

LUX MUNDI

48

JOSEPH GEVAERT

EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Introducción a la Antropología filosófica

DECIMA EDICION

Otras obras publicadas por Ediciones Sígueme:

- E. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 5)
- A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (H 15)
- J. S. Lucas Hernández, ed., *Nuevas antropologías del siglo XX* (H 38)
- W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (VeI 127)
- J. Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana* (P 184)
- J. F. Castañeda-H. Inoue, *Ser humano. Antropología filosófica* (H 24)
- H. G. Gadamer, *Verdad y método I y II* (H 7 y 34)

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1995

mente a lo que sirve para un mejor planteamiento teórico de los problemas.

El texto que ofrecemos al lector es una profunda reelaboración de las lecciones de antropología filosófica que llevo enseñando desde hace más de diez años.

Esta interpretación filosófica del hombre, abierta y sensible a la respuesta cristiana al problema del hombre, debe no poco a los escritos y a la enseñanza de Albert Dondeyne, que durante muchos años fue un maestro incomparable en la universidad católica de Lovaina.

Deseo mostrar mi gratitud a los profesores G. Leclerc, C. Ferreira y M. Moro que han querido leer el manuscrito y presentar útiles observaciones, y al profesor V. Polizzi que ha repasado el texto italiano.

¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Cuál es el sentido de la existencia humana? Estos y otros interrogantes por el estilo dominan todo el campo de la antropología filosófica. Han sido en todas las épocas y en todos los niveles de cultura, bajo formas y medidas diversas, los inseparables compañeros de viaje del hombre. Hoy se plantean con mayor urgencia a la conciencia de todo el que quiere vivir su existencia de un modo verdaderamente humano. En el conjunto de la reflexión filosófica estos interrogantes tienden a ocupar el lugar de preeminencia.

1. Actualidad y urgencia del problema

A primera vista da la impresión de que la humanidad en el momento presente de la historia está más madura para dar una respuesta a estos interrogantes que en los tiempos pasados. En efecto, nunca ha sido tan amplio y tan especializado como hoy el desarrollo de las ciencias del hombre: biología, fisiología, medicina, psicología, sociología, economía, política, etc., que intentan aclarar la enorme complejidad del comportamiento humano y proporcionar los instrumentos necesarios y utilizables para regular la vida del hombre. Cada uno de estos sectores científicos organiza un vasto panorama de conocimientos concretos y precisos sobre el hombre, para los que cuatro o cinco años de estudios universitarios constituyen apenas una primera iniciación. Además, se tiene claramente la impresión de que incluso los

grandes problemas humanos tienden cada vez más a ser considerados —al menos en la mentalidad de muchas personas— como problemas funcionales y operativos que requieren especialistas en cada uno de los sectores.

En concomitancia con la explosión técnica y científica de la humanidad surge un difuso interrogante sobre el significado humano de esta gigantesca empresa cultural. Muchos siguen sin duda soñando en que el progreso científico y el progreso técnico realizarán casi automáticamente una existencia mejor, o que la elaboración científica de nuevas estructuras proporcionará la clave última y definitiva para superar todas las miserias del hombre. Por otra parte también aumenta cada día el número de los que toman sus distancias respecto a la fe absoluta en las ciencias; están convencidos de que hay en el hombre ciertos problemas que jamás podrán comprenderse y menos todavía resolverse a través de unos cambios externos y puramente materiales. Las inmensas posibilidades positivas que la civilización técnico-industrial ofrece al hombre están llenas de ambigüedad. Un mundo dominado únicamente por la ciencia y por la técnica podría incluso revelarse como inhabitable, y esto no sólo desde el punto de vista biológico, sino sobre todo desde el punto de vista cultural y espiritual. Después de dos guerras mundiales y después de los campos de exterminio en donde fueron suprimidos millones de hombres inocentes no es posible mirar el progreso científico y técnico con la misma ingenua superficialidad que era característica del siglo pasado.

Sobre todo se comprueba que el aumento vertiginoso de los conocimientos técnicos y analíticos de la existencia humana y el progresivo perderse por entre los laberintos de las especializaciones van acompañados de una creciente incertidumbre respecto a lo que constituye el ser profundo y último del hombre¹. Quizás estemos asistiendo actualmente a la más amplia crisis de identidad que ha atravesado nunca el hombre, crisis en la que se ponen en discusión o quedan marginados muchos de los fundamentos seculares de la existencia. Las palabras que escribió hace casi medio siglo Max Scheler no parecen haber perdido nada de su actualidad:

En la historia de más de diez mil años somos nosotros la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser «problemático»: el hombre ya no sabe lo que es

1. Cf. G. Marcel, *L'homme problématique*, Paris 1955, 73-74.

y se da cuenta de que no lo sabe. Solamente haciendo tabla rasa de todas las tradiciones referentes a este problema, contemplando con sumo rigor metodológico y con extrema maravilla a ese ser que se llama hombre, se podrá llegar nuevamente a unos juicios debidamente fundados»².

Martin Heidegger, hablando de la antropología de Kant, hace eco a estas palabras de Scheler:

Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra»³.

La misma idea, en términos más o menos idénticos, es la que expone Gabriel Marcel cuando toma al hombre de las chabolas, desheredado y marginado de la cultura moderna, como modelo del hombre contemporáneo que no sabe ya quién es y para qué existe⁴.

En este contexto de pérdida de identidad, de incertidumbre y desconcierto respecto a la imagen del hombre, la reflexión filosófica, crítica y sistemática, sobre el ser y sobre el significado del hombre se convierte en una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo⁵. Los intentos de elaboración de una nueva antropología filosófica son por ello mismo característicos de muchos pensadores actuales. Es preciso recuperar la secular certeza del hombre, pensarla de nuevo hasta el fondo y enriquecerla con todas las nuevas interpretaciones. En el centro está el problema del significado de la existencia; pero ese problema no puede aclararse más que a la luz del ser mismo del hombre. Descubriendo de nuevo las líneas fundamentales de su ser y la orientación dinámica que permita averiguar su significado último, el hombre de hoy estará nuevamente en disposición de situar la gigantesca expansión de la cultura técnico-científica de forma que contribuya a la realización auténtica del hombre. La reflexión antropológica sistemática y la iluminación de la existencia humana, en este momento de su historia, constituirán entonces un verdadero servicio al hombre.

2. M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 62; Id., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1928, 13.

3. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1951, 189.

4. G. Marcel, *o. c.*, 11 s.

5. Cf. J. Y. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca 1969, 20.

2. Génesis del problema filosófico del hombre

Los interrogantes sobre la esencia del hombre y sobre el significado de su existencia, tanto hoy como en el pasado, no nacen en primer lugar de una curiosidad científica, encaminada al aumento del saber. Los problemas antropológicos se imponen por sí mismos, irrumpen en la existencia y se plantean por su propio peso. No es en primer lugar el hombre el que suscita problemas; es el propio hombre el que se hace problemático debido a la vida y a la condición en que vive. La existencia, al hacerse problemática, requiere una respuesta y obliga a tomar posiciones. Y esto no se lleva a cabo de forma esporádica, para algún que otro privilegiado, sino comúnmente —al menos en cierto modo— en la vida de cada hombre disponible y deseoso de autenticidad ⁶.

La antropología filosófica no crea ni inventa los problemas del hombre. Se los encuentra, los reconoce, los asume, los examina críticamente. E intenta, fatigosamente, dar una respuesta que pueda iluminar la problemática concreta y existencial.

La problemática antropológica se asoma a la vida concreta de maneras muy distintas. Quizás sea posible agruparlas en torno a estos tres temas: admiración y maravilla, frustración y desilusión, experiencia de lo negativo.

a) Admiración y maravilla

La reflexión sobre las dimensiones fundamentales del hombre puede nacer de la maravilla y de la admiración frente al universo o frente al hombre y sus creaciones: admiración ante al

6. Cf. G. Hourdin, en el volumen *Qu'est-ce que l'homme*, Paris 1954, 143: «¿Qué es el hombre? Cuestión banal, cuestión magnífica, cuestión eterna. Hace millones de años que los hombres se agitan por la superficie del globo como hormigas por un sendero del bosque, como mosquitos al lado de un estanque; y desde entonces millares y millones de hombres y mujeres se han planteado esta famosa cuestión. Lo han hecho incansablemente, con la misma angustia, con la misma insistencia, con el mismo sufrimiento. ¿Por qué nacemos a la luz del día? ¿Por qué amamos? ¿Por qué estamos destinados a desaparecer? ¿Por qué nos devoramos mutuamente?... Me parece que a través de los caminos de la historia, por encima de la diversidad de pueblos y de razas, este interrogante del hombre sobre sí mismo es el que domina y se eleva sin tregua, sin descanso. Todo lo que dura, todo lo que une, las obras de arte como las religiones, tiene por objeto ofrecer un balbuceo de respuesta a esta inquietante, a esta perpetua cuestión».

coraje que conquista la naturaleza, los montes, los mares (cf. el canto coral de la *Antígona* de Sófocles), ante el genio artístico que se expresa en la música, en la poesía, en la pintura, en la danza, en la literatura, en la arquitectura, etc.; admiración ante el hechizo de la amistad y del amor, de los ojos inocentes de un niño, de una acción noble, del sacrificio de la propia vida por una gran causa, etc.

También la experiencia religiosa puede abrir semejantes horizontes de maravilla. Es la experiencia que traduce limpiamente el salmo 8: *¿Qué cosa es el hombre para que te acuerdes de él?...* Maravilla, por consiguiente, ante el valor y el misterio que se revela en la existencia humana y búsqueda del centro misterioso de tamaña grandeza ⁷.

La admiración expresa en cierto modo una actitud contemplativa, profundamente mortificada en la civilización industrial, pero nunca extinguida por completo. Está orientada hacia el reconocimiento de la grandeza y del misterio que hay en el hombre independientemente de la obra humana y anterior a ella.

Aquel fresco de la capilla sixtina, donde Miguel Angel dibujó la creación de Adán, es quizás una de las mejores expresiones artísticas de esta fuente de reflexión antropológica: entre el dedo de Dios y el dedo de Adán está el centro invisible de todo el cuadro: aquella misteriosa grandeza que hace del hombre un ser humano ⁸.

b) Frustración y desilusión

La mayor parte de las veces la problemática antropológica no surge ante una contemplación serena. Muchos hombres viven absortos en sus empresas exteriores o en la superficialidad de una vida de masa que se muestra poco inclinada a la reflexión. Solamente entran dentro de sí en el choque con la realidad, esto es, en la experiencia de la frustración, del fracaso o de la derrota. El infortunio, un accidente de tráfico, la muerte de los padres, de la esposa o de un hijo, la guerra, el genocidio, los campos de concentración... nos arrancan cruelmente de la dispersión para ponernos frente al problema del significado fundamental de la

7. Cf. S. Ben-Chorin, *Der dreidimensionale Mensch in Bibel und Moderne*, Trier 1971, 28-37.

8. Cf. P. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt 1960, 17-19.

propia existencia. «Me convertí para mí mismo en un grave problema», afirma Agustín⁹, refiriéndose al trauma sufrido con ocasión de la muerte de un amigo. El fracaso de nuestros propios proyectos, la fatiga y la dureza del trabajo, el cansancio de vivir, la impotencia de alcanzar una felicidad verdadera y una paz estable, la soledad, el abandono de tantos amigos..., en una palabra el contraste entre lo que uno es y lo que le gustaría o debería ser para ser plenamente hombre, son otras tantas experiencias que nos invitan a reflexionar y a suscitar los interrogantes de siempre: ¿Quién es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Para qué he nacido? ¿Por qué vivo? ¿Por qué se ve amenazado todo amor? Son interrogantes que se imponen independientemente del credo religioso o metafísico al que se haya adherido un hombre. Se encuentran en las viejas páginas del libro de Job y aparecen incluso en los escritos de algunos marxistas, que siempre los han rechazado.

Mientras haya hombres que mueran —advierte A. Schaff— o sientan miedo a la muerte, hombres que pierdan a sus seres queridos y teman esta pérdida, o sufran corporal o espiritualmente (y será esto lo que ocurra mientras haya hombres), no nos contentaremos con conocer solamente los cambios en las formaciones sociales, sino que queremos comprender los problemas personales y saber cómo hemos de comportarnos ante ellos¹⁰.

c) *Lo negativo y el vacío*

Muchos hombres intentan un planteamiento de la vida en conformidad con una filosofía o una visión del mundo y del hombre —a bien se ven obligados a vivir dentro de las estructuras— sin tener en cuenta las dimensiones profundas y personales del hombre. Esto se verifica especialmente en las culturas industrializadas y racionalizadas. El hombre vive alienado, como número en medio de una gran masa impersonal, que lo explota sin tener en cuenta sus problemas personales. O bien corre detrás de valores engañosos, orquestados por una pérfida publicidad, olvidándose de los verdaderos problemas. Y sucede que todo este conjunto llega el momento en que no sólo no ofrece ninguna satisfacción, sino que se hunde dejando aparecer el vacío y la nada.

9. *Confesiones* IV, c. 4: «Factus eram ipse mihi magna quaestio».

10. A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, Wien 1964, 61.

Albert Camus nos ha dado una descripción impresionante cuando habla del hombre moderno preso entre los engranajes de la vida moderna y superracionalizada: levantarse, tranvía, trabajo, comer, tranvía, trabajo, lunes, martes, miércoles...; de pronto todo se derrumba, se revela en toda su crudeza el absurdo y el vacío de semejante existencia¹¹. De ahí el interrogante fundamental: ¿vale la pena vivir? Hemos de recordar el texto ya clásico:

Existe un solo problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida merece o no merece ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. Lo demás, por ejemplo, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, son cuestiones secundarias. Son un juego. Antes hay que responder... Yo nunca he visto morir a un hombre por defender el argumento ontológico. Galileo, a pesar de que había descubierto una verdad importante, abjuró de ella muy fácilmente apenas vio en peligro su vida. En cierto sentido hizo bien. La verdad es que esta verdad no merecía que aceptase la hoguera. Es completamente indiferente cuál de estos dos, la tierra o el sol, es el que gira alrededor del otro. Se trata de una cuestión realmente fútil. Pero veo por el contrario que muchas personas mueren porque juzgan que la vida no es ya digna de ser vivida. Y paradójicamente veo a otros que se hacen matar por ciertas ideas —o ilusiones— que constituyen su razón de vivir (lo que se llama una razón para vivir constituye al mismo tiempo una óptima razón para morir). Por tanto pienso que el sentido de la vida es la cuestión más urgente¹².

Este mismo fenómeno de experiencia del vacío y de la nada frente a una civilización dominada únicamente por la técnica y por el funcionalismo lo atestiguan otros pensadores como A. Schaff y E. Bloch. El hombre no vive solamente de economía, de política, de tensiones sociales. La experiencia del vacío y de la nada no es más que un modo negativo de protesta y de repulsa de una civilización que debería servir al hombre, pero que lo ahoga en sus aspiraciones más profundas y más personales.

Las tres expresiones a las que se ha aludido nos permiten comprender por qué brota concretamente la reflexión sobre el

11. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, en *Essais*, Paris 1965, 106: «Resulta que todos los decorados se vienen abajo. Levantarse, tranvía, cuatro horas de oficina o de taller, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, descanso, dormir, y el lunes-martes-miércoles-jueves-viernes-sábado siempre al mismo ritmo, siguiendo fácilmente el mismo camino casi siempre. Pero un día surge el «por qué» y todo vuelve a comenzar en medio de ese cansancio teñido de admiración. «Comenzar», eso es importante. El cansancio está al final de los actos de una vida mecánica, pero inaugura al mismo tiempo el movimiento de la conciencia».

12. A. Camus, *o. c.*, 99.

misterio de la propia existencia. Ahora hemos de procurar comprender más a fondo cuáles son las intenciones que animan a esta reflexión y la caracterizan específicamente como antropología.

3. Raíces más profundas del problema antropológico

La problemática antropológica parece estar sostenida sobre todo por ciertas experiencias e instancias específicas: por una libertad que busca ser ella misma y no puede sustraerse a la propia responsabilidad; por las relaciones con las otras personas, especialmente con las personas queridas; finalmente, por una necesidad impelente e insoslayable de encontrar un significado global a la existencia humana.

a) Libertad que realizar

Los interrogantes fundamentales del hombre parecen nacer del hecho de que el hombre no existe como un perro o como una piedra, sino como sujeto personal, esto es, como alguien que es capaz de decir yo, tú, nosotros, esto es, de reflexionar, de tomar distancias frente a las cosas, de darse cuenta, aunque no plenamente, de su propia condición humana. Su existencia no se despliega ciegamente según los ritmos de la naturaleza, del instinto o de las estaciones. Se da cuenta de que vive y de que está en la imposibilidad de sustraerse de esta tarea de vivir.

Por consiguiente, el punto de apoyo de estos interrogantes antropológicos no es tanto la contemplación del hombre y del universo como la experiencia de que es preciso vivir y de que hay que hacer algo, sin que por lo demás esté muy claro qué es lo que hay que hacer. El hombre se ve lejos de la meta, alienado, todavía no plenamente hombre, en camino hacia la realización de su existencia, *homo viator*. Por consiguiente, en el centro se encuentra la experiencia de una libertad que tiene que hacerse plenamente libre y que por esto necesita ver claro, comprenderse a sí misma, su ser y su destino. Podría decirse que la antropología nace de una libertad inquieta y necesitada, necesariamente responsable de sí misma y de su propia existencia, pero al mismo tiempo ansiosa de comprenderse a sí misma y de descubrir el camino que tiene que recorrer. Libertad inevitable, pero libertad incierta, amenazada en el mundo y expuesta a la traición de sí misma.

En este nivel los verdaderos interrogantes antropológicos no se presentan nunca como problemas objetivos e impersonales, cuya solución deja indiferente a la condición personal del que busca la respuesta. Aun cuando millones de hombres hayan suscitado esos mismos interrogantes y hayan reflexionado ansiosamente para buscar su solución, esto no dispensa a nadie de la necesidad de aclarar por cuenta propia la pregunta fundamental: ¿Quién soy yo? ¿Qué es lo que significa ser hombre? La reflexión hecha por los demás, sobre todo la reflexión sistemática a nivel de la antropología filosófica, podrá ser un estímulo y una guía, a veces una gran luz, o bien un engaño que aparta de la verdadera comprensión. En cualquier hipótesis esa reflexión no podrá reemplazar jamás al esfuerzo personal por aclarar los problemas de la propia existencia¹³. Vivir la propia vida como vida «humana» significa vivirla —al menos en cierta medida— en presencia de estos interrogantes. No mostrar ninguna sensibilidad o interés por ellos sería señal de una profunda alienación y de una inmensa falta de autenticidad.

b) La convivencia con los demás

Aunque sea cada uno personalmente, bajo el impulso de su propia libertad que va en busca de sí misma, el que tiene que suscitar el problema antropológico, esto no impide que el problema nazca también —y con frecuencia de forma prevalente— de las relaciones con los demás. Los problemas antropológicos tienen un elemento comunitario y social. Nacen específicamente en el espacio de los vínculos que nos unen con los demás hombres en el mundo: en el trabajo, en el dolor, en el gozo del amor y de la amistad, en la muerte del ser querido, en los conflictos que dividen a los hombres y en la esperanza que los une. El mismo sentido de la existencia y la posibilidad de realizar una auténtica libertad parecen depender en amplia medida de los demás. La frustración de estas relaciones parece conducir por tanto casi inevitablemente a suscitar el problema del ser y del significado del hombre.

La muerte parece sin embargo ocupar un lugar privilegiado en esta experiencia. La muerte estimuló en otros tiempos la reflexión antropológica de los griegos. Y a través de toda la historia

13. Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Utrecht 1969, 22-23.

sigue inspirando los grandes interrogantes del hombre. La reflexión renovada sobre ella va acompañada de una atención más profunda a los problemas antropológicos, como resulta específicamente de la filosofía heideggeriana. En todos los sitios en que la muerte de la persona querida es considerada como un problema serio y original, florecen igualmente, con todo su peso de humanidad, la libertad personal, el amor, la esperanza, el sentido de la vida. «La muerte —observa S. de Beauvoir— no es nunca un hecho natural; nada de lo que sucede al hombre es nunca natural, ya que su presencia pone al mundo en cuestión»¹⁴. El marxista A. Schaff se expresa en este mismo sentido: «La muerte es de todos modos el estímulo más fuerte para reflexionar sobre la vida. La amenaza de la propia muerte, y con mayor frecuencia la muerte de la persona amada»¹⁵.

Esta curiosa conexión de nuestro problema más personal con el de los demás y el de nuestros vínculos con ellos indica ya, en cierto modo, en qué dirección habrá que situar el significado más profundo del hombre.

c. Necesidad de un significado global

La tercera raíz del problema antropológico es la necesidad urgente e irreprimible de conferir a la existencia un significado último y definitivo. En realidad no se trata de una raíz que sea totalmente distinta de las anteriores, sino de una formulación más explícita de la intención que éstas contienen.

La pregunta de un significado último nace de la experiencia personal y comunitaria que se ve enfrentada con el límite de la muerte. Frente a ella la angustia existencial busca una libertad definitiva, un fundamento eterno del amor, una razón definitiva de esperar. La pregunta antropológica nace entonces de la confrontación entre una vida humana infinitamente preciosa y sagrada y la muerte que parece destruir lo que hay de más hermoso en el universo.

La pregunta por un significado último y definitivo está también ligada al hecho de que cada uno de los hombres se percibe en cierto modo a sí mismo como una totalidad que vale infinitamente más que la suma de sus actos, de sus virtudes y de sus defectos. Es esta

14. S. de Beauvoir, *Une mort très douce*, Paris 1964, 164.

15. A. Schaff, *o. c.*, 65.

totalidad personal la que da significado a las diversas acciones y la que consiguientemente tiene que tener en otra parte las raíces de su validez.

Todo esto parece llevar a la convicción de que la posibilidad de vivir la libertad y el amor frente a los demás, en un mundo radicalmente marcado por la muerte, está determinada por la presencia de una tercera dimensión que supera por todas partes los límites restringidos de la existencia personal e histórica. Y entonces se llega generalmente a un interrogante explícitamente metafísico y religioso. La pregunta por el significado último del hombre está vinculada inseparablemente a la intención metafísica general que se manifiesta como necesidad de aclarar y de comprender el fundamento del ser y el puesto del hombre en el universo.

4. ¿Qué es la antropología filosófica?

Así pues, se puede llamar «antropología filosófica»¹⁶ a todo intento de asumir la problemática específica del hombre, tal como la hemos descrito en las páginas anteriores. Se trata de intentos que pretenden aclarar, según una reflexión metódica filosófica, el gran interrogante que el hombre se plantea a sí mismo: ¿qué significa «ser hombre»? En otras palabras, la antropología filosófica es la disciplina que toma al hombre como objeto de su investigación, en el intento de aclarar y de establecer en cierto modo su ser, esto es, los aspectos fundamentales de su esencia o naturaleza. Podría decirse también que la antropología filosófica (o filosofía del hombre) estudia al hombre desde el punto de vista del hombre, para enunciar en qué consiste el misterio del «ser hombre»¹⁷.

16. Cf. O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18. Jahrh.*, en *Collegium philosophicum*. Festschrift J. Ritter. Basel-Stuttgart 1965, 209-239; Id., *Anthropologie*, en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Basel 1971, 362-374.

17. Cf. E. Coreth, *Was ist philosophische Anthropologie?*: *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 1969, 252-273. Partiendo del hecho de que todo hombre, antes de filosofar, comprende ya en cierto modo, al menos implícitamente, lo que es «ser hombre», Coreth define así la tarea de la antropología filosófica: «In der Aufdeckung der ontologischen Wesenstruktur des Menschen liegt zwar die letzte und eigentlichtste Aufgabe einer philosophischen Anthropologie. Darin erfährt sie aber auch ihre wesengemässe Grenze, deren sie sich sach- und sprachkritisch bewusst bleiben muss» (p. 267).

Cf. también H. Plessner, *Anthropologie philosophique*, en *La philosophie au milieu du vingtième siècle* II, Firenze 1958, 85-90; St. Breton, *Le problè-*

En este sentido la antropología filosófica se distingue fundamentalmente de las diversas ciencias humanas. En efecto, las ciencias examinan al hombre sobre todo como «objeto» (aunque sin confundirlo con las cosas); lo estudian además desde puntos de vista relativos o sectoriales: psicológico (comportamiento), biológico, fisiológico, político, económico, etc. La antropología filosófica, a diferencia de las demás disciplinas que llevan el nombre de «antropología»¹⁸, estudia al hombre como sujeto personal y en su globalidad.

Esto no significa que la antropología filosófica sea una especie de síntesis de los resultados de las diversas ciencias del hombre. «Estudio global» significa más bien que el hombre se presenta como unidad original, de la que todos en cierto modo tienen conciencia y que se expresa precisamente en el interrogante: ¿Quién soy yo? ¿Qué significa «ser hombre»?

No se trata indudablemente de descubrir o de fabricar una fórmula o definición en la que se encuentre enteramente encerrado y prisionero el misterio del hombre. «Definir» al hombre equivaldría en el fondo a situarlo en el conjunto de los seres e iluminar su misterio a partir de las diversas esferas o totalidades a las que pertenece (materia, vida biológica, instintos animales, cultura, etc.). Pues bien, en este sentido es absolutamente problemático que sea «definible» el hombre. La problemática a la que se ha aludido anteriormente sugiere precisamente que su misterio no se puede aferrar integralmente a través del análisis de las totalidades a las que pertenece.

La intención general que caracteriza a la antropología filosófica es susceptible de múltiples consideraciones, como resulta de la historia de la reflexión humana en este terreno¹⁹. En plan de

me actuel de l'anthropologie thomiste: Revue philosophique de Louvain 61 1963, 215-240.

18. El término antropología sirve para indicar diversas ciencias. Con frecuencia se refiere a la *antropología física* (razas y orígenes). Más ordinariamente se aplica a la *antropología cultural* (estudio de las culturas, de sus estructuras y desarrollo). También empieza a hablarse de antropología en el sentido de *ciencias antropológicas* o *ciencias del hombre* (todas las ciencias que se refieren al hombre). *Antropología filosófica* o filosofía del hombre indica el sector de la reflexión filosófica que se ocupa especialmente del hombre.

19. Cf. W. Brüning, *Philosophische Anthropologie*. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand, Stuttgart 1960; B. Groethuysen, *Antropología filosófica*, Napoli 1969; J. Schoeps, *Wast ist der Mensch?* Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit, Göttingen 1960; M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1964; M. Landmann (ed.), *De homine*. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg-München 1962.

esquema podríamos quizás reducir las antropologías a dos consideraciones diversas, debidamente puntualizadas por J. de Finance²⁰.

El primer tipo de antropología tiene como punto de apoyo el tema del *animal rationale*. Considera al hombre sobre todo como un ser objetivo perteneciente al mundo de la materia y de la naturaleza, emergiendo de ella mediante su racionalidad. Las antropologías de este tipo intentan comprender el misterio del hombre partiendo de la vida biológica. Toman las categorías del mundo natural y procuran utilizarlas para explicar no solamente los diversos «estratos» del ser humano, sino incluso su último misterio.

Formas típicas de esta concepción antropológica son, por ejemplo, la psicología de Aristóteles, la filosofía de Teilhard de Chardin y la antropología de A. Gehlen.

La visión antropológica de Aristóteles está dominada por la categoría «vida» o «*psyche*». La vida del hombre es una variedad de esa gran realidad que es la vida, y hay que explicarla con las categorías generales que sirven para explicar la vida. Esta visión, aunque se apoya en realidades empíricas y concretas, accesibles al estudio científico, tiene el inconveniente de no poder captar suficientemente el misterio de la persona; corre el peligro de dividir al hombre en una pirámide de estratos superpuestos sin verdadera unidad entre ellos²¹.

La antropología de Teilhard corrige muchos de los inconvenientes del planteamiento tradicional, recurriendo a una categoría «dinámica» de vida evolutiva. Pero también aquí la categoría «vida» resulta estrecha para captar todo el misterio de la libertad y de la esperanza que caracterizan a la existencia humana²².

A. Gehlen intenta comprender la existencia humana a partir del dinamismo animal que no está especificado en el hombre y que se traduce por tanto en aprendizaje y cultura²³.

20. Cf. J. de Finance, *Animal raisonnable, esprit incarné*, en *De homine*. Studia hodiernae anthropologiae I (Acta VII Congr. thom. int.), Roma 1970, 53-72.

21. Cf. S. Strasser, *Le point de départ en psychologie métaphisique*: Revue philosophique de Louvain 48 (1950) 210-238.

22. En todos los estudios sobre Teilhard se encuentran también alusiones a su antropología. En particular, S. Gosztonyi, *Der Mensch und die Evolution*. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie, München 1968; P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin*, Bilbao 1967. Sobre la insuficiencia de la categoría «evolución» para explicar el misterio del hombre, cf. A. G. M. van Melsen, *Evolutie en wijsbegeerte*, Utrecht 1964, 113.

23. A. Gehlen, *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt, 1966, 33 s. (*El Hombre*, Salamanca 1987).

El segundo tipo de antropología filosófica podría calificarse como antropología del *espíritu encarnado*. El hombre es considerado ante todo como sujeto personal que toma conciencia de sí mismo en el encuentro con los demás y con el mundo de la naturaleza. La reflexión sobre la condición fundamental del hombre hace descubrir las raíces corporales y encarnadas de la existencia.

Podrían proponerse tres formas típicas en las que se ha actuado esta antropología. Está en primer lugar la visión antropológica de santo Tomás de Aquino²⁴ que acentúa intensamente el espíritu encarnado: el espíritu humano es un espíritu de grado inferior que necesita apoyarse en un cuerpo para ejercitar y realizar sus propias virtualidades. Una segunda forma típica es la fenomenología existencial²⁵, que surgió como reacción en contra de la unilateralidad del racionalismo y del empirismo; está polarizada en la idea de la «existencia» o ser-en-el-mundo-a-través-de-un-cuerpo. La tercera forma de antropología encarnada está sobre todo presente en el personalismo y en la filosofía intersubjetiva o filosofía dialogal²⁶; la encarnación no se ve en primer lugar como estar junto a las cosas, sino como estar junto a los demás hombres en el mundo, con apertura al misterio trascendente del hombre.

Estos dos tipos de antropología tiene cada uno sus propias posibilidades y sus propios límites. Resultan complementarios entre sí. En las páginas de este libro se ha hecho una opción en favor del segundo, con una acentuación especial de la dimensión de «significado» o «sentido» de la existencia humana. La misma problemática ha hecho ver que la pregunta ¿Qué es el hombre? es en realidad inseparable de la pregunta ¿Cuál es el significado de la existencia? ¿Qué es lo que hay que realizar en la existencia?

5. El problema del método

La misma índole de la existencia humana, tal como la estudiamos en las páginas siguientes, resulta determinante para el método que habrá que seguir en la antropología filosófica. Un ser encarnado que debe expresar y realizar su propia realidad humana

24. Cf. N. Luyten, *Ordo rerum*, Freiburg 1969, 274-282; S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di san Tommaso d'Aquino*, Milano 1965.

25. Cf. W. Luijpen, *Een nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Utrecht 1969, 48-59.

26. Para la bibliografía, cf. el primer capítulo.

a través de múltiples actos temporales y especiales no podrá tener nunca una visión directa e inmediata del propio misterio.

Por eso el método que sigamos tendrá que ser un método reflexivo, que vuelve sobre la multiplicidad de las expresiones para captar las dimensiones fundamentales del hombre. Este método puede llamarse también «interpretativo» o «hermenéutico». En efecto, se trata de hacer una lectura de la existencia humana, para captar su significado fundamental. No es posible vaciar la conciencia de todo el bagaje de experiencias y de conocimientos que contiene. Antes de empezar a hacer una reflexión filosófica, el hombre vive ya desde hace mucho tiempo y ha reflexionado sobre su propia existencia. La filosofía no puede eliminar estos conocimientos. Se trata, pues, de ordenar, de verificar, de examinar críticamente y de encontrar una imagen coherente de la existencia humana. El sueño de una antropología deductiva a partir del «cogito, ergo sum», como querían practicarla los racionalistas, ha sido definitivamente superado. Para comprender la propia existencia no se puede dejar de vivir y de trabajar.

Una lectura crítica e interpretativa es una tarea difícil. Se encuentra con la misma dificultad con que tropieza cualquier forma de pensamiento hermenéutico: para establecer el significado de la existencia en su aspecto global es indispensable tener el conocimiento de las diversas estructuras y expresiones del hombre. Por otra parte, el significado exacto de las diversas expresiones no se capta más que a la luz de la existencia personal en su dimensión global. Pasa lo mismo que con las palabras, que tienen que ser conocidas para comprender el sentido de una frase, mientras que por otra parte el sentido de las palabras no puede nunca establecerse exactamente más que dentro del contexto de la frase. El significado global de la frase es necesario para comprender los significados de cada una de las palabras.

También en este sentido el presente volumen ha hecho una opción escogiendo la investigación de las dimensiones fundamentales. Se presupone por consiguiente que muchos tienen ya un conocimiento suficiente de cada una de las expresiones humanas para poder seguir las reflexiones sobre las dimensiones fundamentales y generales que caracterizan a la existencia humana. Como es lógico, no nos olvidaremos de aludir a cada una de las manifestaciones de la existencia, pero siempre en función de la interpretación general y global.