

Asignatura: ANTROPOLOGÍA

SUMARIO

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

Presentación general del tema

1.1. Universalidad

1.2. Inevitabilidad

1.3. Actualidad

Anexo: lectura complementaria I

Anexo: lectura complementaria II

I – Parte histórica

Tema 2. Del héroe homérico al animal racional en el pensamiento clásico

Tema 3. La visión medieval del hombre

Tema 4. Del humanismo moderno al sujeto posmoderno

II – Parte sistemática

Tema 5. La vida sensitiva

Tema 6. La vida racional

Tema 7. La vida humana y sus límites

Tema 8. La vida personal

Tema 9. La vida en Cristo: nociones de Antropología teológica

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

Presentación general del tema

El hombre es un misterio para el hombre. Y lo seguirá siendo por más que avancemos en su conocimiento científico. La pregunta por el hombre no se agota como lo haría un mero problema o cuestión a resolver a base de ir acumulando datos empíricamente obtenidos. Porque somos algo hasta tal punto cercano y a la vez desconocido para nosotros mismos que no en vano los griegos cifraron en la máxima “conócete a ti mismo” el camino hacia la sabiduría. Incluso la *Odisea*, cuna literaria de nuestra cultura occidental, puede interpretarse como una búsqueda individual y colectiva de la propia identidad, cuyo héroe se asigna ante el monstruoso cíclope el nombre de ‘nadie’. En la Antigüedad tardía, un obispo africano inaugurará el género autobiográfico para confesar que el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio de Cristo. En la cosmovisión medieval el hombre ocupará el lugar privilegiado de la creación, concibiendo esta vida como una peregrinación, tal como acabó delineando Dante. Siglos más tarde, Kant creará ver sintetizados en la pregunta “¿qué es el hombre?” el resto de grandes interrogantes: “¿qué podemos saber?”, “¿qué hemos de hacer?”, “¿qué nos cabe esperar?”, renunciando a todo intento de respuesta que traspase los límites de la experiencia posible. En el mundo contemporáneo, los avances científico-técnicos no han supuesto habitualmente un auténtico progreso en el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, a pesar de (o precisamente por) haber alcanzado unas posibilidades técnicas de automanipulación nunca imaginadas. Numerosas escuelas pseudofilosóficas del siglo XX testimonian, intencionadamente o no, el fracaso del proyecto moderno, hasta el punto de disolver la posibilidad misma de volver a plantear con sentido la pregunta por el hombre.

Lectura aconsejada para preparar este tema: José Ángel García Cuadrado, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 21-38.

1.1. Universalidad

Cuando la pregunta por el hombre es planteada, todo nuestro ser se estremece. Porque la respuesta que demos no será una mera ampliación de nuestro conocimiento del mundo en general sino algo que inevitablemente nos afecta íntimamente, puesto que no otro sino el hombre es quien lanza la pregunta y atiende expectante la respuesta.

La constatación de que la pregunta por el misterio del hombre es una pregunta **universalmente** presente en todas las culturas, en todos los tiempos, corrobora el presupuesto implícito en la pregunta, a saber, que existe una naturaleza humana, una esencia del hombre, que precisamente busca ser aquí máximamente esclarecida mientras no se rehúya artificialmente la respuesta.

En esta búsqueda la actitud de la Antropología filosófica ha de ser precisamente una actitud de apertura a la totalidad del ser, sin desestimar de antemano nada del todo de la realidad.

1.2. Inevitabilidad

El dinamismo de la vida humana nos muestra, cuando somos capaces de superar el apego a lo inmediato, una doble tensión. Por una parte, una sed de eternidad y de perfección absoluta; por otra parte, una conciencia de la limitación a que estamos sometidos en nuestra finitud y que constatamos cotidianamente.

De ahí que la vida humana, a diferencia de la vida vegetativa y de la vida animal, que se agota siempre en una supervivencia pasajera del individuo al servicio de la pervivencia de la especie, haya sido considerada a menudo como trágica, esto es, como conducida a

una situación en que no puede dar cabida simultáneamente a ambas tensiones. Pero **inevitablemente** la persona ha de buscar una respuesta a tal reto.

Porque es el individuo el que realmente aspira a la plenitud y no se compensa tal aspiración en nombre de una utópica perfección de la humanidad en abstracto. Así la vida humana, asumiendo el reto de la libertad, puede ser considerada como el escenario de una gran aventura, el camino hacia la felicidad; pero también de un gran fracaso, en la medida en que no se sepa atribuir un sentido a tal vida. Individuo, vida, libertad, aventura humana... sólo cobran sentido desde la reafirmación de un presupuesto fundamental: la realidad de la naturaleza humana.

1.3. Actualidad

Hoy más que nunca, ante la proliferación de nuevas realidades en que se fusionan intereses económicos, avances tecnológicos y cierta ingeniería biológico-social, urge preguntarse por lo específicamente humano.

“Si prestamos atención a los innumerables debates que, tanto en la prensa como ante los tribunales, plantea la avanzadilla de la biociencia (clonación, reproducción asistida por medios médicos, investigación sobre el embrión, manipulaciones genéticas, trasplantes de órganos, aparatos para el cuerpo, etc.), comprobaremos la presencia de un mismo interrogante tan radical, tan ‘enorme’, que ante él vacila el pensamiento, se traba el discurso de la jurisprudencia y los tribunales se pierden. ¿Dónde situar el auténtico límite de lo humano? Es decir, *¿cómo definir la humanidad del hombre?* ¿Qué distingue, en definitiva, al hombre del resto de la Naturaleza? ¿En qué puerto anclar la singularidad de la especie humana cuando hoy día todo parece confabularse para su disolución ‘científica’ dentro de la inconmensurable diversidad biogenética del ser vivo?” (Jean-Claude Guillebaud, *El principio de humanidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 2002, pp. 19-20).

“Si la Antropología filosófica se ha desarrollado tanto en los últimos años, tal vez es como una respuesta inconsciente a la angustia y a la soledad, al desconcierto y, a veces, a la desesperación que han acongojado a los hombres por las grandes dictaduras, las

grandes guerras, los campos de concentración, la exaltación de lo material y lo placentero y las consiguientes frustraciones y, sobre todo, por el eclipse de los principios religiosos y de los valores morales que han dejado a muchos hombres, en el mundo occidental, en un desierto de sentido y en un caos moral” (Carlos Valverde, *Antropología filosófica*. Valencia: Edicep, 2005, p. 46)

1.4. ¿Qué es la Antropología filosófica?

Conviene distinguir entre la Antropología en el sentido de Antropología filosófica tal como se desarrolla en esta asignatura de otros sentidos en que la Antropología se entiende como Antropología física (donde se estudian los rasgos morfológicos de los individuos y los grupos humanos, las razas y su evolución, etc) o como Antropología cultural o social (donde se estudian, por ejemplo, las producciones culturales en su desarrollo histórico comparado).

La **Antropología filosófica**, por el contrario, *es la disciplina que tiene por objeto al hombre, estudiado por sus últimas causas, y principios más radicales: estudia al hombre y sus operaciones esenciales en su globalidad* (García Cuadrado, p. 25)

La actitud filosófica necesaria para encarar el estudio de esta disciplina ha sido descrita magistralmente por el filósofo alemán Josef Pieper (cf Anexo: Lectura complementaria I). Una manera sencilla a la vez que profunda de introducirse en el estudio filosófico del hombre es el capítulo del libro de J. M. Bochenski, dirigido a un público no especializado (cf Anexo: Lectura complementaria II).

Anexo: lectura complementaria I

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

J. Pieper, *Defensa de la filosofía*. Editorial Herder, Barcelona, 1989, pp. 45-53.

Quien tenga la intención de defenderse contra la objeción según la cual la filosofía no sirve para nada y es, por tanto, un empeño absurdo del que no se puede responder; quien se apreste a mostrar por qué el filosofar es realmente bueno para algo, quien esto intente, pues, debe dar de entrada, expresamente, la razón a esa proposición, por lo menos a su primera parte, y hasta reforzarla y tomarla por principio mucho más en serio que quizá el mismo adversario. Sí, es cierto: el filosofar no sólo no sirve de hecho para nada, sino que, además, no puede ni debe servir absolutamente para nada. Según la formulación de Heidegger: “Es completamente exacto y está perfectamente en regla decir que 'con la filosofía no se puede hacer nada'”.

La agresividad que aquí se manifiesta reside no sólo en la formulación sino incluso en el orden conceptual. En efecto, cuando yo declaro que la reflexión sobre la realidad total, o sea el filosofar que -desde luego- no sirve absolutamente para nada práctico, es, sin embargo, una ocupación humana razonable y hasta necesaria, niego ya de hecho la pretensión totalitaria del mundo del trabajo; con ello rechazo que plan alguno quinquenal pueda ser constituido en norma absoluta; afirmo, en cambio, que hay un sector de la existencia, para el que no tienen ningún sentido las categorías de «rendimiento», «practicidad», «aprovechabilidad», *efficiency*; y que, no obstante, forma parte ineludiblemente de la vida humana.

Así pues, lo que en un principio parecía crear una situación apurada, se presentaba como un defecto, como una merma que, quisiéramos o no, había que reconocer, ¿resulta ahora un distintivo, nada menos que un privilegio que es preciso reivindicar y afirmar?

Ni más ni menos. El privilegio lleva el nombre de *libertad*. Filosofar es, por encima de todo, un obrar libre, y por esta razón no sirve a nada ni para nada.

Ahora bien, éste es, sin duda, el momento de hablar de un elemento muy particular del concepto de *libertad*. Ciertamente que en todo tiempo se ha pensado implícitamente en el concepto occidental tradicional de libertad, pero sobre este particular no es fácil formarse ideas claras. Ante todo hay que comenzar por eliminar sistemáticamente el error de que en el fondo no se trata de otra cosa que de la libertad política y cívica. De hecho, esta libertad no es algo lejano ni es en modo alguno posible dejar de tenerla en cuenta; sin embargo, no es idéntica a la otra. Esta es una de las razones por las que casi siempre se exasperan los ánimos cuando se discute de esto con políticos y sociólogos. En efecto, por esta libertad especial no se entiende en primer lugar el que no se vea uno obstaculizado por factores exteriores, por el poder del Estado, por ejemplo; aquí se trata más bien de una determinada cualidad interior. Aquí se habla de libertad en el sentido en que habla de ella el viejo nombre de «artes liberales» procedente de la antigüedad clásica. Aquí habría que mencionar también la «libertad académica»; también esta designa originariamente otra cosa que un mero caso particular de la libertad política de palabra o que la posibilidad reconocida al estudiante de organizar sus estudios a su

arbitrio.

A lo que parece, fue Aristóteles el que, en un pasaje, muy denso y no fácil de descifrar, de la *Metafísica*, formuló explícitamente por primera vez este elemento de la libertad al que ahora nos referimos. Expresamente habla de ella en inmediata conexión con la filosofía. Dice que, en tal sentido, *sólo* la filosofía es *libre*. ¿En qué sentido? Si se va hasta el fondo del texto aristotélico de la *Metafísica*, se observa algo curioso; a saber, que «libre» significa aquí tanto como «no práctico». «Práctico» es lo *que sirve* para la realización de objetivos. Así, pues, precisamente esto se niega con respecto a la *theoria philosophica*. Ésta es «libre» por cuanto no se refiere a nada que esté fuera de ella. Filosofar es más bien un hacer que tiene sentido en sí mismo, que no se legitima precisamente por su aptitud para «servir para un fin».

(...) me parece que en esta idea aristotélica se enlazan pensamientos diferentes. Uno afecta a la conexión entre conocimiento y libertad; otro, a lo especial de la *theoria philosophica*, (...) De todo esto vamos a tratar aquí por orden.

Por lo que hace al *primer* punto, quisiera mencionar una experiencia que hace algunos años se me quedó grabada en la mente de improviso, pero muy intensamente. Entonces era todavía posible, medio legalmente, que algunos grupos de estudiantes procedentes del sector totalitario, vinieran a nosotros para dialogar y discutir. En una de aquellas reuniones salió incidentalmente a conversación una novela entonces muy comentada, pero que actualmente ha caído casi en olvido. Preguntados por nosotros, los amigos «del otro lado» dijeron que entre ellos no se podría publicar porque contenía burdos errores históricos sobre la revolución rusa, la cual en realidad [por ejemplo] no había impedido en modo alguno el desarrollo del individuo. Alguien replicó que al fin y al cabo tal cosa se podía comprobar objetivamente, ¿o acaso no? Claro que para ello se requería poder discutir la cosa a fondo e imparcialmente, no necesariamente en público, pero en todo caso independientemente de toda directriz oficial. De todos modos, se volvió a insistir en la necesidad de que haya en la sociedad un sector libre, en el que sin impedimentos se pueda llevar adelante tal discusión. En aquel punto, que en un principio se había abordado con toda naturalidad, sucedió que a los que discutían -y no sólo a los del otro lado- inesperadamente se les hizo claro algo decisivo; mejor dicho, dos cosas se les mostraron evidentes de repente.

En primer lugar, qué significa el que en una comunidad política haya o no tal «sector libre», un sector en el que de hecho, contrariamente a la máxima proclamada imperativamente, quede «suspendida la lucha de clases», pero igualmente el plan quinquenal y en general «la política» y todos los demás intereses, sean colectivos o privados. Precisamente un sector de estas características es lo que se designa con el antiguo nombre de *skhole*, que significa a la vez «escuela» y «ocio». Quiere darse a entender un lugar libre, dentro del cual, independientemente, es decir, sin que tengan nada que decir las finalidades prácticas, se discuta una única cuestión: ¿cómo son las cosas?, «¿qué hay al respecto?».

La segunda cosa que de repente se ofreció claramente a la consideración fue que tal espacio libre debe estar protegido y garantizado desde fuera por el poder político, pero que, sobre todo desde dentro, su libertad se ve facilitada, y hasta sencillamente constituida por la vehemente voluntad y amor de la verdad, que, aunque sólo sea por este momento, se interesa en definitiva por una cosa, a saber, porque la materia en cuestión sea enfocada tal como es en realidad.

Hoy día no le resultará difícil a nadie concebir un mundo cuya atmósfera está casi totalmente configurada por locuciones generalizadas, que lo invaden todo y se reducen simplemente a «consignas». Todo lo que se dice es «para...» y «a fin de...»; no

significan algo, sino que pretenden algo, un objetivo. Pero también resulta claro por sí mismo que quien en medio de un espacio vital así configurado, por divisas, consignas y noticias utilitarias lograra mirar impávido el estado real de las cosas; quien fuera capaz de expresar, aunque sólo fuera con su silencio y en secreto, con las palabras del corazón, su idea de lo que es o no es (por ejemplo: «El emperador no lleva ropa») ese tal se habría reservado un sector de libertad.

Aquí debemos traer de nuevo a la memoria el sentido primigenio de un vocablo que nos es aparentemente tan familiar. Me refiero a «*theoria*» y «teorético». En efecto, estas palabras significan, tal como las entendían los antiguos, exactamente esto: una actitud frente al mundo, un dirigirse a la realidad caracterizado únicamente por el deseo de que esa realidad del mundo se muestre tal como efectivamente es. Ahora bien, no otra cosa se entiende por verdad, no otra cosa sino el mostrarse la realidad. Así se puede también decir que es «teorética» esa actitud frente al mundo, en la que se apunta a la verdad y nada más que a la verdad, con lo cual he citado una vez más, casi a la letra, la *Metafísica* de Aristóteles.

Nunca ni en ninguna otra parte, sino en la *theoria* filosófica realizada vitalmente, se da una independencia tan radical frente a cualquier ordenación a un servicio, real o sólo excogitable, mediante finalidades prácticas. Y precisamente a esta independencia se refiere la «libertad» del que filosofa.

Por consiguiente, verdad y conocimiento por un lado, y libertad por otro, se hallan en mutua conexión, y esto en un sentido muy particular, que se puede determinar con toda precisión. Así pues, quizá no suene ya tan extraño el que en la caracterización medieval sólo se designen como artes liberales las que están ordenadas al saber. Como también, sobre la base de tales experiencias y pensamientos, el viejo dicho evangélico «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32) puede aparecernos de repente con un cariz inesperadamente joven y a la vez serio, en una forma completamente nueva.

Pero pasemos a la segunda pregunta: ¿Cómo, pues, ha de ser en todas partes lo especulativo una *nota distintiva* del filosofar? ¿No apunta también toda ciencia exactamente a esto, a ver las cosas como son? ¿Y por tanto no hay también aquí *theoria*, como, por lo demás, también esa libertad que la acompaña? La respuesta a esta pregunta no puede ser -como era de esperar- ni de una pieza ni fácil de formular.

La *theoria*, en cuanto acto de la existencia del hombre, apunta, como hemos dicho, a la pura percepción de la realidad, a alcanzar verdad y nada más que verdad. La facultad de percibir la realidad no es siquiera distinta de la razón; el mismo lenguaje nos lo da a entender. Así pues, la naturaleza de la razón se presenta terminantemente en el acto mismo de la *theoria*; sólo aquí es totalmente ella. Ahora bien, *percibir quiere decir callar*. Aunque se ha expresado ya muchas veces, no perjudicará volver a decirlo una vez más: sólo lo que es en sí invisible, es transparente, y solo el que calla oye. Y, además, cuanto más radicalmente se dirige al todo la voluntad de oír, tanto más profundo y perfecto debe ser el silencio. Y así el filosofar (en cuanto reflexión sobre la realidad total y como la realización más pura posible de la *theoria*) significa: oír en forma tan absoluta y total, que este silencio que oye no se vea perturbado ni interrumpido por nada, ni siquiera por una pregunta.

Anexo: lectura complementaria II

J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder, 1992, pp. 76-85.

Vamos ahora a meditar sobre el hombre. Hay en este terreno tantos problemas filosóficos, que no es posible siquiera enumerarlos todos. De ahí que nuestra meditación haya de limitarse forzosamente sólo a algunos. Con los grandes pensadores del pasado y de nuestro propio tiempo, vamos sobre todo a hacernos esta pregunta: ¿Qué es el hombre? ¿Qué somos realmente nosotros mismos?

Lo mejor será que aquí, como siempre, empecemos afirmando las cualidades del hombre que no ofrecen lugar a duda. Éstas pueden reducirse a dos capítulos: el hombre es un animal, primeramente; y, en segundo lugar, el hombre es un animal raro, de especie única.

Es pues, ante todo, un animal y presenta todas las características del animal. Es un organismo, tiene órganos sensibles, crece, se nutre y mueve; posee poderosos instintos: el de conservación y de lucha, el sexual y otros, exactamente como los demás animales. Si comparamos al hombre con los otros animales superiores, vemos con toda certeza que forma una especie entre las otras especies animales. Es verdad que los poetas han exaltado a menudo los sentimientos humanos con lenguaje maravilloso. Sin embargo, yo conozco algunos perros cuyos sentimientos me parecen más bellos y más profundos que los de muchos hombres. Acaso no sea muy agradable, pero hay que confesar que pertenecemos a la misma familia. Los perros y las vacas son algo así como nuestros hermanos y hermanas menores. Para pensar así, no tenemos por qué acudir a las sabias teorías sobre la evolución de las especies, según las cuales el hombre vendría no ciertamente de un mono, como de ordinario se dice, pero sí de un animal. Es, sin embargo, un animal raro. El hombre tiene muchas cosas que o no las hallamos en absoluto en los otros animales o sólo quedan en huellas insignificantes. Lo que aquí sorprende sobre todo es que, desde el punto de vista biológico, el hombre no tendría derecho alguno a imponerse así a todo el mundo animal, a dominarlo como lo domina y aprovecharse de él como el más poderoso caprichoso de la naturaleza. El hombre es, en efecto, un animal mal dotado. Vista débil, apenas olfato, oído inferior: tales son ciertamente sus características. Armas naturales, por ejemplo, uñas, le faltan casi completamente. Su fuerza es insignificante. No puede correr velozmente ni nadar. Por añadidura, está desnudo y muere mucho más fácilmente que la mayoría de los animales de frío, calor y accidentes parejos. Biológicamente, el hombre no tendría derecho a la existencia. Hace tiempo debiera haberse extinguido, como otras especies animales mal dotadas.

Y, sin embargo, no ha sucedido así. El hombre es dueño de la naturaleza. Él ha extirpado sencillamente una larga serie de animales peligrosísimos; otras especies las ha cautivado y convertido en criados domésticos. Él ha cambiado la faz de la tierra. Basta, en efecto, contemplar la superficie terrestre desde un avión o desde una montaña para ver cómo todo lo combina, arregla y cambia. Ahora empieza a pensar en los viajes al mundo exterior, fuera de la tierra. No cabe hablar de extinción de la raza humana. Lo que se teme más bien es que se multiplique con exceso.

Ahora bien, ¿cómo es posible esto? Todos conocemos la respuesta: por la razón. El hombre, con toda su debilidad, posee un arma terrible: la inteligencia. Es

incomparablemente más inteligente que ningún otro animal, aun el más alto de la escala zoológica. Ciertamente hallamos también vislumbres de inteligencia en los monos, gatos y elefantes. Pero son insignificancias al lado de lo que posee el hombre, aun el más sencillo. Esto explica su triunfo sobre la tierra. Mas esto es una respuesta provisional y superficial. El hombre no sólo parece tener más inteligencia que los otros animales, sino también otra especie de inteligencia, o como se la quiera llamar. Así se ve por el hecho de que el hombre, y sólo él, ostenta una serie de cualidades completamente particulares. Las más notables son las cinco siguientes: la técnica, la tradición, el progreso, la capacidad de pensar de modo totalmente distinto que los otros animales y, finalmente, la reflexión.

La técnica primeramente. La técnica consiste esencialmente en que el hombre se sirve de ciertos instrumentos producidos por él mismo. También algunos animales hacen algo parecido. Un mono, por ejemplo, tendrá gusto en usar un bastón. Pero la producción, con miras a un fin, de instrumentos complicados con largo y paciente trabajo es típicamente humana.

Pero la técnica no es, con mucho, la única rareza del hombre. La técnica misma no hubiera podido desenvolverse si el hombre no fuera, a la par, un animal social, y social en un sentido absolutamente especial de la palabra. Conocemos ciertamente otros animales sociales. Las termitas y las hormigas, por ejemplo, poseen una maravillosa organización social. Pero el hombre es social de otro modo. Forma, en efecto, la sociedad por la tradición. Ésta no le es ingénita, ni tiene nada que ver con sus instintos: la aprende. Y el hombre puede aprender la tradición porque posee, como no posee ningún otro animal, un lenguaje muy complicado. La tradición sola hubiera bastado para distinguir fuertemente al hombre del resto de los animales.

Gracias a la tradición, el hombre es progresivo. Aprende más y más. Y aprende no sólo un individuo -esto acontece también entre los otros animales- sino la sociedad, la humanidad. El hombre es inventivo. Mientras los otros animales transmiten rígidamente su saber de generación a generación, entre nosotros una generación sabe o, por lo menos, puede saber más que la precedente. Y a menudo se producen grandes innovaciones dentro de una sola generación. Nosotros la hemos visto en nuestra misma vida. Lo chocante es que, al parecer, este progreso tiene muy poco que ver con la evolución biológica. Biológicamente, casi no nos diferenciamos de los antiguos griegos, pero sabemos incomparablemente más que ellos.

Parece, sin embargo, que todo esto: la técnica, la tradición, el progreso, dependen de una cuarta cualidad, a saber, la peculiar capacidad que posee el hombre de pensar de distinta manera que el resto de los animales. Esta diferencia o particularidad de su pensamiento no es fácil de reducir a una fórmula breve, pues es muy compleja. Así el hombre es capaz de abstracción. Mientras los otros animales piensan siempre con miras a lo particular y concreto, el hombre puede pensar universalmente. A ello debe precisamente las mayores conquistas de su técnica. Basta pensar en la matemática, principal instrumento de la ciencia. Pero la abstracción no va sólo a lo universal. Abarca también objetos ideales, como los números y los valores. De aquí depende ciertamente que el hombre parece poseer una independencia absolutamente única de la ley de la teleología biológica que domina todo el reino animal. Sólo voy a mentar dos rasgos muy sorprendentes de esta independencia: la ciencia y la religión. Lo que el animal conoce está siempre ligado a un fin. Sólo ve o entiende lo que es útil para él o para su especie. Su pensamiento es del todo práctico. La cosa cambia en el hombre. Éste estudia objetos que no tienen absolutamente un fin práctico alguno, por el saber puro. El hombre es capaz de la ciencia objetiva y, efectivamente, la ha construido.

Acaso es todavía más notable su religión. Cuando vemos que en la costa sur del

Mediterráneo, en que se da muy bien el vino, la viña se cultiva muy poco por habitar allí musulmanes, y sí, en cambio, en condiciones menos favorables junto al Rin y hasta en Noruega, en países cristianos; si observamos los grandes establecimientos o instalaciones en los desiertos en torno a lugares de peregrinación budistas o cristianos, hemos de decirnos que esto no tiene sentido económico ni biológico. Desde el punto de vista puramente animal, ello, realmente, carece de sentido. Ahora bien, el hombre puede hacer esas cosas porque es, hasta cierto punto, independiente de las leyes biológicas del mundo animal.

Esta independencia va más lejos aún. Cada uno de nosotros tiene la conciencia inmediata de ser libre; por lo menos en ciertos momentos, parece como si pudiéramos superar todas las leyes de la naturaleza.

Con esto va unida otra cosa. El hombre es -acaso sobre todo- capaz de reflexión. El hombre no mira, como parecen hacerlo todos los animales, exclusivamente el mundo exterior. Puede pensar en sí mismo, se preocupa de sí mismo, se pregunta por el sentido de su propia vida. También parece ser el único animal que tiene clara conciencia de que ha de morir.

Si se atienden todas estas particularidades del hombre, no puede sorprendernos que Platón, fundador de nuestra filosofía occidental, llegara a la conclusión de que el hombre es algo distinto de toda la naturaleza. Lo que le hace hombre -la psique, el alma, el espíritu- está ciertamente en el mundo, pero no pertenece al mundo. El hombre descuella por encima de toda la naturaleza.

Pero las mentadas particularidades del hombre forman sólo uno de sus aspectos. Ya hemos hecho notar que el hombre es a la vez un verdadero y pleno animal (demasiado animal a veces). Y, lo que es más importante, lo espiritual del hombre está estrechamente unido con lo puramente animal, con lo corpóreo. La menor perturbación en el cerebro basta para paralizar el pensamiento del más grande genio. Medio litro de alcohol es a menudo suficiente para transformar al más refinado poeta en una fiera salvaje. Ahora bien, el cuerpo, con sus procesos fisiológicos, y no menos la vida instintiva animal es algo tan distinto del espíritu, que se impone la pregunta de cómo puede ser en absoluto posible la unión de ambos.

Tal es la cuestión central de la ciencia filosófica del hombre, de la llamada antropología. A esta cuestión se le dan distintas respuestas. La más antigua y más sencilla consiste en negar simplemente que haya en el hombre algo más que cuerpo y movimientos mecánicos de lo corporal. Es la solución del materialismo riguroso. Hoy se defiende raras veces, entre otras razones, por el argumento que contra ella opuso el gran filósofo alemán Leibniz. Éste proponía, en efecto, imaginar el cerebro tan agrandado, que dentro de él pudiéramos movernos como en un molino. Entrados en él sólo veríamos movimientos de distintos cuerpos, pero nunca un pensamiento. Luego el pensamiento y sus parecidos han de ser algo completamente distinto de los simples movimientos de los cuerpos. Naturalmente, puede contestarse que no hay en absoluto pensamiento ni conciencia; pero esto es tan patentemente falso, que los filósofos no suelen tomar del todo en serio tal afirmación.

Aparte este materialismo extremo, hay otro moderado según el cual existe ciertamente la conciencia, pero ésta es función del cuerpo; una función que sólo por su grado se diferencia de la de los otros animales. Ésta es teoría que hay que tomar más en serio.

Esa teoría se aproxima bastante a una tercera concepción que debemos a Aristóteles y que hoy parece recibir una fuerte confirmación de parte de la ciencia. La teoría aristotélica se distingue en dos puntos de la segunda clase de materialismo. En primer lugar, no tiene sentido contraponer unilateralmente las funciones espirituales al

cuerpo. El hombre, dice Aristóteles, es un todo, y este todo tiene diversas funciones: puramente físicas, vegetativas, animales y, finalmente, también espirituales. Son funciones, todas, no del cuerpo, sino del hombre, del todo. Y la segunda diferencia está en que Aristóteles -lo mismo que Platón- ve en las funciones espirituales del hombre algo completamente particular que no se da en los otros animales. Finalmente, platónicos estrictos -que tampoco hoy faltan- sostienen la opinión de que el hombre es, como lo ha formulado un malicioso adversario, un ángel que vive en una máquina, un puro espíritu que pone en movimiento un puro mecanismo. Este espíritu, como ya hemos notado, se concibe como algo completamente distinto del resto del mundo. No sólo el filósofo francés Descartes, sino también muchos existencialistas actuales defienden con múltiples variantes esta doctrina. Según ellos, el hombre no es el todo, sino sólo el espíritu o, como se le llama actualmente a menudo, la existencia.

Si bien se mira, se trata aquí de dos cuestiones: ¿Hay en el hombre algo esencialmente distinto que en los demás animales? ¿En qué relación está ese algo con los otros elementos de la naturaleza del hombre?

Todavía hay otra cuestión fundamento en torno al hombre, cuestión a la que ha dado expresión precisa la filosofía de las últimas décadas, la llamada filosofía existencial y el existencialismo. Hemos efectivamente considerado distintas particularidades del hombre que le dan cierta dignidad y por las que descuella por encima de todos los animales. Pero el hombre no es sólo eso. Es también -y, por cierto, merced a tales cualidades particulares- algo incompleto, inquieto y, en el fondo, miserable. Un perro, un caballo come, duerme y es feliz (en cuanto le dejamos nosotros serlo). No necesitan nada más allá de la satisfacción de sus instintos. En el hombre no es así. El hombre se crea constantemente nuevas necesidades y jamás está satisfecho. Una invención completamente especial del hombre es el dinero, del que no tiene nunca bastante. Parece como si, por esencia, estuviera destinado a un progreso infinito y como si sólo lo infinito pudiera satisfacerle.

Pero a la vez el hombre y, a lo que parece, sólo el hombre tiene conciencia de su finitud y, sobre todo, de su mortalidad. Estas dos cualidades juntas dan por resultado una tensión por la que el hombre se nos aparece como un enigma trágico. Parece como destinado a algo que no puede en absoluto alcanzar. ¿Cuál es, pues, su sentido; cuál es el fin de su vida? Desde Platón, los mejores de entre nuestros grandes pensadores se han esforzado en hallar la solución a este enigma. Esencialmente, nos han propuesto tres grandes soluciones.

La primera, muy difundida en el siglo XIX, afirma que la necesidad de infinito se satisface identificándose el hombre con algo más amplio que él mismo, sobre todo la sociedad o la humanidad. No tiene importancia alguna, dicen estos filósofos, que yo tenga que sufrir, fracase y muera. La humanidad, el universo prosigue su curso. Más adelante tendremos que hablar aún de esta solución. Basta decir aquí que la mayoría de los filósofos actuales la tienen por insostenible. En lugar de resolver el enigma, esta solución niega el dato, es decir, el hecho de que el hombre desea para sí el infinito, para sí como hombre particular, como individuo, y no para una abstracción como la humanidad o el universo. A la luz de la muerte se ve bien lo hueco y falso de esta teoría. La segunda solución, muy difundida actualmente entre los existencialistas, afirma radicalmente que el hombre no tiene sentido alguno, es un error de la naturaleza, una criatura mal hecha, una pasión inútil, como ha escrito alguna vez Sartre. El enigma no puede ser resuelto. Nosotros seremos eternamente una cuestión trágica para nosotros mismos.

Pero hay también filósofos que, siguiendo a Platón, no quieren sacar esa conclusión. No pueden creer en algo tan sin sentido de la naturaleza. Tiene que haber,

según ellos, una solución al enigma del hombre.

¿En qué puede consistir esa solución? La solución sólo puede estar en que el hombre alcance de algún modo lo infinito. Ahora bien, en esta vida no lo puede alcanzar. Si hay, pues, una solución del problema del hombre, éste ha de tener su fin y sentido en el más allá, fuera de la naturaleza, allende el mundo. ¿Pero cómo? Según muchos filósofos desde Platón, la inmortalidad del alma es demostrable. Otros, sin creer en una demostración estricta, la admiten. Pero tampoco la inmortalidad aporta una respuesta a la cuestión. No se ve, en efecto, cómo el hombre alcanza en la otra vida lo infinito. Platón dijo una vez que la respuesta última a esta cuestión sólo podía darla un dios. Había que esperar una palabra divina.

Pero esto ya no es filosofía, sino religión. El pensamiento filosófico plantea aquí, como en otros terrenos, la cuestión. Nos lleva a un límite en que el hombre contempla en silencio la oscuridad ya no aclarable racionalmente, es decir, filosóficamente.