacional de ser*<sup>140</sup>, es decir, es un ente "forzado a decidir sobre el camino de su propia existencia"<sup>141</sup>, pues su ser no le es dado completo inicialmente; tiene él que hacer su ser, su propio ser, completándose constantemente mediante un diálogo (una relación) consigo mismo, con el otro-yo (su semejante), con el otro (la divinidad) y con lo otro (la naturaleza). En su estructura vocacional es donde se instalan los "elementos" constitutivos de su ser: el azar (contingencia), el destino (necesidad) y el carácter (libertad).

El hombre expresa con su presencia la forma de ser del ser humano: forma simbólica, dialéctica, en la cual el "yo" propio se apropia de ese "otro yo" en un acto de entrega dialógica que mantiene la presencia en la expresión. Al fin y a la postre, como lo había indicado Platón, *el hombre es el símbolo del hombre*: ἄνθρωπος ... ἀνθρώπου σύμβολον. La *autognosis filosófica* es literalmente conocimiento de *nosotros mismos*.

138) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. V, § 18, p. 134.

139) Vale la pena insistir en las implicaciones de la definición del hombre como ser de la expresión: "Ninguna duda puede haber respecto de quién expresa: *el hombre es el ser que expresa*. Pero si esta proposición no se limita a repetir lo que ya sabemos todos, y se adopta como definitoria del hombre, requiere una exégesis relativa al quien y a su forma de ser (...) En primer lugar, la proposición incluye la palabra ser. No significa tan sólo que el hombre posee, entre otras, una capacidad como la de expresar; la cual, aunque fuera propia y hasta distintiva, pudiera no entrar en su determinación ontológica. El hombre es expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos; es la categoría con la cual abarcamos uno de los dos órdenes del ser, y lo distinguimos del otro (...) En segundo lugar, la expresión es un fenómeno: el sujeto humano, que es quien expresa, es un individuo, y su entidad se individualiza o distingue de los demás individuos por su expresión actual. Sin embargo, no podríamos atribuir una virtud definitoria a la proposición 'el hombre es el ser que expresa', si en cada expresión individual no se hiciera patente la universal humanidad. Entendemos humanidad como la esencial condición humana; pero también como la comunidad de los hombres. Pues todos los hombres reales y posibles están implicados en el acto de una expresión singular. Quien expresa es único en cada caso; por lo mismo, no puede ser uno solo. La presencia de un hombre es testimonio de la presencia total de lo humano" (*Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. V, p. 133). Debe notarse que "la identificación primaria del hombre como ser de la expresión define *realmente* al hombre, es decir, no sólo lógicamente: lo abarca de manera total porque, al reconocerlo por la forma de su ser que está patente, a la vez lo distingue de cualquier otra forma de ser" (*op. cit.*, cap. V, p. 137).

140) E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, ed. cit., cap. VII, § 28, p. 201 y ss.

141) E. Nicol, *op. cit.*, ed. cit., cap. VII, § 28, p. 201.

## CONCLUSIONES

¿Qué es el hombre? Esta interrogación ha constituido el problema central de nuestra investigación. Pero el propósito de nuestro trabajo no fue el de encontrar una respuesta a la pregunta sobre el hombre. A lo largo de nuestras reflexiones encontramos varias respuestas a la pregunta por el hombre, pero no podíamos decidir con demasiada rapidez si ellas eran adecuadas o no lo eran, puesto que nuestra intención fue la de averiguar cómo ha preguntado la filosofía por el ser del hombre: como se ha producido la *autognosis filosófica*. No deseábamos hacer un examen de las ideas del hombre, más bien queríamos saber cómo se producen, independientemente del grado de adecuación que logran en la representación del ser del ente humano.

Hablar de nosotros mismos es lo que podemos hacer con menor dificultad. Pero la condición de posibilidad del habla filosófica acerca del hombre es la resistencia cabal y reiterada a la intimidación. Tal vez el "conócete a ti mismo" nos intimida porque, como decía Heráclito, los límites del hombre son inalcanzables. ¿Cómo ha podido el hombre hablar acerca del hombre? ¿Cuáles son los *camino*s que la filosofía del hombre ha tomado para conocer al ser humano? ¿Y cuáles son las tesis que la reflexión filosófica acerca del hombre ha propuesto al final de esos caminos? Por medio de estas cuestiones hemos tratado de presentar nueve *esquemas* fundamentales de la filosofía del hombre, queriendo aproximarnos, así, a ciertas modalidades de autognosis filosófica, me-

dian­te una búsqueda a través de la lectura de las páginas de la historia de la filosofía del hombre (§ 5), cuya comprensión requiere de la explicitación de los esquemas seleccionados, aunque semejante intento pierda en detalle más o menos lo mismo que ha ganado en conjunto.

Si ahora volvemos la mirada hacia las páginas anteriores de nuestro estudio acerca de la autognosis filosófica, lograremos la formulación de ciertos enunciados correspondientes a cada una de las etapas en que hemos llevado a cabo nuestra investigación.

I. El hombre es un ser problemático (§ 1); no tanto porque se plantea a sí mismo problemas, sino porque su ser mismo es un problema. Cuando el hombre advierte lo problemático de su ser se pregunta por su ser: ¿Qué soy yo?; cuando la filosofía descubre al hombre como problema ella se pregunta ¿Qué es el hombre? A esta pregunta, que en realidad no interroga por el *qué* sino por el *quién* (§ 1 y § 16), se responde por medio de una afirmación teórica, una tesis (§ 4), que constituye una respuesta conceptual y vital, significativa y expresiva.

II. Al conocimiento de nosotros mismos lo llamamos *autognosis*. La autognosis puede ser pre-científica (o extra-científica) o científica; en el primer caso se trata del saber que todos podemos alcanzar acerca de nosotros mismos a nivel de mera opinión, en el segundo, aludimos al saber del hombre que puede obtenerse mediante la investigación científica. Esta puede darse en el nivel de las ciencias particulares o en el nivel de la indagación filosófica. La reflexión filosófica produce la *autognosis filosófica* (§ 2), es decir, el conocimiento filosófico del hombre cuyas tesis están integradas en un complejo saber del hombre, o idea del hombre, a través del cual el ser humano se presenta tal cual él se ha hecho. El es un ser problemático porque tiene que hacer su ser (§ 7, § 8 y § 16).

III. El modo como el hombre hace su ser es un problema para la filosofía; ella tiene que dar razón de la manera en que el hombre se hace a sí mismo (§ 16). El problema del hombre es el problema de la filosofía del hombre. Tal problema tiene un aspecto epistemológico (¿cómo podemos conocer al hombre?) y un aspecto ontológico (¿en qué consiste ser-hombre?); ambos aspectos constituyen la tarea de la filosofía del hombre (§ 3).

IV. El hombre es un problema para la filosofía porque el hombre es un problema para sí mismo. En función del problema teórico de la filosofía del hombre, ésta se presenta como ontología y epistemología, cuyos conocimientos quedan garantizados por una objetividad ética, ontológica y epistemológica (§ 5). Pero las tesis de la filosofía del hombre no sólo representan una *toma de posición teórica*, sino también una *toma de posición existencial*, y cada idea del hombre, por consiguiente, es *significativa* y *expresiva*, y por tanto, la variación histórica de las ideas del hombre (que expresan la variación histórica del ser mismo del hombre) solamente puede explicarse comprendiendo al ser humano como *ser de la expresión* (§ 4 y § 16).

V. La tesis de la filosofía del hombre (§ 4) nos presenta al ser humano por medio de una definición. Definir es delimitar. La definición del hombre (§ 5) nos dice que él es *el ente de la relación* (§ 16). El hombre es el ente de la relación porque él es según se relaciona consigo mismo y con lo que él no es (§ 16), lo cual se advierte también en las modalidades de la definición de su ser. Las fórmulas definitorias del ser del hombre expresan formas de relación: a) el hombre en relación consigo mismo, b) en relación con los otros, c) en relación con la divinidad, d) en relación con la naturaleza, e) en relación con el "ser" y con el "mundo" y f) en relación con la historia (§ 5). En las definiciones o ideas del hombre el ser humano expresa lo que históricamente ha hecho con su ser, su ser y su hacer-se (§ 16).

VI. El camino por el cual la filosofía del hombre alcanza la autognosis filosófica es un *camino metódico*; es decir, un camino depurado tanto vital (depuración ética o vocacional) como lógica y epistemológicamente (§ 6). Al final del camino se construye una tesis; desde la tesis puede reconstruirse el camino. En los *esquemas* fundamentales de la filosofía del hombre es posible advertir la conexión esencial entre *camino* y *tesis* (§ 6).

VII. La investigación comprendida en el presente estudio ha recorrido tres etapas principales con el objeto de presentar estos esquemas fundamentales de la autognosis filosófica: Los antecedentes históricos y teóricos de la reflexión filosófica acerca del hombre (capítulo uno); la apertura de la filosofía del hombre hacia la comprensión de la razón y la realidad histórica (capítulo dos), y el esclarecimiento de la cuestión del ser del hombre alcanzado por la antropología filosófica y la ontología de lo humano en el pensamiento contemporáneo (capítulo tres).

VIII. *La filosofía es el camino adecuado para conocernos a nosotros mismos, pues ella consiste en un específico modo de vida que se realiza reflexionando sobre la virtud, y por tanto, sobre nosotros mismos, puesto que la esencia del hombre es su virtud (areté)*. En el esquema socrático (§ 7), con la filosofía se aprende a ser hombre; el hombre es el ser filósofo. El camino es *la vida filosófica*; el resultado es la *hombria (andreia)*. La pregunta de la antropología es reflexión ética (sobre el bien y la esencia humana) y acción pedagógica, formativa del hombre: *paideia*.

IX. *Si sabemos lo que es el ser, entonces estaremos en posibilidad de conocernos a nosotros mismos*. Saber del hombre es saber del ser que se hace mediante su acción. En el esquema platónico (§ 8) la pregunta qué es el hombre la responde una *teoría de la praxis* como *ciencia dialéctica* (saber del ser en general) y como *ontología del hombre*. Los antecedentes de la reflexión sobre el hombre como ser de la acción (Demócrito y Heráclito) en la presocrática, los integra Platón con la idea de la *formación* del hombre por medio de la filosofía (Sócrates), agregando a la autarquía socrática la idea del hombre como "ente amoroso" (insuficiente): *el hombre es el símbolo del hombre*, cuya existencia requiere para ser, de la existencia del otro-yo en la vida comunitaria. La

filo-sofía, con la *politeia* y la *paideia* tiene como tarea la formación y no sólo la definición del hombre.

X. *El saber filosófico del hombre consiste en definir su esencia, mediante el género próximo y la diferencia específica, pues no hay ciencia del accidente.* Lo que puede decir la ciencia del ser (metafísica) es que el hombre es un *animal racional*, sin necesidad de una ontología de lo humano: basta la definición (formal) de la lógica (de la no contradicción) para saber que el ser humano es un *compositum* psico-físico: unión de alma y cuerpo. El saber del alma es psicología, y el saber del cuerpo biología y fisiología. En este esquema aristotélico (§ 9) la autognosis filosófica llega a un punto insuperable: la definición esencial del hombre; solamente fuera del territorio de la filosofía puede obtenerse más saber acerca del hombre, ya sea mediante la palabra sobre Dios (teo-logía) como en la Edad Media, o bien por medio de las ciencias segundas (sobre todo la psicología), cuya tarea, por lo que al hombre se refiere, consiste en completar la idea del hombre como animal racional.

XI. *Los intereses de la razón se reducen al saber del hombre (¿qué es el hombre?), pero lo que la filosofía puede saber del hombre es lo que ella logra mediante una crítica de la razón.* El esquema kantiano (§ 10) no trata de alcanzar un saber del hombre con la metafísica como “psicología racional”, y tampoco quiere lograr ese saber por el camino de una psicología y una antropología empíricas, pues éstas adquieren conocimientos del hombre por medio de la experiencia, y aquélla ha convertido al “yo pienso” (idea trascendental) en un “objeto”, y le ha puesto el nombre de “sustancia”. El saber del hombre, como crítica de la razón, es saber del ser humano como ser racional, autognosis filosófica como *autognosis de la razón* (“conocimiento racional de simples conceptos”, filosofía trascendental). Como no nos conocemos a nosotros mismos ni cuando nos intuimos ni cuando nos pensamos, el conocimiento del hombre consiste en saber (investigando a la razón) si podemos conocernos a nosotros mismos. La pregunta de la autognosis filosófica (de la crítica de la razón y la metafísica, como auténtica filosofía) no es ¿qué es el hombre?, sino ¿qué puedo saber? La ciencia del hombre es ciencia de la razón. La antropología no empírica es *logos* del *logos* del hombre: no antropo-logía, sino crítica de la razón. Puesto que la metafísica como epistemología ha concebido al ser como *noúmeno*, una fenómeno-logía del hombre no puede constituirse en una ontología del hombre.

XII. *El “Conócete a ti mismo” de la filosofía significa: conocimiento del espíritu, conocimiento de la verdad en sí y por sí.* La filosofía, en el esquema hegeliano (§ 11), es *filosofía del espíritu*: fenomenología del espíritu. La autognosis filosófica es conocimiento de lo universal del hombre: el espíritu, cuyo desenvolvimiento dialéctico constituye la historia como proceso de autogénesis del hombre. La lógica hegeliana, como ontología dialéctica, nos dice qué es el hombre: animal que se reconoce y se manifiesta como espíritu. El hombre (ser natural-moral) se hace mediante su actividad hasta alcanzar la autoconciencia del espíritu (síntesis de finitud e infinitud) en el proceso histórico: el saber



absoluto. El saber del hombre es saber del espíritu a través de una fenomenología especulativa y una dialéctica también especulativa. La fenomenología del espíritu revela al Ser (dialéctico) y al ser del hombre (también dialéctico) como autoconciencia y espíritu finito unidos en el saber absoluto. La historia es escenario de la autogénesis del espíritu como autogénesis del hombre. La *filosofía de la historia* es *filosofía del hombre* como *filosofía del espíritu*.

XIII. *La única posibilidad de conocernos a nosotros mismos es la de comprendernos como existencia social, pues si explicamos nuestro ser natural-social nos explicamos, a la vez, la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre.* En el esquema marxiano (§ 12) el saber del hombre es saber de la naturaleza: la ciencia del hombre es ciencia de la naturaleza; ciencia del hombre: saber de la naturaleza, ciencia de la naturaleza: saber del hombre. Pero más necesaria que una ontología del hombre-naturaleza es una explicación de *lo social* (unidad de hombre y naturaleza) en términos de *filosofía de la historia*, puesto que la historia es el proceso de autodesarrollo del hombre como *ser social* cuya esencia es el trabajo. Y como la enajenación del ser del hombre tiene como producto y medio la propiedad privada, saber del hombre equivale a saber de las condiciones materiales (de la existencia productora del hombre) por medio de una investigación dialéctica que pueda dar razón de la historia a través de una *crítica de la economía política*.

XIV. *El camino adecuado para conocer al hombre es el de una antropología filosófica cuyo objeto de estudio lo constituyan los dos elementos fundamentales del ser humano: la vida y el espíritu.* En el esquema scheleriano (§ 13) el "Conócete a ti mismo" délfico-socrático aparecería con un añadido: "Conócete a ti mismo, pues ahora, por fin, sabes que no sabes lo que eres". Como el hombre ignora lo que es, se hace necesaria la elaboración de una ciencia especial, un saber fundamental: una *antropología filosófica*, cuya tarea sea la de mostrar lo erróneo de las tradicionales ideas del hombre (el hombre como criatura, el *homo sapiens*, el *homo faber*, el hombre como enfermedad de la vida) y sus correspondientes concepciones de la historia, mediante la comprensión de los dos principios del Ser, manifiestos en el ser humano: la *vida* y el *espíritu*. La ciencia del hombre tiene que ser *antropología filosófica*, es decir, explicación de la *idea unitaria del hombre* a través de la explicación de la totalidad de los *monopolios, funciones y obras* del hombre.

XV. *La antropología filosófica es el único medio por el cual el hombre puede conocerse a sí mismo, en tanto que ser vivo y en cuanto ser pensante.* Del pensamiento dialéctico de Hegel y Marx deriva un camino que conduce al *historicismo* de Dilthey y la *vida radical* de Ortega, encontrándose con la fenomenología de Husserl, Scheler y Heidegger, pasando por la *antropología filosófica* (§ 14) de Groethuysen y Buber, y la filosofía del hombre, en conexión con Kant, como *filosofía de la cultura*: Cassirer. Para Cassirer, mediante una *antropología filosófica*, como *filosofía de la cultura*, es posible comprender la naturaleza humana a través de una *definición funcional*: el hombre es un *animal simbólico* cuya naturaleza consiste en ser lo que él *hace*: arte, ciencia, religión,

historia, etcétera, como *formas simbólicas* constituyentes del *círculo de humanidad*.

En Groethuysen hay dos caminos para el conocimiento del hombre: *vivo y cogito*; o bien *conócete como te experimentas vivo*, o bien *experimentate como te conoces pensando*. Conocimiento y experiencia en la filosofía del hombre. La ciencia del hombre es *antropología filosófica* como síntesis dialéctica de una tesis (la vida) y una antítesis (el pensamiento). Por otro lado, para Buber la alternativa genuina de la ciencia del hombre consiste en superar a la antropología individualista (que sólo considera al hombre en sí mismo) y a la sociología (a la cual se le pierde el hombre en lo abstracto de la "sociedad"), llegando al *ámbito del entre* en el que *el hombre está con el hombre*. El hombre *uno con otro* es el objeto de estudio de una auténtica *antropología filosófica*, que puede comprender la totalidad del hombre si el filósofo se incluye como actor en la vida del hombre.

XVI. *Si se desea sacar de la oscuridad tanto al logos mismo del "animal racional" como al ser del ente que llamamos hombre, es preciso elaborar la primera etapa del desarrollo de la pregunta que interroga por el ser, es decir, una ontología de lo humano*. La pregunta por el hombre, en el esquema heideggeriano (§ 15) se incluye en el programa de una investigación sobre el sentido del ser como ontología del ser-ahí (el hombre), cuyas estructuras fundamentales (*ser en el mundo, la cura y la temporalidad*) pueden ser descubiertas por un análisis fenomenológico. Preguntar por el ser del hombre es preguntar cómo es el hombre que puede preguntar por el ser. El hombre es *existencia*, o sea, *el lugar de la iluminación del ser*, por lo cual él es el único ente al que *le va su ser*. La totalidad del ser del hombre es la *cura*, y la unidad de la cura es la temporalidad. La totalidad del hombre se da *entre* el nacimiento y la muerte, en una prolongación hacia esta última, asumiéndola él, en su existencia auténtica, como la posibilidad más propia. En el *prolongarse* en la temporalidad tiene lugar el *gestarse histórico* que el hombre, haciéndolo suyo como historicidad propia elige como *destino individual* que a la vez es destino colectivo o *gestarse histórico* de una comunidad o un pueblo. El saber del hombre es *ontología fundamental*, ontología de lo humano, en atención a la fundamentación de la metafísica, cuya primera parte es la filosofía como fenomenología y ontología.

XVII. *Porque lo que expresamos es nuestro ser, la ciencia del hombre es ontología del ser de la expresión; y como la expresión es expresión histórica de la historicidad del ser humano, el saber filosófico del hombre tiene que ser ontología de la historia*. La comprensión de la historicidad del hombre, en el esquema nicoliano (§ 16) implica, necesariamente, la comprensión de las diversas ideas del hombre: *el ser humano es el ser que expresa su ser*. Como el ser humano es un ente *histórico en su ser mismo*, la ciencia del hombre tiene que dar razón del ser dando razón del devenir. La ciencia del hombre tiene que explicar, a la vez, el ser del hombre y la gestación y constitución del acto histórico; tanto las estructuras externas del proceso histórico como la estructura interna del acto del ser de la *praxis*. Por consiguiente, la ciencia del hombre es

ciencia de la historia. La ontología de lo humano tiene que ser ontología de los factores de la acción por la cual el hombre hace su ser: *necesidad* (destino), *libertad* (carácter) y *azar* (contingencia). Estos tres factores de la acción determinan la *evolución*, el cambio humano (histórico) como formas de relación del hombre con la *humanidad*, la *divinidad* y la *naturaleza*. Así, el hombre es *necesidad*, *libertad* y *azar*; el ser humano *es según se relaciona con lo que él no es*. En la teoría del hombre se integra, a la idea de *formación*, la idea de *evolución* histórica. Ambos aspectos del ser del hombre se explican mediante la comprensión de la estructura dialéctica del acto histórico (humano) a través de una fenomenología dialéctica como instrumento efectivo para una auténtica ciencia del hombre.

Conócete a tí mismo: *Pero, por Zeus, este tan justo precepto de Delfos que nosotros hemos recordado ahora mismo, ¿estamos seguros de haberlo comprendido bien?*

## BIBLIOGRAFÍA

Del § 1

CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1976.

NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 1974 (nueva versión).

—, *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1977 (nueva versión).

Del § 2

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 3 vols.

KAHLER, E., *Historia universal del hombre*, F.C.E., México 1946.

LIENHARDT, G., *Antropología social*, F.C.E., México, 1966.

LINTON, R., *Estudio del hombre*, F.C.E., México, 1974.

NICOL, E. *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1965.

—, *Metafísica de la expresión*, ed. cit.

NADEL, S. F., *Fundamentos de antropología social*, F.C.E., México, 1974.

MARCEL, G., *L'Homme problématique*, Editions Montaigne, Aubier, París, 1955.

PRITCHARD, C. *Historia natural del hombre*, 1843.

Del § 3

AGUSTIN SAN, *Confesiones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.

GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1951.

MARIAS, J., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit.

ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.

RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, Herdes, Barcelona, 1963.

Del § 4

NICOL, E., *La idea del hombre*, Stylo, México, 1946.

—, *La idea del hombre*, F.C.E., México, 1977 (nueva versión).

—, *Los principios de la ciencia*, ed. cit.

—, *Metafísica de la expresión*, ed. cit.

Del § 5

SCIACCA, M. F., *El hombre, este desequilibrado*, Luis Miracle Editor, Barcelona, 1958.

AGUSTIN, SAN, *Confesiones*, ed. cit.

—, *La ciudad de Dios*, B.A.C., Madrid, 1965.

ABBAGNANO, N., *Filosofía de lo posible*, F.C.E., México-Buenos Aires, 1959.

—, *Introducción al existencialismo*, F.C.E., México, 1969.

ALCMEON, *Fragmentos* (en: J. D. García Bacca, *Refranero, poemas, sentenciaro de los primeros filósofos griegos*, Edime, Caracas-Madrid, 1962).

ARISTOTELES, *Metafísica*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1960.

- , *Ética nicomaquea. Política*, Porrúa, México, 1967.
- , *Tratado del alma* (en: Aristóteles, *Obras*, Aguilar, 1967).
- BACON, F., *Novum Organum* (en: Bacon, F., *Instauratio magna; Novum organum*; Nueva Atlántida, Porrúa, México, 1975).
- BERGSON, H., *La evolución creadora* (en: Bergson, H., *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1963).
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México, 1973.
- CASO, A., *Obras completas, III. La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, UNAM, México, 1972.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, F.C.E., México, 1971.
- CICERON, M. T., *Tratado de la República; Tratado de las Leyes; Catilinarias*, Porrúa, México, 1975.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, ed. cit.
- DEMOCRITO (Y LEUCIPO), *Fragmentos*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1970.
- DESCARTES, R., *Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas para la dirección del espíritu; Principios de la Filosofía*, Porrúa, México, 1971.
- DILTHEY, W., *Obras de Dilthey. VIII. Teoría de la concepción del mundo*, F.C.E., México, 1954.
- FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, —, *Las palabras y los hombres*, Península, Barcelona, 1972.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Juan Pablos Editor, México, 1971.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México 1971.
- , *Filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1970.
- , *Introducción a la estética*, Península, Barcelona, 1971.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1971
- , *Carta sobre el humanismo*. Taurus, Madrid, 1966.
- HERACLITO, *Fragmentos*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1968.
- JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, F.C.E., México, 1962.
- , *Autobiografía filosófica*, Sur, Buenos Aires, 1964.
- KANT, M., *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1972.
- KIERKEGAARD, S., *Obras y papeles de Kierkegaard. VI: El concepto de la angustia*, Guadarrama, Madrid, 1965.
- , *Obras y papeles de Kierkegaard. VII: La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- LANDSBERG, P.-L., *Essai sur l'expérience de la mort*, Editions Seuil, París, 1951.

- MARCEL, G., *L'Homme problématique*, ed. cit.  
 —, *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1964.
- MARIAS, J., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, ed. cit.
- MARITAIN, J., *Los derechos del hombre y la ley natural*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.  
 —, *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, Morata, Madrid, 1966.
- MARX, C., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968.  
 —, (Y. F. ENGELS), *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo, 1968.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, F.C.E., México-Buenos Aires, 1957.
- MIRO QUESADA, F., *El hombre sin teoría*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1959.
- MOUNIER, E., *El personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
- NICOL, E., *La idea del hombre*, eds. cit.  
 —, *Metafísica de la expresión*, ed. cit.  
 —, *Los principios de la ciencia*, ed. cit.  
 —, *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972.
- NIETSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1963.  
 —, *El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1975.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid, 19  
 —, *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- PASCÁL, B., *Pensamientos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
- PLATON, *Alcibiades, o de la naturaleza del hombre* (ésta y las siguientes obras en: Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1974).  
 —, *Defensa de Sócrates*.  
 —, *El banquete, o del amor*.  
 —, *Menón, o de la virtud*.  
 —, *Timeo, o de la naturaleza*.  
 —, *La República, o de la justicia*.  
 —, *Teeteto, o de la ciencia*.
- RAMOS, S., *Hacia un nuevo humanismo*, F.C.E., México, 1940.
- ROMERO, F., *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1952.
- ROUSSEAU, J. J., *El contrato social o principios de derecho político; Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, México, 1975.



- RUSSELL, B., *Fundamentos de filosofía*, Plaza & Janés, Barcelona, 1975.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Losada, Buenos Aires, 1972.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1973.
- SENECA, L. A., *Cartas* (en: Séneca, L. A., *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1957).
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1972.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Buenos Aires, 1960, vol. I.
- SCIACCA, M. F., *El hombre, este desequilibrado*, ed. cit.
- SPINOZA, B. DE, *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires, 1961.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1974.
- TOMAS DE AQUINO, SANTO, *Suma contra gentiles*, B.A.C., Madrid, 1967.
- , *El ente y la esencia*, Aguilar, Buenos Aires-Madrid-México, 1966.

## Del § 6

- NICOL, E., "Fenomenología y dialéctica", en *Diánoia*. Anuario de filosofía, México, UNAM-F.C.E. (año XIX, núm. 19, 1973).

## Del § 7

- NICOL E. *Los principios de la ciencia*, ed. cit.
- , *La idea del hombre*, ed. cit. de 1946.
- , *La idea del hombre*, ed. cit. de 1977.
- , *El porvenir de la filosofía*, ed. cit.
- PLATON, *Alcibiades, o de la naturaleza del hombre* (en *Obras Completas de Platón*, ed. cit.).
- , *Defensa de Sócrates (Obras completas, ed. cit.)*.
- , *Teeteto, o de la ciencia (obras completas, ed. cit.)*.

## Del § 8

- ARISTOTELES, *Metafísica*, ed. cit.
- DEMOCRITO, *Frag. B. 33*.
- HERACLITO, *Frag. B. 45*.
- JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, F.C.E., México, 1971.
- NICOL, E., *La idea del hombre*, ed. cit. de 1946.
- , *La idea del hombre*, ed. cit. de 1977.
- , *Metafísica de la expresión*, ed. cit.
- PARMENIDES, *Poema* (en: J. D. García Bacca: *Refranero, poemas, sentenciario de los primeros filósofos griegos*, ed. cit.).
- PLATON, *Alcibiades* (en: *Oeuvres complètes*, Colección Guillaume Budé, París, 1970, t. I).
- , *El banquete, o del amor* (en *Obras completas*, ed. cit.).
- , *El sofista, o del ser* (en *Obras completas*, ed. cit.).
- TOMAS DE AQUINO, SANTO, *El ente y la esencia*, ed. cit.

## Del § 9

- ARISTOTELES, *Metafísica*, ed. cit.
- , *Del alma* (en: *Aristóteles, Obras*, ed. cit.).
- , *Ética nicomaquea. Política*, ed. cit.
- CASSIRER, E., *El mito del Estado*, F.C.E., México, 1974.
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre?* Esquema de una antropología filosófica. ed. cit.
- GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, ed. cit.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Garnier-Flammarion, París, 1966.
- , "L'Homme" (en *Discours de la méthode*, ed. cit.).
- , *Meditaciones metafísicas* (en: *Descartes, R., Discurso del método; Meditaciones metafísicas; Reglas...*, ed. cit.).
- HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1973.
- HUGON, E., *Las veinticuatro tesis tomistas*, Poblet, Buenos Aires, 1963.
- MARITAIN, J., *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949.
- MULLER, M., *Persona y función*, UNAM, México, 1965.

NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit.

—, *La idea del hombre*, ed. cit. de 1946.

PLATON, *Fedón*, 64 a.

—, *El banquete, o del amor* (en *Obras completas*, ed. cit.).

—, *Alcíbiades, o de la naturaleza del hombre* (en *Obras completas*, ed. cit.).

TOMAS DE AQUINO, SANTO, *Suma contra gentiles*, ed. cit.

—, *El ente y la esencia*, ed. cit.

#### Del § 10

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, F.C.E., México, 1968.

HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1973.

KANT, M., *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México, 1972.

—, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espase-Calpa, Madrid, 1967.

—, *Tratado de lógica. Curso elemental para servir de introducción al estudio de la filosofía*, Editora Nacional, México, 1972.

#### Del § 11

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, ed. cit.

HEGEL, G. W. F., *Lógica*, Ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.

—, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.

—, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit.

—, *Filosofía de la historia*, ed. cit.

—, *Introducción a la estética*, ed. cit.

—, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. cit.

—, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Ed. Península, Barcelona, 1974.

KOJEVE, A., *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit.

SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

Del § 12

ALTHUSSER, L., *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1968.

CORNU, A., *Carlos Marx-Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Platina-Stilcograf, Buenos Aires, 1965.

FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, ed. cit.

GARZON, J., C. *Marx: ontología y revolución*, Grijalbo, México, 1974.

HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, ed. cit.

HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, ed. cit.

KOJEVE, A., *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, ed. cit.

KOSIK, K., *Dialéctica de lo concreto (Estudios sobre los problemas del hombre y el mundo)*, Grijalbo, México, 1967.

MARKUS, G., *Marxismo y "antropología"*, Grijalbo, Barcelona, 1974.

MARX, C., (Y F. ENGELS) *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966.

—, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ed. cit.

—, (Y F. ENGELS), *La ideología alemana*, ed. cit.

—, *El capital. Crítica de la economía política*, F.C.E., México, 1973.

—, *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Popular, México, 1970.

NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit.

PLATON, *El sofista, o del ser*, ed. cit.

SANCHEZ VAZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1972.

SCHAFF, A., *Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?*, Grijalbo, México, 1965.

WISSER, R., *Martin Heidegger al habla*, Stvdív, Madrid, 1971.

Del § 13

BERGSON, H., *La evolución creadora*, ed. cit.

BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, ed. cit.

HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit.

—, *El ser y el tiempo*, ed. cit.

HUSSERL, E., "Phenomenology" (en la *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago, Londres, Toronto, E. U. A., 1947).

—, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1969.

SCHELER, M., *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Nova, Buenos Aires, 1966.

—, *La idea del hombre y la historia*, ed. cit.

—, *El puesto del hombre en el cosmos*, ed. cit.

#### Del § 14

BUBER, M. *¿Qué es el hombre?*, ed. cit.

CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1971.

—, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, ed. cit.

DILTHEY, W., *Obras de Dilthey. VIII. Teoría de la concepción del mundo*, ed. cit.

—, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, F.C.E., México, 1947.

GROETHUYSEN, B., *Antropología filosófica*, ed. cit.

HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit.

MARCEL, G., *El misterio del ser*, ed. cit.

MARIAS, J., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, ed. cit.

NICOL, E., *Metafísica de la expresión*, ed. cit.

—, *La idea del hombre*, ed. cit. de 1946.

NOHOL, H., *Antropología Pedagógica*, F.C.E., México, 1950.

ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, ed. cit.

—, *Historia como sistema*, ed. cit.

RAMOS, S., *Hacia un nuevo humanismo*, ed. cit.

ROMERO, F., *Teoría del hombre*, ed. cit.

UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida* (en: M. de Unamuno: *Ensayos*, Aguilar, Madrid, 1958).

- FATONE, V., *La existencia humana y sus filósofos*, Raigal, Buenos Aires, 1953.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, ed. cit.
- , *Arte y poesía*, F.C.E., México, 1973.
- , *¿Qué es metafísica?*, Siglo Veinte Buenos Aires, 1970.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, ed. cit.
- , *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1966.
- , *Esencia del fundamento* (en: *Sustancia*, Tucumán, 1940).
- , *Carta sobre el humanismo*, ed. cit.
- NICOL, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit.
- , *La idea del hombre*, ed. cit. de 1977.
- , *Metafísica de la expresión*, ed. cit.
- OLASAGASTI, M., *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- PLATON, *El sofista, o del ser*, ed. cit.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, ed. cit.
- , *El existencialismo es un humanismo*, ed. cit.

## Del § 16

- FERNANDEZ DE LA MORA, G., *Pensamiento español, 1965. De Ortega a Nicol*, Rialp, Madrid, 1966.
- GONZALEZ VALENZUELA, J., *La filosofía dialéctica de Eduardo Nicol*, Tesis de doctorado, México, ed. del. a., 1976. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- HEIDEGGER, M., (Y OTROS), *L'endurance de la pensée*, Plon, París, 1968.
- JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, ed. cit.
- NICOL, E., *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., México, 1963.
- , *La idea del hombre*, eds. cit.
- , *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, Tecnos, Madrid, 1960.
- , *La vocación humana*, El Colegio de México, México, 1953.
- , *Metafísica de la expresión*, ed. cit.
- , *Los principios de la ciencia*, ed. cit.
- , *El porvenir de la filosofía*, ed. cit.

ROMERO, F., *Ubicación del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Columba, Buenos Aires, 1961.

# ÍNDICE



<b>Prefacio</b>	<b>7</b>
-----------------	----------

### **Introducción**

#### **EL PROBLEMA DEL HOMBRE**

§ 1. El hombre como problema	<b>11</b>
§ 2. La autognosis filosófica .....	<b>12</b>
§ 3. La tarea de la filosofía del hombre	<b>15</b>
§ 4. Las tesis de la filosofía del hombre	<b>19</b>
§ 5. La definición del hombre .....	<b>21</b>
§ 6. Métodos y esquemas de la filosofía del hombre	<b>27</b>

### **Capítulo Primero**

#### **LA AUTOGNOSIS FILOSOFICA EN EL PENSAMIENTO GRIEGO**

§ 7. Primer esquema: Sócrates	<b>31</b>
§ 8. Segundo esquema: Platón	<b>33</b>
§ 9. Tercer esquema: Aristóteles	<b>38</b>

**Capítulo Segundo****RAZON E HISTORIA EN LA FILOSOFIA DEL HOMBRE**

§ 10. Cuarto esquema: Kant	49
§ 11. Quinto esquema: Hegel	57
§ 12. Sexto esquema: Marx	66

**Capítulo Tercero****ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y ONTOLOGIA DE LO HUMANO**

§ 13. Séptimo esquema: Scheler	77
§ 14. Antropología filosófica	85
§ 15. Octavo esquema: Heidegger	93
§ 16. Noveno esquema: Nicol	105
<b>Conclusiones</b>	<b>119</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>129</b>