

# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA\*

por

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, *Tübingen*

## Content

1. El origen de la cuestión antropológica 1
2. El enfoque cosmológico 2
3. El enfoque hermenéutica 3
4. Otros ejemplos 4
5. Determinaciones generales 5
6. El hombre como creador de su cultura 6
7. El hombre como creación de su cultura 8
8. Lo insondable 9
9. Lo creador 10
10. El hombre como potencia 11

### 1. *El origen de la cuestión antropológica*

El término «antropología» se usa en sentidos muy diversos. Como antropología se entiende en el uso que se ha extendido a partir de finales del siglo XIX, de acuerdo a la formulación de Plessner «la teoría del hombre que se desprende de las investigaciones de anatomistas, historiadores en el campo de la prehistoria, biólogos de las razas y de la herencia: una investigación empírico-comparada de los posibles orígenes del género humano y de su diferenciación en razas»<sup>1</sup>, o sea, como aquella parte de la biología que se ocupa del hombre. Pero también se denomina antropología, en particular en el uso anglosajón, al estudio de las diversas formas de vida de los pueblos, especialmente de los así llamados pueblos primitivos, estudio que en alemán recibe más bien el nombre de etnología. Ambas son ciencias empíricas de sólidos fundamentos, que revisten también para la filosofía una gran importancia. La una con respecto a la relación aún no suficientemente reflexiva que el hombre tiene con el cuerpo que posee y que a la vez lo constituye, la otra, porque pone de manifiesto lo poco evidentes que son las formas de vida que a nosotros nos parecen evidentes, lo infinitamente multiformes que son las posibilidades de vida humana y lo mucho que en nosotros mismos está determinado históricamente y es fruto del acaso, y al mismo tiempo porque podemos deducir a partir de los pueblos menos desarrollados estratos profundos de nuestro propio ser que de otra forma nos pasarían inadvertidos. [7/8]

Pero otra cosa es la antropología filosófica, es decir, una antropología que se plantea la cuestión humana en forma específicamente filosófica. Este concepto fue acuñado por Max Scheler en su breve obra «El puesto del hombre en el cosmos» (1928)<sup>2</sup>, y fue contemporáneamente desarrollado en detalle por Helmut Plessner en su libro «El hombre y los estadios de lo orgánico», que lleva el subtítulo «Introducción a la antropología filosófica»

---

\* In: *Educación* 30 (1984), 7-23. Wiederabgedruckt in: *La evolución, el hombre y el humano*. Hrsg. von R. Sevil-la. (Instituto de Colaboración Científica.) Tübingen 1986, 17-37. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Helmut Plessner. *Macht und menschliche Natur*. Berlin 1931. *Gesam-melte Schriften*, 5. t., p. 144.

<sup>2</sup> Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt 1928.

(también aparecido en 1928)<sup>3</sup>. El concepto se extendió rápidamente, se diría casi que se puso de moda, porque en él se hacía consciente una necesidad general de la época. Scheler se preguntaba allí: «¿Qué es el hombre, qué lugar ocupa en el ser?»<sup>4</sup>.

Pero la pregunta «¿Qué es el hombre?» no surgió por vez primera en el marco de la reflexión filosófica. Se remonta hasta los orígenes mismos de la historia. Así, ya dicen los Salmos: «¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes? Y qué los mortales, para que te ocupes de ellos?»<sup>5</sup>, y mas adelante «Como humo es el hombre, sus días pasan como una sombra»<sup>6</sup>. Esta no es por cierto una pregunta teórica acerca de la esencia del hombre. Tampoco es una pregunta que espere una respuesta de contenido determinado, sino una expresión de profundo espanto. Es la experiencia estremecedora de la vanidad humana. «Como una flor nace y se marchita, huye como una sombra sin poder detenerse»<sup>7</sup>. La pregunta «¿Qué es el hombre?» nace de una profunda consternación humana y debe ser vista sobre ese fondo. De igual manera surge posteriormente el eco del poeta decimonónico: «Nada es el dolor de un hombre, nada son sus heridas . . . cada uno busca serlo todo, y nada es en el fondo cada uno»<sup>8</sup>.

La pregunta acerca de la esencia del hombre tiene además otro aspecto, el abordado por la tragedia griega. «Πολλὰ τὰ δεινά, existen muchos seres terribles, pero ninguno tan terrible como el hombre»<sup>9</sup>. El *óεινός*; que se predica aquí de los hombres quiere decir «terrible», «poderoso», en parte en un sentido positivo, como capacidad, pero al mismo tiempo en un sentido de riesgo, como algo temible o espantoso<sup>10</sup>. *I.a*; que se predica de los hombres significa poder, pero poder en el peligroso sentido de que éstos son capaces de atraer sobre sí con su temeridad impía el castigo de los dioses. Y es ante las atrocidades que surge la pregunta espantada: ¿Cómo es posible que un ser humano haya hecho esto? El hombre es poder, orientado en su esencia más íntima a la capacidad, porque toda capacidad es ejercicio de un poder. Y todo poder encierra el peligro del abuso, de la caída en el mal, en lo satánico. Al plantearse la pregunta acerca de la esencia del hombre hay que tener presente esa peligrosa ambigüedad de la *δεινότης*. El problema de la antropología filosófica, la cuestión de la esencia del hombre, nace también en este sentido de una profunda consternación existencial. [8/9]

## 2. El enfoque cosmológico

Ya los títulos mismos de las publicaciones sobre antropología filosófica que acabo de mencionar caracterizan la dirección en la que se enfoca el problema: Max Scheler: «El puesto del hombre en el cosmos», 1928<sup>2</sup>; Helmuth Plessner: «El hombre y los estadios de lo orgánico», 1928<sup>3</sup>; Arnold Gehlen: «El hombre. Su naturaleza y su posición en el mundo», aparecido algún tiempo más tarde, en 1940<sup>11</sup>. Esta es muy clara en Scheler, que parte del orden global del cosmos con una «secuencia escalar de las fuerzas psíquicas» para

<sup>3</sup> Helmuth Plessner. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin 1928.

<sup>4</sup> Max Scheler. *toe. cit.* p. 9.

<sup>5</sup> Salmos, 8.

<sup>6</sup> Salmos, 144.

<sup>7</sup> Job, *cap.* 14, v. 1/2.

<sup>8</sup> August Graf von Plathen. *Gedichte*.

<sup>9</sup> Sófocles. *Antígona*. v. 332.

<sup>10</sup> Josef König. *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Günther Patzig. Freiburg 1978, p. 17.

<sup>2</sup> Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt 1928.

<sup>3</sup> Helmuth Plessner. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin 1928.

<sup>11</sup> Arnold Gehlen. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940.

comprender dentro de este marco la posición, la peculiaridad del hombre, definida por él mediante el «espíritu» como la capacidad de objetivar y de transformar al «medio» en un «mundo» dado objetivamente, y en conexión con esto también como capacidad de resistir a las exigencias de los impulsos. De forma similar en Plessner, quien desarrolla los «estadios de lo orgánico» y la «posición excéntrica» del hombre en ese contexto, a saber, la capacidad de salirse de sí mismo y de entrar en relación consigo mismo. (Hay que notar, porque ha dado ocasión a vanos malentendidos, que Plessner, aunque vivía también en Colonia, no depende de Scheler, sino que llegó independientemente de él, en un largo proceso personal, al problema de la antropología filosófica. Por ello hay que considerarlos a ambos con igual derecho como fundadores de la antropología filosófica. Sólo que su obra, un tanto demasiado prolija y extremadamente minuciosa, no podía tener el mismo éxito que el bosquejo de Scheler, escrito en forma brillante, lleno de ideas y también conscientemente provocativo. Lamentablemente, a causa de la temprana muerte de este último la obra extensa que había anunciado no llegó a concretarse). Gehlen limita su marco de referencia a la comparación entre el hombre y el animal. El hombre en cuanto «ser deficiente» debe construir en correspondencia con sus necesidades una naturaleza artificial, una cultura, para poder vivir a pesar de su deficiencia biológica.

Lo común a estos diversos enfoques es evidente. Parten —Scheler en forma particularmente clara— de un orden cósmico y tratan de definir la esencia del hombre dentro de ese marco. Es mi opinión, sin embargo, que después del vuelco kantiano de la filosofía trascendental este camino, basado en un realismo ingenuo, no puede ser mantenido. Para nosotros, opino, el camino no puede ir del mundo hacia el hombre, sino del hombre hacia el mundo. Es decir: es la vida humana, la vida vivida por el ser humano con los rasgos vitales que lo unen a su medio, lo que debe constituir el punto de partida de la reflexión filosófica. Este es el camino desarrollado por Wilhelm Dilthey, el de una filosofía vital histórica que procede metódicamente. Lo cual en principio coincide en gran medida con la «Analítica de la existencia (humana)» propuesta por Martin Heidegger. Hoy en día la designación más apropiada para ésta es el concepto de filosofía hermenéutica, usado por primera vez por Otto Pöggeler. [9/10]

### 3. *El enfoque hermenéutica*

Sobre esta base hay que desarrollar también una antropología filosófica. Por ello hablo en general de un enfoque hermenéutico. Este debería definir más precisamente, mediante la interpretación filosófica y tomando en consideración el conjunto de los resultados de la investigación de las ciencias especiales correspondientes, la concepción del hombre contenida desde siempre en la vida cotidiana. En 1941, hace ya bastante tiempo, en mi libro «Das Wesen der Stimmungen»<sup>12</sup> (Esencia de los estados de ánimo), traté de definir -sin ser empero consciente en aquel momento del carácter hermenéutico del procedimiento- el principio de una antropología filosófica hermenéutica, a saber, en el sentido de que tal antropología, en lugar de derivar la esencia del hombre de un único principio (el poder, el impulso sexual, etc.) debería registrar cada rasgo que se dé en la vida y que por alguna razón se vuelva problemático, como enunciación de algo particular, único, con respecto al ser humano, de algo no deducible de lo ya sabido (el trabajo, el ejercicio, la vergüenza, el habitar una casa, la posición erecta, la exhortación, etc.). Este principio metodológico lo resumí en aquel momento en la fórmula siguiente, a menudo repetida desde entonces: ¿Cómo debe estar conformada la esencia del hombre en su conjunto para que este fenómeno particular, dado en

<sup>12</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt/Main 1941. 2. ed. 1943, p. 12.

el hecho vital, pueda ser entendido como componente necesario y pleno de sentido?<sup>12</sup>. Debo añadir sin embargo como aclaración, que el término «esencia» está tomado aquí en un sentido amplio, para designar al todo global en el que encuentra su lugar el fenómeno particular. Con ello no queda dicho nada sobre una esencia intemporal.

El ejemplo clásico de un enfoque de este tipo es la interpretación de la angustia en la filosofía existencial. Se ha pasado revista tan a menudo a este ejemplo que me puedo limitar aquí a un resumen esquemático<sup>13</sup>. Para la comprensión cotidiana, la angustia se manifiesta como una penosa carencia, que le ha tocado en suerte al hombre pero por la que no hay que dejarse vencer sino que hay que tratar de superar con actitud decidida y valiente. En oposición a esto, Kierkegaard hace hincapié en el hecho de que la angustia, entendida correctamente, es justamente la expresión de una perfección humana. Tiene una función de importancia decisiva en la vida, puesto que el hombre, al sostener la angustia y hacerle frente, es arrancado de la inconsciencia de su vida cotidiana y despierta a su verdadera existencia. La angustia es entonces, según Kierkegaard, el «vértigo de la libertad».

Partiendo de una interpretación tal de la experiencia de la angustia se puede desarrollar una antropología existencial! caracterizada por el rotundo contraste entre la inautenticidad y la autenticidad de la existencia y que lleva a una concepción específicamente existencial de la temporalidad y de la historicidad. Esto sólo puede quedar aquí apenas insinuado. [10/11]

Pero si bien una antropología existencial de este tipo puede descubrir muchos rasgos importantes de la existencia humana, se basa sin embargo en un aspecto determinado y muy unilateral y no puede aspirar a la aprehensión de la esencia del hombre en su totalidad. Otros rasgos no menos importantes quedan fuera de sus posibilidades de interpretación. Esto no es empero una carencia casual, sino la consecuencia necesaria del enfoque hermenéutico. Y precisamente en ello se basa su potencial iluminador, que comienza de nuevo, sin prejuicios, ante cada nuevo fenómeno, sin dejarse influir por ideas preconcebidas. Así lo destaca Hans Lipps, que se ha servido con gran virtuosismo de este procedimiento: «Siempre hay que empezar de nuevo, para traer a la luz lo que se ha rozado o abordado al pasar desde una perspectiva distinta cada vez en las diversas orientaciones del conocimiento del hombre»<sup>14</sup>. O Klaus Giel: „La antropología filosófica se ve siempre enfrentada en forma inmediata a los problemas, comienza a hacerse de nuevo con cada nuevo fenómeno»<sup>15</sup>.

#### 4. Otros ejemplos

Lamento que no sea posible ilustrar aquí la fecundidad de este procedimiento en base a múltiples fenómenos de índole muy diversa. Un par de ejemplos tomados bastante al azar pueden servir para insinuar las posibilidades que con él se abren.

Por ejemplo, la exhortación<sup>16</sup>. Los padres y educadores la consideran las más de las veces una obligación molesta, porque -así dicen resignadamente- al fin y al cabo no sirve para nada. Pero si uno se pregunta en sentido antropológico: cómo debe estar constituido globalmente un ser para que la exhortación tenga con respecto a él una función necesaria y plena de sentido? la respuesta es: porque el hombre -como lo destaca la filosofía existencial- es un ser que no se desarrolla constantemente hacia una perfección cada vez mayor, sino que después de cada

<sup>12</sup> Cf. Otto Friedrich Bollnow. *Existenzphilosophie*. Stuttgart 1943. cap. 8. <sup>H</sup> Hans Lipps. *Die menschliche Natur*. Frankfurt/Main 1941, p. 9.

<sup>13</sup> Arnold Gehlen. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940.

<sup>14</sup> Hans Lipps. *Die menschliche Natur*. Frankfurt/Main 1941, p. 9.

<sup>15</sup> Klaus Giel. «Philosophie als Anthropologie». In: Andreas Flitner (Ed.). *Wege zur pädagogischen Anthropologie*. Heidelberg 1963, /?. 154.

<sup>16</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Existenzphilosophie und Pädagogik*. Stuttgart 1959, cap. 3.

progreso vuelve a caer en un estado de apatía y necesita siempre un nuevo impulso que le recuerde lo que debe hacer o ser y a menudo no es. De ahí la necesidad de una pedagogía de la apelación.

Otro ejemplo es el de la ejercitación<sup>17</sup>, con la cual se adquiere soltura en la habilidad a adquirir. Los ejercicios parecen, sobre todo en la escuela, pesados y molestos, aburridos, porque no aportan nada nuevo y porque lo que uno exige es por cierto el interés de lo nuevo. La reflexión antropológica muestra, en cambio, que el hombre, al ejercitarse correctamente, es decir, en una entrega total al esfuerzo por alcanzar la perfección, experimenta un profundo cambio, se libera de las distracciones de su existencia cotidiana y llega a su más profundo ser, normalmente oculto. El ejercicio no es por ende la preparación de una capacidad, preparación que se tornaría superflua una vez adquirida la [11/12] capacidad, sino la manera de conservar una capacidad que siempre vuelve a disminuir. El ejercicio es uno de los estados del ser del hombre en el que éste es más profundamente el mismo.

También considero que las fiestas y festividades<sup>18</sup>, que no están sólo al servicio del descanso, sino en las que el hombre experimenta, en su atmósfera de entusiasmo creciente, un tiempo nuevo, cíclicamente vuelto sobre sí mismo, son una experiencia verdaderamente metafísica, que libera al hombre de una vida de trabajo sin descanso, abriéndole una forma más originaria de existencia y una nueva y más profunda relación con sus congéneres y con el mundo.

### 5. Determinaciones generales

A estas consideraciones, que parten de fenómenos individuales que se nos imponen y que a menudo sentimos como importunos, hay que añadir otras que apuntan a la disposición psíquica global del hombre. Me refiero aquí a la relación general del hombre con el tiempo<sup>19</sup>, el espacio, el cuerpo, el lenguaje y la historia. En los últimos tiempos se habla de la temporalidad, espacialidad, corporalidad, naturaleza lingüística e historicidad del hombre. Bajo tales determinaciones abstractas se entiende la esencia de un ser determinado en su esencia por su relación con el tiempo, el espacio, el cuerpo, el lenguaje y la historia. Es éste un nuevo terreno más para una fecunda investigación antropológica.

Quisiera ahora esbozar un par de reflexiones sobre el problema del espacio<sup>20</sup>. Desde el punto de vista antropológico, lo que interesa no es por cierto el espacio homogéneo de la matemática, sino únicamente el espacio en la experiencia y vivencia del hombre, con su riqueza en articulaciones internas. El hombre en el espacio no ocupa un lugar indiferente, no ha sido «arrojado» al espacio como si éste le fuera un medio extraño y hostil, como lo afirmaba por ejemplo Martin Heidegger, sino que tiene un centro en el espacio, un centro al que pertenece y al que se relacionan vectorialmente todos los otros lugares del espacio. Este centro tiene al mismo tiempo una cierta extensión. Es el espacio donde reside permanentemente, en el cual se siente protegido de las amenazas del mundo exterior. Este espacio protector es la casa, que, cualquiera sea la apariencia individual que tenga, está en tanto tal en una relación esencial con el hombre. El modo de estar en la casa es el habitarla, y habitar es en ese sentido la determinación fundamental de la correcta relación del hombre con el espacio.

Pero esto no debe ser concebido como la inercia de un bienestar que lleva al hombre a estarse

<sup>17</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Vom Geist des Ubens*. Freiburg 1978.

<sup>18</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Ueberwindung des Existentialismus*. Stuttgart 1955. 3. Teil. Zur Anthropologie des Festes.

<sup>19</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Das Verhältnis zur Zeit*. Heidelberg 1972.

<sup>20</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963.

metido en su casa. El hombre debe salir al encuentro de la hostilidad de la vida para cumplir su misión en el mundo exterior. Importante [12/13] es tan sólo que posea un espacio al cual retirarse, en el cual poder volver a sí mismo. Sin embargo, tampoco la casa ofrece una seguridad a toda prueba. Permanece amenazada y puede ser destruida en cualquier momento por influencias exteriores, por el rayo o por las bombas. Y también la casa mejor construida se desmorona si no se la conserva con constantes reparaciones. Esto es aplicable también en un sentido más amplio, que trasciende lo meramente espacial. La casa puede servir de símbolo para todos los órdenes que el hombre instaura en su vida social y política con el fin de vivir seguro dentro de ellos. También con respecto a éstos vale lo de la casa: todo orden está en peligro. No existe con seguridad evidente, sino sólo en la medida en que se lo va preservando con incansables esfuerzos de la acción de las fuerzas destructivas y se lo va desarrollando hacia un orden mejor. De esta manera, se puede hablar también de un habitar los órdenes de la convivencia humana.

Mencionemos aquí que también la relación correcta con el tiempo, que el hombre no siempre acierta a tener y que hay que esforzarse por lograr, puede ser legítimamente denominada un habitar el tiempo. Asimismo, que la relación con el cuerpo encuentra su definición más acertada como un habitar el cuerpo.

Mencionemos además que también la relación con el lenguaje se entiende mejor como un habitar el lenguaje. De la misma manera que el hombre, en las palabras de Wilhelm von Humboldt, «va tejiendo el lenguaje a partir de sí mismo» y al mismo tiempo «se entreteje en él»<sup>21</sup>, así constituye el lenguaje no precisamente una jaula que aprisiona al hombre sino una casa en la que éste puede vivir confiadamente. Tal la profunda formulación de Heidegger: «El lenguaje es la casa del ser. En esa morada habita el hombre»<sup>22</sup>. Pero como el hombre «sin morada» de nuestros días ha fracasado en tal habitar, la misión consiste, siguiendo las palabras de Heidegger, en que «los mortales aprendan nuevamente a habitar el lenguaje»<sup>23</sup>.

No es éste el lugar para desarrollar esta reflexión. Me limito a afirmar, resumiendo, que el habitar se ha revelado en los diversos aspectos que hemos distinguido -temporalidad, espacialidad, corporalidad, lenguaje-, de manera diferente cada vez, como la determinación más amplia de la relación del hombre con el mundo. En este sentido pudo resumir también Maurice Merleau-Ponty su magnífico análisis del habitar en la parte final de la «Phénoménologie de la perception»: el hombre es un «ser que habita el mundo» (un être qui habite le monde)<sup>24</sup>. El habitar debe entenderse aquí en su entero significado profundo de relación adecuada.

## 6. El hombre como creador de su cultura

Otra vía de acceso a la comprensión del hombre que lleva a resultados de gran relevancia es la que parte de la relación del hombre con la cultura objetiva, [13/14] es decir, de una concepción del mismo como ser cultural. En principio no es otra que la del conocido enfoque de la filosofía vital<sup>25</sup>. En lugar de considerar los diversos dominios culturales, el arte, la ciencia, la religión, el derecho, la economía, etc. como hechos objetivos en sí mismos y de estudiar sus regularidades propias, que existen autónomamente con respecto al hombre, se

<sup>21</sup> Wilhelm von Humboldt. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*. Ed. Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften.

<sup>22</sup> Martin Heidegger. «Brief über den <Humanismus>». In: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1947, />. 53.

<sup>23</sup> Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. p. 38. v. I. 33. Cf. Otto Friedrich Bollnow. *Sprache und Erziehung*. Stuttgart 1966.

<sup>24</sup> Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, p. 491.

<sup>25</sup> Cf. Otto Friedrich Bollnow. *Die Lebensphilosophie*. Heidelberg 1958.

trata de volver a referirlas a la vida, de la que surgieron y en la cual tienen una función específica que cumplir. Ya Ludwig Feuerbach había tratado, a mediados del siglo pasado de comprender la religión a partir de las necesidades que le dan origen, y había hablado, en una formulación algo exagerada, de que «la teología se transforma y se resuelve en antropología»<sup>26</sup>. Así estudió luego también Friedrich Nietzsche en su terreno «el provecho y el perjuicio de la historia para la vida». Y así quería también Dilthey en general «retraducir la realidad histórico-social, infinitamente extendida, a la vida espiritual en la que se ha originado»<sup>27</sup>.

He denominado una vez esta posición «reducción antropológica»<sup>28</sup>. Pero tal designación se presta al equívoco y hoy lamento haberla empleado: porque con ello no se alude a que la realidad se resuelva en mera subjetividad -como parecería suceder en Feuerbach- sino a un volver a poner en relación la objetividad aparentemente independizada con su referencia originaria a la vida, que es lo que la liga al hombre.

Ha sido Helmuth Plessner, en «El poder y la naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la cosmovisión histórica» (1931), quien ha desarrollado con mayor decisión «según el camino indicado por Dilthey y Misch»<sup>29</sup>, una antropología de la cultura, transponiendo así su antropología filosófica, que había desarrollado originariamente a partir de la biología, también al mundo espiritual. En esa obra considera al hombre «también en las dimensiones extraempíricas de lo puramente espiritual como el sujeto de atribución de su mundo, como «lugar» de surgimiento de todos los sistemas supratemporales de los que recibe sentido su existencia»<sup>30</sup>. O bien como «el <lugar> productivo del surgimiento de una cultura»<sup>31</sup>, como «devolución de las exigencias humanas y sobrehumanas de las realidades religiosas, éticas, jurídicas, artísticas, económicas al dominio de poder de la subjetividad creadora»<sup>32</sup>. O, también en el mismo sentido de la reducción antes mencionada, como «el principio de la relatividad de todas las esferas de sentido extratemporales con respecto al hombre en tanto su fuente»<sup>33</sup>.

Dos cosas me parecen dignas de atención, y quizás de una explicación más detenida, en la fórmula de Plessner de que el hombre es «el <lugar> productivo del surgimiento de una cultura»<sup>34</sup>. Plessner evita el concepto más evidente de producción, que presupondría la actividad de un sujeto de constitución determinada, hablando en cambio, en manera neutral, de un surgimiento, con lo cual se alude al hecho como suceso sin sujeto. El hecho de que repita esta [14/15] formulación en dos afirmaciones de contenido emparentado, indica que ha elegido deliberadamente esta expresión.

Y en segundo lugar: La palabra «lugar» aparece las dos veces entrecomillada, lo que constituye un indicio de que se la usa provisionalmente para designar algo difícil de aprehender. En mi opinión, esto indica que tal <lugar> no designa un punto determinado en el tiempo que esté al inicio del desarrollo como un origen aprehensible, sino que precisamente no hay un punto inicial en el que el hombre comience a crear su cultura, que allí donde hay hombre hay ya una cultura, y que el surgimiento se da en cada momento, no a partir de un punto cero sino como constante transformación y perfeccionamiento en el marco de una cultura dada desde siempre. En todo momento de actividad creadora participamos de dicho

<sup>26</sup> Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*. Samtliche Werke, ed. W. Bodin/F. Jodl. 6. t., Cf. p. 243.

<sup>27</sup> Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften*. Vol. V, p. 165.

<sup>28</sup> Otto Friedrich Bollnow. *Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik*. Essen 1965, pp. 30 s.

<sup>29</sup> Helmuth Plessner. *Macht und menschliche Natur*, loc. cit. p. 143.

<sup>30</sup> loc. cit. p. 148.

<sup>31</sup> loc. cit. p. 149.

<sup>32</sup> loc. cit. p. 149.

<sup>33</sup> loc. cit. p. 149.

<sup>34</sup> loc. cit. p. 149.

«surgimiento» de la cultura.

Con ello queda dada además la delimitación frente a una concepción demasiado subjetivista de la reducción antropológica. Plessner habla expresamente de «sistemas intemporales», de «esferas extratemporales de sentido» o, más nítidamente aún, del «surgimiento de lo eterno a partir de lo temporal»<sup>35</sup>. Con firmeza se extrae aquí la consecuencia sin la cual la cosmovisión histórica se diluiría en un relativismo sin estructura: la de que en el acontecer temporal se crea algo que luego adquiere una significación supratemporal, el «surgimiento de lo eterno a partir de lo temporal». El problema diltheyano de cómo pueden originarse significados constantes en el fluir de la vida queda así comprimido en una breve y provocativa fórmula<sup>36</sup>.

Si podemos entender así la cultura a partir del hombre, que la ha producido, de la misma manera es posible interpretar la relación en la otra dirección: deduciendo de los dominios culturales desarrollados algo acerca del hombre que los produjo siguiendo sus propias necesidades. Plessner retoma aquí el concepto de un órgano de la filosofía, acuñado por Schelling con respecto al arte, y lo amplía, aplicándolo entonces al objeto particular de su estudio, la política: «Así como el arte, la ciencia y la religión se tornaron medios del conocimiento del mundo al convertir la filosofía a cada uno de ellos en un órgano suyo, así la política sólo alcanzará tal dignidad cuando la filosofía la convierta en su órgano»<sup>37</sup>.

### 7. El hombre como creación de su cultura

En este punto aparece empero un importante pensamiento nuevo: la producción de cultura no debe entenderse como un proceso unidireccional, en el que un sujeto inmutable organizado de manera determinada produce gradualmente su cultura, sino que la producción de cultura transforma al mismo tiempo al hombre que la produce. En palabras de Michael Landmann, el hombre no es [15/16] sólo creador, sino también creación de su cultura. Cada obra creadora que el hombre extrae de sí mismo crea contemporáneamente el órgano para aprehenderla, y en esa medida transforma al hombre mismo, al desarrollar en él nuevas posibilidades de aprehensión.

En su forma más simple esto vale incluso para los sentidos, que aparentemente están dados en forma ya consumada en la dotación biológica. Ya Karl Marx había llamado la atención sobre el hecho de que el hombre trae consigo en su naturaleza solo «un ojo basto, infrahumano», y un «oído basto». Sólo mediante la conformación artística «en parte se desarrolla, y en parte se crea un oído musical, una visión para la belleza de la forma, en resumen, un placer humano y una aptitud de los sentidos, que se afirman como fuerzas esenciales del hombre»<sup>38</sup>. Como ejemplo reciente muy expresivo citemos aquí la manera en que el impresionismo, rechazado al principio por los contemporáneos, descubrió un mundo cromático enteramente nuevo y desarrolló con ello en el hombre una facultad enteramente nueva de ver el color. Marx lo resume de la siguiente manera: «La conformación de los cinco sentidos es producto del trabajo de la entera historia universal»<sup>39</sup>, entendiéndose aquí por trabajo sobre todo la creación artística.

Y lo que queda ilustrado para los sentidos corporales vale también para los «sentidos espirituales», que en Marx abarcan en un sentido amplio todas las formas de conocimiento

<sup>35</sup> *loc. cit.* p. 150.

<sup>36</sup> Cf. Georg Misch. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. 2. ed. p. 103 55.

<sup>37</sup> Helmuth Plessner. *op. cit.* p. 142.

<sup>38</sup> Karl Marx. *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, eds. S. Landshut/J. P. Mayer. Leipzig 1931. 1. t., p. 302.

<sup>39</sup> Karl Marx. *op. cit.* p. 302.



humano y de comportamiento con respecto al mundo. La cultura configura al hombre que la ha producido.

No quiero entrar aquí en detalles, sino simplemente llamar la atención hacia las consecuencias que esto tiene para la antropología filosófica. Como el hombre se produce a sí mismo al producir su cultura, por cierto que sin crearse a partir de la nada, pero sí desarrollando siempre nuevas facultades, no podemos hablar de una «esencia» humana supratemporal ni basar en ella predicciones valederas para el futuro. Al hablar, de manera solo aproximativa, de la esencia del hombre, sólo podemos entender por tal al hombre tal como se nos presenta en nuestra época y en nuestro medio cultural. O, como lo formula Dilthey: «El hombre a secas sólo existe bajo la condición de posibilidades realizadas»<sup>40</sup>.

Es en este contexto que se inscribe la conocida afirmación de Dilthey: «Lo que es y lo que quiere, eso sólo lo llega a saber el hombre en el desarrollo de su ser a través de los siglos, y nunca hasta la última palabra»<sup>41</sup>, porque para ello habría que esperar el fin de la historia, lo que es evidentemente un contrasentido; porque la historia, tal como la experimentamos, carece de fin, así como carece de principio. Esto no quiere decir simplemente que el hombre tenga una esencia que sólo se revela paso a paso en la historia, sino que es sólo en la historia que surge esta esencia, multiplicándose con cada obra creadora. [16/17]

## 8. *Lo insondable*

Me detengo aquí, puesto que es necesario precisar más de cerca en una dirección ulterior la expresión «hombre como <lugar> productivo del surgimiento de una cultura». Siempre se insiste en el carácter insondable de la vida como una de sus determinaciones fundamentales. Es una afirmación recurrente de la filosofía vital. Friedrich Nietzsche dice en el «Zaratustra»: «Ha poco te miré a los ojos, ojo vida! Y me pareció que me hundía en lo insondable». La vida parece aquí «cambiante . . ., indómita, en todo mujer, y no virtuosa»<sup>42</sup>. Quizás sea necesario fundamentar por qué tomo como base en una antropología aserciones generales sobre la vida y no expresamente sobre el hombre. Pero la vida aquí, como en Dilthey, es vida humana, el hombre, quizás en un cierto aspecto, contemplado en su fondo más profundo, pero al fin y al cabo el hombre. Y por eso se justifica la equiparación. La vida aparece en Nietzsche como algo indómito y peligroso, como todopoderosa y enigmática. Es en este contexto que hay que considerar la determinación de su carácter insondable.

Lo insondable no implica sólo una dificultad de nuestro entendimiento, en el sentido de que la red de nuestros conceptos no alcance, por la bastedad de su tejido, a retener toda la realidad. En este sentido sería sólo un irracionalismo que a nada compromete, y no se aplicaría sólo al hombre, sino también a la realidad toda. La afirmación adquiere un sentido antropológico estricto sólo si nos preguntamos con Georg Misch qué se quiere decir aquí exactamente con «insondable». La vida no es insondable meramente porque sea imposible llegar a su fondo, sino porque la vida misma carece de un fondo al que llegar, es insondable en sentido literal. O bien también con la otra expresión que se utiliza en el mismo sentido, la del carácter inagotable de la vida. No es que la vida sea inagotable porque representa un cúmulo tal de cosas que no puede agotarse con conceptos, sino justamente porque no se la puede concebir como un cúmulo, como un recipiente lleno de agua, por ejemplo, sino antes bien debe ser concebida como una fuente, que fluye incesantemente sin agotarse jamás.

Pero también la imagen de la fuente es poco adecuada y puede llevar a error, porque hace

<sup>40</sup> Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften*. Vol. VII, p. 279.

<sup>41</sup> Wilhelm Dilthey. *op. cit.* Vol. VI, p. 57.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche. *Zarathustra*. Klassiker-Ausgabe. 6. t. p. 157.

pensar en un origen intemporal que estaría fuera de la historia y sería anterior a ella. Antes bien, debemos concebir a la vida como creadora en sí misma, es decir, en cada instante de su historia. Así lo veía también Helmuth Plessner: "la vida creadora sólo debe significar la realidad humana particular tal como ésta ingresa sin dejar resto en nuestra experiencia: ni siquiera el fondo de una fuente, cuya facultad creadora podría formularse más acá de la historia como estructura productora intemporal de la filosofía, y que podría ser fijada, si no en forma racional, sí en forma contemplativa»<sup>43</sup>. [18/19]

### 9. *Lo creador*

Ya que hemos hablado de un desarrollo creador o de un hacer creador sin precisarlo, es necesario añadir aquí algunas palabras aclaratorias sobre el concepto de lo creador. Llamamos en general creador a un hacer en el que se produce algo realmente nuevo. Y en este sentido no consideramos nuevo lo que produce un artesano al construir un objeto de uso común siguiendo un procedimiento conocido; porque éste se queda en un mundo conocido, ya entendido de antemano desde siempre. «Nuevo» se aplica a la invención de un nuevo procedimiento, o a la producción de un objeto de tipo desconocido hasta entonces a partir de la existencia de una nueva necesidad, o creando con ello esa necesidad. Y al calificar en general una producción humana de creadora, la diferenciamos de esta manera, en tanto algo propiamente humano, de la evolución orgánica. Porque en la evolución orgánica, por ejemplo en la germinación de una planta a partir de la simiente, simplemente se desarrolla algo que desde un principio estaba contenido en el germen. Pero la producción humana trasciende la evolución orgánica al hacer surgir algo básicamente nuevo. Es esto lo que diferencia la evolución humana -tanto del individuo como de las organizaciones más complejas- en tanto evolución histórica de la evolución meramente orgánica. Así distingue Dilthey: «No forma ya acuñada, que se desarrolla al vivir, . . . sino visión del génesis, que puede ser también epigénesis: interrelación de lo heterogéneo que se va formando en la evolución . . . Por doquier desarrollo desde dentro y duro trabajo de apropiación»<sup>44</sup>.

Si tratamos de determinar este proceso con mayor precisión, preguntándonos: ¿Cómo se da tal trabajo creador?, la respuesta que obtenemos es: en principio es una interferencia en el proceso normal la que obliga a los hombres a buscar nuevas posibilidades para poder erradicar esa interferencia. Es el acaso, que penetra en la vida como algo imprevisto y de hecho imprevisible y que, cuando no tiene la influencia destructora de un cuerpo extraño, obliga a integrarlo en la vida anterior mediante una nueva síntesis. El trabajo creador consiste en dar sentido a aquello que en sí carece de sentido.

De esto se deduce que el acontecer histórico es decididamente imprevisible. Toda planificación responsable choca con el límite del acaso, no previsible y por ello no susceptible de integración en el plan. Ninguna futurología puede hacer nunca más que extraer conclusiones a partir de las posibilidades dadas. Pero basta detenerse un poco en el mundo cotidiano de la técnica para darse cuenta de que las posibilidades técnicas que en la vida actual se dan por descontadas no fueron predecibles en su momento. De esta manera, toda evolución histórica es un tejido de desarrollo incesante y de un acaso que siempre plantea nuevas tareas. Con ello, el futuro se escapa a la planificación y a la predicción. [18/19]

De ello se desprende una vez más el límite de la antropología filosófica en el que ya se hizo hincapié. Esta puede hablar del hombre de hoy, pero debe permanecer abierta a las

<sup>43</sup> Helmuth Plessner. *op. cit.* p. 150.

<sup>44</sup> Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften. Vol. V. p. LXXXII. Cf Frithjof Rodi. Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Stuttgart 1969, p. 48.*

posibilidades impredecibles que están dadas en el hombre.

Un caso de particular importancia es la coincidencia con otro ser humano, con un producto de la cultura o con una cultura ajena, entendida como auténtico encuentro. Es en este sentido que retoma Georg Misch la frase antes citada de Dilthey: en contra de la opinión de que «un ser humano, una generación, un pueblo sólo serían accesibles a una influencia que corresponda a sus propias tradiciones vitales», Misch destaca «con toda energía» «hasta qué punto la unión de lo heterogéneo, la integración de potencialidades ajenas en la propia interioridad juega un papel decisivo en la conformación histórica, y hasta qué punto también una coincidencia casual puede volverse encuentro productivo»<sup>45</sup>. El «puede», que restringe la afirmación, debe ser entendido en el sentido de que el conocimiento de lo extraño como tal sólo ofrece una posibilidad, pero que depende del hombre el hacerse cargo de esa posibilidad y el integrar mediante un acto de creación propia lo extraño en su propia interioridad.

En resumen: creadora es en términos generales la síntesis a la que hay que llegar entre la vida que nos es familiar y el acaso que nos llega desde fuera.

### 10. *El hombre como potencia*

En esta producción creadora de su cultura, e indisolublemente ligada a ella, de sí mismo, no podemos concebir al hombre como un ser inalterable sino como un constante devenir. Pero tampoco este devenir es un fluir inestructurado, sino, como lo precisa Misch, «la configuración a partir de los límites como la gran obra de la vida»<sup>46</sup>.

En tal facultad inherente al hombre de configurar lo que carece de configuración aprehendemos la vida como potencia. Es de acuerdo con esto que Georg Misch propone una respuesta que constituye un decidido progreso a la vieja pregunta antropológica «¿Qué es el hombre?»: «Con el <ser> del hombre se alude a la vez a lo que puede el hombre -la potencialidad interna de la vida humana, no sólo en el sentido de lo inagotable, en el que la fuente es más que la corriente, sino también con referencia al Πολλὰ τὰ δεινὰ en tanto <poder>. La palabra <poder> tomada en su significado verbal más elemental, que abarca primero ... la movilidad física llegando luego a abarcar tanto la fuerza de conformación personal como el poder brotar a borbotones del genio»<sup>47</sup>. Potencia se entiende aquí en un sentido general como la facultad de realizar aquello que se quiere o a lo que se aspira. [19/20]

Así podemos entender al hombre en su fondo más profundo como potencia, no como la mera fuerza de la que puede servirse, sino como potencia creadora para la conformación, como facultad de realizarse a sí mismo. Esta potencia puede hacerse realidad sin uso de fuerza alguna, como es evidente en la creación artística o científica. Con una breve fórmula: el poder no es, en su origen más profundo, poder sobre algo, sino en principio poder para algo.

Sin embargo, el concepto corriente hoy en día, que entiende al poder como poder sobre otros hombres, haciéndolo llegar a menudo a mera fuerza bruta, no carece enteramente de fundamento. El hombre no vive en un espacio vacío, y debe imponer lo que quiere hacer realidad en un medio determinado y contra la resistencia de su medio. El poder es en ese sentido la facultad de crear el espacio para el propio desarrollo y afirmarlo, y con ello el afán de imponerse a las resistencia del medio. Esto vale ya en el dominio puramente espiritual. Cada estilo artístico nuevo, cada nueva teoría científica no es aceptada de antemano con beneplácito, sino que se presenta al principio como una interferencia molesta con las concepciones tradicionales y debe imponerse trabajosamente a la resistencia de éstas.

<sup>45</sup> Georg Misch. *loc. cit.* p. 167.

<sup>46</sup> Georg Misch. *loc. cit.* p. 170.

<sup>47</sup> Georg Misch. *loc. cit.* p. 45.

Y lo mismo vale particularmente con respecto a la vida económica y política. Cada ser humano y cada organización creada por hombres está en su voluntad de vivir en competencia con otros seres humanos y con otras organizaciones, y debe por ende ganarse un espacio vital y asegurarlo. Esto ha sido desarrollado en forma muy clara por Helmuth Plessner, en la obra que ya se ha traído a colación varias veces, «Poder y naturaleza humana». «El hombre . . . está, en tanto poder, necesariamente en lucha por el poder»<sup>48</sup>. Pero no quiero desarrollar aquí una antropología política, sino extraer una consecuencia general para la antropología filosófica.

La definición del hombre como poder queda incompleta, es incluso altamente peligrosa, si no se agrega que en todo poder está dada al mismo tiempo una impotencia. Esto significa que el hombre, en el ejercicio de su poder tropieza con algo que se escapa a su poder. Es lo que llamamos lo extraño. Todo poder puede ser extendido mediante el esfuerzo del hombre, al apropiarse éste de lo extraño, someterlo y hacerlo suyo. Pero esta extensión no es posible infinitamente. En algún punto tropieza con su límite. Lo grave es, sin embargo, que este límite no está dado desde un principio sino que sólo se experimenta en la expansión progresiva del poder.

Pero además de este límite, determinable sólo en términos relativos, hay otro límite, un límite absoluto, algo que escapa enteramente de la disposición humana. Jaspers habla de las situaciones límite y enumera entre ellas la muerte y el sufrimiento, la lucha y la culpa: «Son como un muro con el que chocamos, frente al que fracasamos»<sup>49</sup>. Ante ellas, el hombre experimenta su impotencia, tal como esta se expresaba en las palabras del poeta de los Salmos que citamos [20/21] al principio: «Como humo es el hombre, pasa como una sombra». Se le impone la modestia. Y sólo sobre esa base crece la consoladora certeza de que no está solo, de que el poder humano está soportado por un fondo más profundo, que está enraizado en una trascendencia.

Pero el hombre intenta una y otra vez liberarse de esta ligadura y emanciparse en poderío propio. Sobre esto reposa el carácter sobrecogedor y peligroso del poder, en el que he hecho hincapié al principio con el concepto de la  $\theta\epsilon\iota\omicron\upsilon\tau\tau\iota\varsigma$  en la tragedia griega. En el sentimiento de orgullo ante el propio poder reside la tendencia a una extensión cada vez mayor del poder, la tentación de la desmesura, de la temeridad, con la que el hombre trata de elevarse por encima de su medida. Los griegos hablaban de una *hybris* que termina en la caída en los abismos porque atrae el castigo de los dioses. De este peligro de desmesura encerrado en la esencia más íntima del poder se desprende la necesidad de una autolimitación que venga de dentro, propiedad esencial del ser humano<sup>50</sup>.

Tal vez ha llamado la atención que no haya mencionado en el intento de determinar al hombre la vieja definición tradicional de animal rationale>, de ser racional. Lo he evitado, porque el concepto de razón se nos ha vuelto desde hace tiempo cuestionable, de manera que nadie apela a él de buena gana. Si concebimos a la razón en la forma que hace tiempo se ha hecho corriente, como <pura ratio>, como entendimiento calculatorio, y asociamos a él el pensamiento técnico, poco puede ayudarnos aquí; no está menos expuesto al peligro de la desmesura que la pasión por el poder.

Si el camino no ha de llevarnos a un abismo, se necesita aquí la fuerza de una reflexión que ponga freno a la aspiración demoníaca, que distinga, ya desde el campo de la técnica, lo correcto y deseable de lo posible, imponiéndole una medida a la desmesura de la aspiración. Es aquí que me parece comenzar la misión de la razón en un sentido más profundo, de la razón como facultad de medida. Es en este sentido que podemos otorgar un sentido nuevo y más profundo a la vieja definición del hombre como ser caracterizado por la posesión de

<sup>48</sup> Karl Jaspers. *Philosophie*. Berlin 1938. Vol. II. *Existenzerhellung*. pp. 233-249.

<sup>49</sup> Josef Kónig. *loc. cit.*

razón: el hombre como el ser capaz de medida, como ser que sujeta la desmesura a una medida dada por él mismo.

En tal sentido, el intento de determinar la esencia del hombre está condicionado en último análisis por la ética. Y esta forma del hombre, no dada por la naturaleza sino obtenida o a obtener en la disciplina de la medida, la designamos con la antigua y hermosa palabra «humanidad», esperando que los hombres sean capaces, a pesar de todas las experiencias amargas, de humanidad. [21/ ]