

¿QUE ES EL HOMBRE?

Por ALFRED STERN

EL título de este artículo promete más de lo que puede ofrecer. No pretendo poder contestar a la pregunta *¿Qué es el hombre?* en una docena de páginas. Lo único que quiere mi título presuntuoso es llamar la atención sobre una disciplina que trata de clarificar el problema que más interesa al hombre: la esencia de su propio ser. Esta disciplina es la *antropología filosófica*.

Se conoce desde hace mucho tiempo la antropología como tal, que es la ciencia del hombre. Estimulada en el siglo diecinueve por la teoría de la evolución y de la selección natural de Charles Darwin, la antropología se dividió más tarde en una antropología física, basada en la anatomía comparada de las razas humanas, y una antropología cultural. Ambas disciplinas contribuyeron mucho a la etnología, el estudio de los diversos pueblos, sus criterios raciales, sus idiomas, sus creencias y costumbres, su psicología y sus instituciones sociales.

Los antropólogos franceses se concentraron en los estudios psicológicos y sociológicos que desembocaron en los trabajos clásicos de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa, de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, de Bouglé sobre la sociología de los valores, de Mauss sobre la magia. Actualmente, Claude Lévi-Strauss estudia la estructura de los mitos primitivos, en su famosa *Anthropologie structurale*.

En los Estados Unidos se desarrolló especialmente la llamada *cultural anthropology*, cuyo ejemplo más famoso es el libro de Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, traducido al castellano bajo el título *El hombre y la cultura*. Para esta autora la antropología es en primer lugar una ciencia de las costumbres y de la conducta de los

diversos pueblos. Fija su atención en las características que distinguen a una comunidad —como, por ejemplo, la de los indios “pueblo” de Nuevo México— de otras comunidades que pertenecen a una tradición diferente.

En Alemania —que, después de la antigua Grecia, se ha convertido en la tierra metafísica del mundo— se ha creado la *antropología filosófica*. Esta última disciplina considera al hombre no sólo en su ser *natural* y *social*, sino también en su ser *espiritual*. La antropología filosófica trata de determinar lo que distingue al hombre del animal y cuál es su lugar en el universo. Habiendo sido nombrado presidente de una sección de antropología filosófica en el Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar en la Universidad de Viena en septiembre de 1968, yo hablaré aquí de la antropología filosófica.

Después de haber caracterizado las diferentes maneras en las cuales la antropología se ha desarrollado en Francia, los Estados Unidos y Alemania, debo añadir que los pensadores hispánicos —como José Ortega y Gasset, Francisco Romero, José Ferrater Mora y Juan García Bacca— siguen el camino de los alemanes, ocupándose también de antropología filosófica. Hoy día se distingue entre la antropología “científica” que, estudiando al hombre como ser natural y social, es una disciplina *empírica*, y la antropología “filosófica”, que es, en gran parte, *especulativa*.

En general, la antropología filosófica es considerada como una nueva rama en el árbol del conocimiento humano. Para ciertos historiadores empezó con Kant, para otros con Feuerbach o Fries, y muchos adscriben a Max Scheler el honor de haber creado esta disciplina, en la tercera década del siglo veinte.

En mi opinión, la antropología filosófica es casi tan antigua como la filosofía. Y digo *casi* tan antigua y no *tan* antigua como la filosofía, porque la historia del pensamiento occidental nos revela que el famoso *θαυμάζειν*, el *asombro* que, según Platón y Aristóteles es el principio de la filosofía, fue primero despertado en el hombre por el mundo exterior. La dirección de la mirada de los filósofos presocráticos era esencialmente centrífuga, si consideramos al hombre como el punto central de referencia de todo conocimiento. Fue la naturaleza externa la que despertó el asombro de los primeros filósofos, como, por ejemplo, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, y fue a la explicación del mundo externo que el hombre occidental consagró su primer trabajo puramente teórico. Se comprende, pues, que Aristóteles haya designado a los primeros filósofos griegos como

“físicos”, y si la mayoría de ellos dieron a sus escritos el título *περὶ φύσεως*, *De la naturaleza*, se refirieron con esto a la naturaleza *externa* y todavía no a la naturaleza *humana*, como lo hizo Crisipo.

Sólo después de haber satisfecho escasamente el afán centrífugo de su saber, el hombre occidental cambió la dirección de su mirada y descubrió el milagro de su propio interior, que tiene abismos tan profundos que dos mil quinientos años no han bastado para sondearlos hasta el fondo. A pesar de habernos enseñado ciertas cosas sobre el hombre, el mayor interés de pensadores tales como Empédocles y Demócrito, Jenófanes y Heráclito, se dirigía al cosmos *fuera* del hombre, al universo físico. Sólo con Sócrates el *hombre* se convirtió en el objeto principal de la filosofía. Con él empieza la antropología filosófica, porque desde sus días el imperativo *γνώθι σεαυτόν*, *nosce te ipsum*, concéte a ti mismo, está inscrito indeleblemente por encima de toda filosofía. Pero el nombre “antropología filosófica” es mucho más joven e hijo de los tiempos modernos.

Con la deducción histórica que acabo de dar de esta disciplina, no quiero decir que la filosofía se agote en la investigación del sujeto humano. En mis libros he definido la diferencia entre la filosofía y las ciencias de la siguiente manera: mientras que las ciencias se ocupan exclusivamente del examen de las relaciones mutuas entre los objetos determinados, tratando de comprender sus relaciones fácticas como relaciones lógicas y matemáticamente necesarias, la filosofía se interesa en las relaciones entre los objetos determinados y el pensamiento subjetivo determinante. O, expresado de manera más simple: las ciencias se interesan por las relaciones mutuas entre los objetos que constituyen el mundo; la filosofía, en cambio, se interesa por las relaciones entre el hombre como sujeto y el mundo objetivo.¹

Esa diferenciación nos permite una distinción sistemática entre la antropología científica y la antropología filosófica. La antropología científica estudia las relaciones del hombre como objeto con otros objetos. Es básicamente una antropología física, y para ella el hombre es objeto de la anatomía y fisiología comparadas, de la paleontología, de la arqueología prehistórica, de la historia de la evolución, etc. Por el contrario, la antropología filosófica estudia al hombre como sujeto, en sus relaciones consigo mismo, en sus re-

¹ A. STERN, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, München, 1932, s. 290, etc.

laciones intersubjetivas, en sus relaciones como sujeto con los objetos de su medio, y finalmente con el mundo, el cosmos.

El sujeto humano percibe, piensa y valora. De estas tres funciones dos —el pensar y el valorar— se revelarán como propiedades exclusivas del hombre.

La antropología cultural se ocupa, por cierto, del hombre como sujeto y tiene, por eso, un cierto aspecto filosófico. Lo que la distingue de la antropología filosófica propiamente hablando, es que se ocupa de grupos de hombres *específicos*, como las tribus zuñi, dobu o bororó, y de las diferencias entre ellas. Estos rasgos específicos se estudian empíricamente, y, de hecho, la antropología cultural es una ciencia de observación.

La antropología filosófica, sin embargo, no se ocupa de grupos de hombres específicos, sino del *hombre como tal*, en su *esencia* idéntica, y por eso no puede limitarse a la observación. Tiene también que especular. Es ese carácter especulativo el que se reprocha muy a menudo a la antropología filosófica. Pero, ¿no podría hacerse el mismo reproche a la matemática, a la física teórica, a la astrofísica y aún a la bioquímica y la genética? Estas ciencias teóricas tienen muy a menudo que ir más allá de los datos empíricos y especular sobre meras posibilidades de pensar. Mi amigo Linus Pauling, laureado con el Premio Nobel de química, insiste en el papel importante del método “estojástico” (de la palabra griega *στόχος*, conjetura) en las ciencias físicas más exactas. Es el método de conjeturar y adivinar. Por consiguiente, la especulación no es un criterio exclusivo de la filosofía.

Las antropologías física y cultural se basan en ciencias empíricas, pero a pesar de su riqueza, dejan sin respuesta muchas preguntas sobre el hombre y, entre ellas, las más importantes. Manuel Kant hizo una distinción entre la antropología “fisiológica” y la que llamó “pragmática”. “El conocimiento fisiológico del hombre” —escribió el gran pensador alemán— “se refiere a la investigación de lo que la naturaleza hace del hombre, mientras que el conocimiento pragmático se refiere a lo que el hombre como ser que actúa libremente, hace de sí mismo o *puede* y *debe* hacer de sí mismo”.²

Lo que Kant llama aquí “antropología pragmática” es, sin duda, la parte más esencial de lo que llamamos hoy día “antropología filosófica”. Pero lo que el hombre *debe* hacer de sí mismo es una

² KANTS WERKE, Band VII, “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst”, Berlin, 1917, S. 119.

pregunta a la cual ninguna ciencia empírica puede contestar, ya que el *deber-ser* no puede deducirse del *ser*. Henri Poincaré, el gran matemático francés, tenía razón al comprobar que “si ambas premisas de un silogismo están en el indicativo, la conclusión tendrá que estar igualmente en el indicativo” y nunca en el imperativo.³ Ya que las premisas de las ciencias están todas en el indicativo, las conclusiones científicas sólo podrán estar en el indicativo y nunca en el imperativo. Nunca una ciencia podrá decirnos: ¡Haga esto, no haga aquello!

Kant asignó a la antropología filosófica la tarea de contestar a las preguntas “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?”, y “¿qué puedo esperar?” Esas tres preguntas trató de sintetizar en una cuarta, que formuló con las palabras: *Was ist der Mensch?* —“¿qué es el hombre?” Ya que para contestar a estas preguntas no tenemos bastantes datos empíricos, lo único que queda es tratar de contestarlas de manera especulativa, de modo filosófico. La pregunta básica de la antropología filosófica “¿qué es el hombre?” se refiere a la totalidad del hombre. Pero la totalidad no es un objeto posible de una ciencia empírica, una ciencia basada en la experiencia. La ciencia es partitiva, fragmentaria, mientras que la filosofía es holística, refiriéndose a la totalidad del ser y del conocimiento. Por eso la filosofía tiene el derecho y el deber de ocuparse de la totalidad del hombre.

En este sentido fue un mérito de Max Scheler haber renovado la pregunta “¿qué es el hombre?” en la tercera década de nuestro siglo. Como Martín Buber observa correctamente, esta pregunta surge siempre en aquellas épocas de la historia en las cuales el hombre ha perdido el sentimiento hogareño en el cosmos y en la sociedad. Buber llama estas épocas las de la *Hauslosigkeit*,⁴ de la ausencia de un hogar, de desamparo. Cuando Scheler planteó su pregunta “¿qué es el hombre?”, la primera guerra mundial y las consecuencias políticas y sociales de la derrota alemana habían estremecido el sentimiento hogareño de sus compatriotas en la sociedad europea. Además, la nueva física —es decir, la teoría de los cuanta y la de la relatividad— había alienado al hombre del cosmos. El hombre se había vuelto problemático para sí mismo. ¡Cuánto más inquieto debe sentirse hoy día, en la época de las bombas termonucleares! Por primera vez en la historia tiene el hombre los medios técnicos para exterminarse a sí mismo y trabaja febrilmente para perfeccionarlos.

³ POINCARÉ, *Dernières Pensées*, Paris, 1913, p. 225.

⁴ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1954, S. 22.

En vista de su propia monstruosidad, el *homo sapiens* está buscando una nueva comprensión de sí mismo en la antropología filosófica. Pero en general no pregunta más con las palabras de San Agustín, *quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* —¿quién soy, por lo tanto, Dios mío, cuál es mi naturaleza?— porque ni la existencia de Dios, ni la de una naturaleza humana son ya para él hechos absolutamente indudables.

En su libro *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, traducido al castellano bajo el título *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler asigna a la antropología filosófica la misión de mostrar cómo la estructura fundamental del ser humano explica todos los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, el arte, el mito, la religión, la historicidad, la sociabilidad.

Evidentemente, Scheler pudo ocuparse tan sólo de algunos de estos problemas, ya que su gran obra sobre la antropología filosófica, cuya publicación anunció para el año 1929, nunca apareció. El autor murió en 1928. Según este filósofo no es la inteligencia lo que caracteriza al hombre, ya que hay también animales inteligentes, como Wolfgang Köhler lo comprobó en sus famosos experimentos con los chimpancés en Tenerife. La inteligencia consiste en saber responder a situaciones nuevas, que no son típicas ni para la especie, ni para el individuo. Es decir que si un animal realiza un acto que no forma parte de la vida de su especie, anticipando correctamente ciertas consecuencias de sus actos, actúa inteligentemente. Pero en este respecto el hombre es tan sólo *cuantitativamente* superior al animal. Entre un chimpancé despierto y el inventor Edison, dice Scheler, no hay más que una diferencia de grado, a pesar de ser enorme.

“Yo sostengo”, escribe este filósofo, “que la esencia del hombre y lo que puede llamarse su lugar singular están muy por *encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir... Ya los griegos afirmaron tal principio y lo llamaron *razón*. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra que comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de... las esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos, por ejemplo la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración. Esta palabra es *espíritu* ((en el original alemán *Geist*)). Y denominaremos *persona* el centro de actos en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa diferencia de

todos los centros funcionales de 'vida' que, considerados por dentro, se llaman centros anímicos" (*seelische Zentren*).⁵

Todo eso puede admitirse, pero lo que me parece inadmisibile es que, de acuerdo con Scheler, el espíritu no sea un producto de la vida y de su evolución, que sea "un principio opuesto a la vida" y constituya un regalo recibido por el hombre de parte de lo que llama *oberster Seinsgrund*, traducible como "suprema razón del ser", un poder metafísico más allá de toda posibilidad de verificación. También pretende Scheler falsamente que el espíritu humano pueda separarse de lo orgánico y de la vida (*die Ablösbarkeit vom Organischen und vom Leben*).

Lo que caracteriza el espíritu, fuera de las actividades ya mencionadas es, según Scheler, el acto de "ideación", es decir la capacidad de separar la esencia de las cosas de su existencia, lo que Husserl llamó la "reducción eidética". Esto la mera inteligencia no puede hacerlo. Además, menciona Scheler los siguientes rasgos esenciales del espíritu humano: independencia, libertad o autonomía esencial frente a los lazos y a la presión de lo orgánico, de la "vida" y de todo lo que pertenece a la vida y, por ende, también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. El espíritu es libre frente al mundo circundante, está "abierto al mundo" (*weltoffen*). "El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en *objeto* la primitiva resistencia al impulso, forman una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre" —escribe Scheler.

Es verdad que el hombre puede convertir en objeto aún su propia constitución psíquica y fisiológica, es decir que puede convertir su propia alma y su propio cuerpo en objetos de investigación científica, como el resto de las cosas.

Según Scheler, el animal no tiene esa capacidad. Siente una resistencia a su esfuerzo físico, pero no tiene la capacidad de reconocer este obstáculo como un objeto definido, por ejemplo una roca.

Esta última tesis me parece dudosa a la luz de los experimentos ya mencionados de Wolfgang Köhler con los chimpancés. Suspendió este psicólogo un guineo del cielorraso de una sala, más allá del alcance de los monos. Después de un vano esfuerzo para alcanzar la fruta mediante sus saltos, un chimpancé muy despierto descubrió

⁵ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, S. 46-47.

en la sala una caja de madera. La empujó debajo del guineo, subió sobre la caja y se llevó el guineo.

En otro experimento Köhler puso unas piedras pesadas en la caja, de manera que el animal no pudo empujarla. Después de algunas tentativas vanas, el chimpancé empezó a descargar las piedras, para aligerar el peso de la caja. Seguidamente, la empujó debajo de la fruta, que se comió con gran apetito, habiendo hecho un considerable esfuerzo mental y físico.

Todos éstos son actos de la inteligencia que, en mi opinión, serían imposibles si el chimpancé no reconociera que el guineo, la caja y las piedras son *objetos*. Por eso no puedo aceptar la afirmación scheleriana de que la objetividad es la categoría lógica exclusiva del hombre.

Todavía menos aceptable me parece la conclusión a la que llega Scheler a partir de estas premisas. Dice lo siguiente:

“Este centro (espiritual) a partir del cual el hombre realiza los actos con que objetiva el mundo, su cuerpo y su psique, no puede ser ‘parte’ de ese mundo, ni puede ser localizado en un lugar ni en un momento determinado. Ese centro sólo puede residir en la razón suprema del ser mismo. El hombre es, por lo tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo”.⁶

Así, en vez de determinar, de acuerdo con el título de su libro, el lugar del hombre *en* el cosmos. Scheler le asigna un lugar *fuera* del cosmos. Este pensador se avergüenza de la inteligencia, porque ésta se manifiesta también en ciertos animales superiores. “¡Orgullo! nada más que orgullo!” uno podría exclamar con Nathan el sabio de Lessing. “La olla de hierro quiere ser sacada del fuego con pinzas de plata, para sentirse, por este solo hecho, una olla de plata”.⁷ Tales excursiones hacia una metafísica que, como la de Scheler, hace pasar deseos personales por hechos, desacreditan la antropología filosófica.

Scheler presenta sus tesis sobre el hombre como “intuiciones de esencias” de una evidencia inmediata. En su período teísta, la diferencia “esencial” entre el hombre y el animal le parecía consistir en el hecho de que el hombre es un “buscador de Dios”, un *Gottsucher* y el ser que ora. Pocos años más tarde, después de haber abandonado el teísmo, veía esta diferencia esencial exclusivamente en el “espíritu”. ¿Cómo puede creerse en la evidencia inmediata

⁶ *Ibid.*, p. 57-58.

⁷ G. E. LESSING, *Nathan der Weise*, Erster Aufzug, Zweiter Auftritt.

de la intuición fenomenológica de las esencias, cuando uno y el mismo individuo puede perderla dentro de pocos años?

Al caracterizar al hombre como el ser que puede decir “no” a la vida, y como el “asceta de la vida” Scheler por cierto no caracterizó a la mayoría de los hombres y ni siquiera a sí mismo.

Yo creo que uno no debería sobreestimar la inteligencia que se adscribe a los animales. Las manifestaciones de la inteligencia de los chimpancés comprobadas por Köhler y sus sucesores nunca sobrepasan las de niños normales de tres años. La diferencia *cuantitativa* entre la inteligencia *animal* y la inteligencia *humana* es tan enorme que, en el sentido de la lógica dialéctica de Hegel, podemos hablar de una transformación de diferencias *cuantitativas* en *cualitativas*.

Para Scheler, el enemigo de la teoría de la evolución, el espíritu no puede derivarse ni de la vida, ni de la inteligencia. Esta última le parece puramente práctica, como un producto del *homo faber* u hombre fabricante. Pero en las filosofías de Schopenhauer y de Bergson la inteligencia práctica, utilitaria, se convierte en una función desinteresada y así en *Geist* o espíritu. Pierre Teilhard de Chardin, que fue un sacerdote católico y, al mismo tiempo, un célebre teórico de la evolución, no vaciló en proclamar la inteligencia como la más alta función humana y en adscribirla sólo al hombre. *Si... c'est le fait de se trouver "réfléchi" qui constitue l'être vraiment "intelligent", pouvons-nous sérieusement douter que l'intelligence ne soit l'apanage évolutif de l'homme seul?* — así pregunta el padre Teilhard de Chardin.⁸ En castellano: “Si es el hecho de encontrarse ‘reflejado’ lo que constituye al ser verdaderamente ‘inteligente’, ¿podemos dudar seriamente de que la inteligencia sea el atributo evolutivo exclusivo del hombre?” En mi opinión, no podemos dudarlo, si la inteligencia se define por la consciencia de sí mismo.

El sociólogo y filósofo empirista alemán, Arnold Gehlen, propuso que se evitara el dualismo metafísico de Scheler al limitar la antropología filosófica al estudio del hombre como “ser que actúa” (*als handelndes Wesen*), definiendo la acción como la “actividad dirigida hacia la transformación de la naturaleza para los propósitos del hombre”.⁹ Pero con esto el hombre sería reducido a técnico,

⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris, 1955, p. 182.

⁹ A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Hamburg, 1961, S. 17.

en el sentido de la definición de la técnica dada por Ortega y Gasset, como la "adaptación del medio al sujeto".¹⁰

Al limitar al hombre al ser que actúa, Arnold Gehlen cree poder eliminar todos los problemas metafísicos del dominio de la antropología filosófica. Pero a mí me parece obvio que de este modo se eliminarían también todas estas preguntas cuyo objeto no puede ser indiferente al hombre. Además: aún al considerar al hombre exclusivamente como el ser que actúa, no podemos evitar la pregunta sobre el grado de libertad de las acciones humanas y la pregunta consiguiente sobre la responsabilidad moral de la persona que actúa. Pero estas preguntas no permiten ya contestaciones puramente empíricas, sino que requieren la especulación. Entre el empirismo sobrio de Gehlen y la metafísica desmedida de Scheler está el término medio de una especulación cuidadosa, dirigida por la lógica, basada en hechos empíricos, pero rebasando estos últimos.

Hemos insistido en la inteligencia como criterio casi exclusivo que distingue al hombre del animal y determina su lugar en el universo. Pero con esto no quisimos decir que el hombre sea *mera* inteligencia. Ernst Cassirer tuvo razón de reemplazar la designación tradicional del hombre como *animal rationale* por el nombre *animal symbolicum*, porque la capacidad de crear símbolos es otro criterio sobresaliente y exclusivo del hombre. Y muchos de estos símbolos son irracionales.

Es conocida la tesis del biólogo Johannes von Üxküll según la cual cada organismo tiene un sistema *receptivo* y un sistema *reactivo*. El primero de estos sistemas sirve para recibir estímulos del mundo externo, el segundo para reaccionar a ellos. Gracias a la coordinación y cooperación del sistema receptivo y del reactivo, el animal está adaptado a su ambiente.

Evidentemente, el hombre tiene igualmente estos dos sistemas, pero *además* tiene un sistema *adicional* que sólo él posee y que da su carácter específico a toda la existencia humana. Entre el sistema receptivo y el sistema reactivo el hombre ha intercalado un dominio que Cassirer llama *sistema simbólico*. En este sistema el hombre transforma los estímulos recibidos en *símbolos*, antes de reaccionar.

Los símbolos son signos acústicos, ópticos o táctiles que representan algo, pero no todos los signos son símbolos. Los signos comunes *indican* cosas que están *presentes*, como, por ejemplo, los rótulos en ciertas puertas con inscripciones tales como "oficina", o

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, Madrid, 1961, pág. 17.

“laboratorio”, señalan cosas presentes. Los símbolos, en cambio, *representan* cosas que están *ausentes*. Siendo signos representativos, los símbolos nos permiten pensar en cosas *in absentia* y hablar de ellas.

La adquisición por el hombre del sistema simbólico, intercalado entre los sistemas receptivo y reactivo, cambia su vida radicalmente. Con el sistema simbólico la vida del hombre es cuantitativamente expandida de manera enorme, porque ya no queda limitada a lo que está presente en el espacio y en el tiempo. Gracias a los símbolos o signos representativos el hombre puede pensar en miles de cosas ausentes, pasadas y futuras, reales y posibles, y hablar de ellas, siendo sus palabras los símbolos acústicos y ópticos más inmediatos.

Esta expansión cuantitativa de la vida mental del hombre la transforma también cualitativamente. Comparado con los animales, el hombre no solamente vive en una realidad más amplia. Vive en una nueva dimensión, que incluye el presente, el pasado y el futuro, el mundo real y el mundo imaginario.

Ernst Cassirer llamó nuestra atención sobre la diferencia que existe entre las reacciones orgánicas de los animales y las contestaciones humanas. En el caso del animal, el estímulo exterior provoca una reacción inmediata, mientras que en el hombre la contestación es retardada. Los estímulos exteriores son traducidos en símbolos, por un proceso intelectual lento y complicado. La mente humana opera con estos símbolos, tales como palabras, cifras y conceptos antes de que el sistema reactivo pueda dar una contestación. Solamente en seres humanos muy primitivos hay a veces un corto-circuito entre los sistemas receptivo y reactivo, sin que la corriente mental pase por el sistema simbólico. Es lo que ocurre en ciertos crímenes impulsivos, no premeditados.

Este retardo de las reacciones humanas por el proceso de traducción de los estímulos exteriores en símbolos puede ser considerado como una desventaja para el hombre en comparación con el animal. Por eso Jean-Jacques Rousseau dijo *l'homme qui médite est un animal dépravé* —el hombre que medita es un animal depravado. Sin embargo, lo que la reacción humana pierde en rapidez puede ganarlo en sabiduría; porque gracias a sus símbolos lingüísticos conceptuales el hombre puede imaginar las consecuencias de sus reacciones posibles y escoger la más apropiada.

El hombre moderno se ha envuelto a tal punto en formas lingüísticas, imágenes artísticas, ritos religiosos, notas musicales, fórmulas matemáticas, físicas, químicas, símbolos lógicos y filosóficos,

que no puede ya ni ver, ni conocer nada si no es a través de este medio artificial de los diferentes sistemas simbólicos que ha creado. La transformación simbólica de sus experiencias constituye una necesidad fundamental para el hombre, una necesidad que no existe en los animales. Los sistemas simbólicos principales creados por el hombre son los idiomas, los mitos, las religiones, las artes y las ciencias. Los símbolos de las ciencias son altamente racionales, pero los otros sistemas simbólicos mencionados —especialmente los de los mitos, de las religiones y de las artes— están llenos de elementos irracionales. Tomando en consideración la importancia de estos símbolos *irracionales* en la vida humana Ernst Cassirer no considera al hombre como un *animal rationale*, porque con este término clásico se describe tan sólo *un* lado del ser-humano. De hecho, su término *animal symbolicum* aparece como una descripción más completa del hombre.

A pesar de admitir todo esto, estoy convencido de que la creación de símbolos no sería posible sin la actividad del intelecto. Como hemos dicho antes, los símbolos son signos ópticos, acústicos, y a veces táctiles, que representan cosas *in absentia*. Para crear tales signos se necesita la abstracción, y ésta es una función de la inteligencia. Que se trate de símbolos racionales o irracionales, su formación requiere la actividad intelectual. Así se explica el hecho de que los animales no crean símbolos. Porque los ritos de ciertos animales, señalados por Konrad Lorenz, son productos del instinto de la especie y no, como en el hombre —aún en el hombre primitivo— productos de la abstracción. El símbolo *significa* otra cosa de lo que es en su realidad inmediata y constituye, por eso, un producto espiritual, según mi definición de lo espiritual presentada en mi discurso anual como presidente de la *American Philosophical Association, Pacific Division*.¹¹ Ese carácter espiritual es particularmente obvio en los símbolos lingüísticos. Los idiomas pueden haber tenido orígenes emocionales, irracionales, en los gritos de angustia y de alegría de los hombres primitivos, gritos que, articulándose, se convirtieron, luego, en representantes simbólicos de estos sentimientos. La estructuración de los idiomas es, sin embargo, el producto de la actividad intelectual. Jean-Jacques Rousseau tuvo razón al decir:

¹¹ A. STERN, *What Are Spiritual Phenomena?*, Presidential Address delivered before the Thirty-Ninth Annual Meeting of the *American Philosophical Association, Pacific Division*, at San Francisco, California, December 27-29, 1965. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Yellow Springs, Ohio, 1966, pp. 43-59.

*Si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu plus besoin encore de savoir penser, pour trouver l'art de la parole.*¹² “Si los hombres necesitaron la palabra para aprender a pensar, han tenido todavía más necesidad de saber pensar, para encontrar el arte de la palabra”.

Como un alto producto del intelecto, el idioma es la posesión exclusiva del hombre y su posesión más valiosa. *Speech is the greatest interest and most distinctive achievement of man* —dice Norbert Wiener,¹³ explicando la ausencia del idioma en los animales por el hecho de que no tienen mecanismos para traducir elementos fonéticos en elementos semánticos.

No hay duda que las estimativas tienen una base emotiva, pero tampoco son posibles sin el pensamiento, porque consisten en asignar un predicado valorativo a un sujeto gramatical. Tales predicados valorativos se expresan con palabras tales como “bueno”, “malo”, “bello”, “feo”, “verdadero”, “falso”, etc. Ya que sólo el hombre puede emitir tales juicios de valor, digo que es el único *animal axiologicum*.

El hombre establece valores en la forma de ideales que trata de realizar en concretos proyectos individuales y colectivos. Así crea la historia. Esta última se manifiesta como una serie de choques entre los proyectos colectivos y los códigos de valores que están unidos a ellos, como traté de demostrarlo en mi libro *La filosofía de la historia y el problema de los valores*.¹⁴

El animal puede ser *objeto* de la historia —de la historia de la evolución o de la tierra. Sólo el hombre es también *sujeto* de la historia. Es sujeto no sólo porque es consciente de su historia, sino también porque es el creador de su propia historia. Únicamente el hombre acumula el pasado de su especie como memoria y lo transmite, junto a sus conquistas culturales, a las generaciones futuras. Esta memoria acumulada que se trasmite es la historia narrada o escrita. Sólo el hombre planea su futuro en la forma de proyectos individuales y colectivos, sólo él “hace” su historia de manera consciente. Todo esto puede hacerlo tan sólo como ser pensante, y por eso el hombre es el único *animal historicum*.

A diferencia de todos los otros seres vivos, el hombre no se con-

¹² J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, 1754, p. 267.

¹³ N. WIENER, *The Human Use of Human Beings*, Boston, 1950, p. 95.

¹⁴ A. STERN, *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, 2ª edición, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

tenta con su existencia, sino que quiere conocer el propósito, el sentido de esta existencia. Inventa mitos y filosofías para contestar a esas preguntas. Por eso el hombre es el único *animal philosophicum*. Como tal es el ser pensante por excelencia.

Así, podemos cerrar esta consideración sobre la antropología filosófica con las palabras de Pascal: *Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale.*¹⁵ Es decir: Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento. Es de ahí que debemos levantarnos y no del espacio y del tiempo, que no podríamos llenar. Empeñémosnos, pues, en pensar bien. Ese es el principio de la moral.

¹⁵ PASCAL, *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, Paris, 1912, Section VI, 347, p. 488.