

o, si se prefiere, necesidad social, que pueda considerarse incuestionable.

El artista de hoy —por lo menos, el artista que toma la vía de la abstracción a ultranza— debe resignarse a una esencial e inevitable incomunicabilidad, debe aceptar la irreversible situación de que su lenguaje se desenvuelve dentro de un sistema cada vez más cerrado; que, tal vez, pintor, escultor o músico y también poeta, su arte será cada vez menos una lengua que un código de señales, donde la desesperación y el nihilismo dictarán mensajes cifrados de problemática recepción.

Prudentemente, advierte Worringer a los auténticos innovadores, eliminadas las huestes gigantescas de los meros seguidores, que si ellos entienden trabajar para un mañana “no deben pretender que el presente les extienda un poder general en blanco” tanto más cuando asoman perturbadores indicios del estado de falencia y caducidad en que se debate la razón misma de ser, en cuanto exigencia expresiva, de las artes plásticas.

Al acotar, brevemente, su concepción de que, posiblemente, las artes plásticas, como entes culturales organizados y socialmente justificados, respondan a la penuria de una irrevocable finitud y agotamiento, cediendo el paso a otros lenguajes de más actual planteamiento, suscita la cuestión de su conveniencia expresiva, más adecuada o no, a nuestras necesidades históricas.

De tal modo, actualiza una de las formulaciones de la estética hegeliana, aquella de que cada una de las artes, por cuanto constituye una forma orgánica de expresión, condicionada por la dinámica social, se mantiene en vigencia de acuer-

do con su mejor respuesta a determinado tipo de apetencias estéticas; dase, por tanto, simultaneidad de ciertas formas, en todos los estratos y épocas del acontecer humano, pero con un cierto orden y prevalencia, en un encadenamiento y sucesión cíclicos, al que no es ajeno el proceso de creciente espiritualización que cada una de esas formas expresivas (artes) ha ido mostrando.

Finalmente, Worringer expresa que el arte podrá seguir siendo, de todos modos, un medio para dirimir el mundo, un mundo permanentemente inventado por cada uno de los artistas que en él se angustian.

HUMBERTO E. CERANTONIO.

*Martin Buber*. ¿QUÉ ES EL HOMBRE?. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2ª edición. 1950, 161 pág.

Martín Buber, profesor de filosofía social de la Universidad Hebrea de Jerusalén, ya ha visto traducidas al inglés la totalidad de sus obras y la influencia que muy luego éstas ejercieron. Discípulo de Dilthey y amigo de Max Scheler, no halló cabida ni menos seguridad en las distintas concepciones antropológicas que recorrió como investigador. De ahí que él, por su parte, haya intentado bosquejar una antropología en la que sean superadas las limitaciones que creyó reconocer en aquéllas.

El libro de Buber constituye un esfuerzo feliz para ofrecer en rigurosa síntesis lo que estábamos acostumbrados a buscar en densos trabajos, como la *Antropología Filosófica* de Cassirer o la no menos excelente descripción que con el mismo título escribió Bernhard Groethuysen. Con la

desventaja, la de este último, que termina en la época del Renacimiento.

Buber se ciñe en su itinerario a las figuras centrales, sin desviarse por caminos menores. Con una sorprendente información filosófica hace resaltar los elementos antropológicos más valiosos, y que después han tenido repercusión en la historia de dicha disciplina. El conjunto que presenta, pese a la diversidad de las actitudes filosóficas tratadas, es unitario y armonioso. Con aguda capacidad intuitiva descubre los invisibles hilos que amarran en una totalidad las ideas más opuestas sobre el hombre. La actitud crítica no la abandona y se vale de ella para establecer elocuentes paralelos antropológicos.

Kant fué, para Buber, el primero que señaló con exactitud cuál debería ser la misión propia de una antropología filosófica. Y no sólo eso, sino que le atribuyó la mayor importancia con respecto a las otras tres partes de que debería componerse la filosofía *isensu cosmico*: "1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me cabe esperar? 4. ¿Qué es el hombre?" A dichas preguntas responden la metafísica, la moral, la religión y la antropología, respectivamente. "Pero, cosa sorprendente —dice Buber—, ni la antropología que publicó el mismo Kant ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica".

Esto no quiere decir que Kant no se hubiera preocupado del hombre. Por el contrario, tanto en el *Manual de lógica* como en la *Crítica de la Razón Pura*, abundan observaciones psicológicas im-

portantes y trata de diversos problemas que sólo a él atañen. Pero, por el motivo que fuere, en su antropología no entra la *totalidad* del hombre. "Parece —añade Buber— como si Kant hubiera tenido reparos en plantearse realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental".

Pese a este balance negativo sobre el aporte antropológico kantiano, Buber no puede dejar de reconocer que "la formulación de la misión que asignó (Kant) a la antropología filosófica que propugnaba constituye un legado al que no podemos renunciar".

Distingue Buber en la historia, épocas en las que el hombre vive cómodamente instalado, seguro de sí mismo y en las que el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico. En cambio, hay otras en las que el hombre no encuentra una morada para habitar, vive sin hogar, "y hasta le faltan cuatro estacas para levantar una tienda de campaña". En estas épocas, el pensamiento antropológico se independiza del cosmológico, cobrando hondura y rigor.

Realiza Buber una especie de *prehistoria* de la antropología filosófica, como la llama, para ofrecernos algunos ejemplos ilustrativos de ambos tipos de concepciones.

Siguiendo a Groethuysen (*Antropología Filosófica*), reconoce que con Aristóteles el hombre deja de ser problemático —ya no es más un forastero, como lo era en Platón— para ocupar un lugar seguro en el mundo. Esta concepción aristotélica del hombre está fundada en la imagen esencialmente óptica y plástica que tenía el griego del universo. El sistema geocéntrico, de un mundo cerrado en sí

mismo, hace que todo sea objetivable y armonioso. Así resulta que el hombre es comprendido como una *cosa* más entre las muchas existentes en el mundo —y no como un “yo”—, lo que desfavorece el nacimiento de una auténtica antropología filosófica.

Pero, algunos siglos después de Aristóteles, cambiará radicalmente la imagen antropológica y cosmológica por obra de San Agustín. El mundo esférico del Estagirita se había desmoronado hacia tiempo. “Se deshizo porque, escindida el alma del hombre —dice Buber—, no podía captar en verdad más que un mundo también escindido. En lugar de las desmoronadas esferas tenemos dos reinos independientes y hostiles, el de la luz y el de las tinieblas”. Si el nombre de Aristóteles fue visto como una *cosa* entre las muchas del mundo, el hombre agustiniano se presenta como un “yo”, que no se puede comprender junto con las demás *cosas*, sino como algo singular que se realiza por los caminos de la fe. Este tomarse en serio el hombre como hombre, que en Santo Tomás declinará notablemente —vuelve aquí otra vez la confianza aristotélica a aquietar el problema antropológico—, se extenderá a través de la Edad Media con Bovillus, Pico della Mirandola y el Cusano, entre otros muchos, para adquirir, en la época post-copernicana, el mayor patetismo y profundidad en Pascal (“*le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie*”).

En el siglo XIX, el planteamiento antropológico sufre una desviación radical por obra de Hegel. Vuelve otra vez a ofrecerse la seguridad que antes habían logrado Aristóteles y Santo Tomás, aunque ahora asentada en el tiempo cosmo-

lógico. Siguiendo a Hegel, aunque después de practicada una “reducción sociológica”, como dice Buber, Marx tratará de realizar igual intento. Pero, esta vez se substituirá el movimiento dialéctico de la idea por las relaciones de producción. De todos modos, Marx seguirá valiéndose del tiempo cosmológico de Hegel, motivo por el que tampoco logrará llegar a la realidad del hombre.

Un intento muy valioso, sobre todo por su descubrimiento de las relaciones con el “tú” —de tan fecundas consecuencias para la antropología posterior—, es el de Feuerbach. Buber ha desarrollado después —y con mucho provecho, como lo veremos— estas conexiones.

Al igual que Feuerbach, aunque sin haber alcanzado una base antropológica positiva, la filosofía de Nietzsche se presenta como un notable esfuerzo por colocar en el primer plano de la meditación filosófica el problema del hombre. Como que a través de todos sus escritos palpita en forma inquietante dicho problema. El hombre es considerado como un canino, como una encrucijada, pero nunca como una meta. Por eso dice de él que es el “animal que puede prometer”.

En la segunda parte del libro, Buber plantea los intentos antropológicos realizados en nuestra época. En forma especial trata de las doctrinas de Heidegger y Scheler, para luego ofrecer sus propios puntos de vista. En lo que sigue, sólo vamos hacer indicaciones generales sobre algunos asuntos, en obsequio a la brevedad.

La doctrina de Heidegger la estudia Buber en confrontación con la de Kierkegaard. Piensa que aquél, pese a las valiosas indicaciones que nos ha dado sobre

la vida humana, no llega a comprenderla debido a haberse ocupado sólo de las relaciones entre las diversas esencias abstraídas de la vida misma. Además, cuando Heidegger cree ocuparse de la relación con los demás —como en la relación de “solicitud”—, no se trata de ninguna relación esencial, “puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro sino, únicamente, la ayuda solicita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda”. Por eso considera la existencia de Heidegger como una existencia monológica. La preocupación y la angustia del hombre en Kierkegaard, nacían de la falta de relación con Dios. En Heidegger, en cambio, la preocupación es por llegar a ser “uno mismo”.

Scheler ha sido, sin duda alguna, el filósofo que mayormente ha trabajado por una antropología filosófica en sentido estricto. En este entendido, Buber debió haber señalado con mayor energía la originalidad de su pensamiento en esta materia. Pero, tanto en la parte expositiva como en la crítica, se limita sólo a determinados aspectos, lo que no le permite calar en el rico meollo de su pensamiento. Es interesante sí el que Buber haya contemplado con bastante cuidado su teoría del espíritu y del ímpetu —relacionándolos con los atributos de Spinoza—, ya que no sólo su antropología sino todo su pensamiento giran en torno a tales ideas.

En las *Perspectivas* que ofrece al final del libro, a manera de reflexiones antropológicas personales, Buber trata de superar tanto las posiciones individualistas como las colectivistas. “El individualismo no ve al hombre más que en relación

consigo mismo —escribe—, pero el colectivismo no ve al *hombre*, no ve más que la ‘sociedad’. En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto”.

Piensa Buber que el hecho fundamental de la existencia no puede ser ni el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal. Es la trabazón del hombre con el hombre, en cuanto que e buscan en un afán de comunicación recíproca. Esto da lugar al nacimiento de una esfera común a ambos, pero que los sobrepasa. “Esta esfera —dice Buber—, que ya está planteada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del ‘entre’”. “La vida humana tiene un carácter esencialmente dialógico, y es merced a éste carácter que llega a tocar con lo Absoluto. Los momentos de la dialógica, son eso sí, muy difíciles de aprehender. “Más allá de lo subjetivo —nos dice—, más acá de lo objetivo, en el ‘filo agudo’ en el que el ‘yo’ y el ‘tú’ se encuentran se halla el ámbito del ‘entre’”. Por eso él cree que sólo podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta *¿Qué es el hombre?* “si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez más el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’”.

MANFREDO KEMPF MERCADO.

*Francisco Romero. TEORÍA DEL HOMBRE.* Ed. Losada, Buenos Aires, 1952, 362 págs.

El nombre de Francisco Romero se ha hecho familiar a los estudiosos de filosofía. No sólo dentro del campo de la