

rencia el que le sirve para distinguir entre sueño y vigilia, señala que sólo es una certeza probable a la que podemos aspirar, nunca absoluta. Russell estaría de acuerdo con Leibniz en esto último, según señala Malcolm. "Sin embargo, los tres están de acuerdo en que es tomando nota de la *conexión* entre los 'fenómenos' como uno puede decir si está despierto o soñando" (pág. 107).

La crítica de Malcolm a esta doctrina, se divide en dos partes. En una de ellas señala tan sólo una pregunta a la que no responde el principio de la coherencia; dejemos que sea Malcolm quien nos diga cómo es esto: "La objeción que debería ocurrírsele a cualquiera es que es posible que una persona puede *soñar* que se dan las conexiones adecuadas, *soñar* que conecta sus percepciones presentes con todo el curso de su vida. . . ¿cómo nos dice el principio si estamos notando y haciendo las conexiones o soñando que lo hacemos?" (pág. 108). Si por medio del principio no podemos responder a la pregunta anterior, Malcolm concluye entonces que el mismo es inútil para resolver el problema en cuestión.

El segundo tipo de objeción que Malcolm trae a cuento, sigue más de cerca la línea de argumentación anterior. El argumento podría presentarse de la siguiente forma: si 'estoy dormido' es una expresión ininteligible y pretende describir la situación actual de una persona, se sigue que 'estoy soñando' tiene exactamente la misma condición en la medida en que esta última expresión implica la primera. "En consecuencia, la famosa cuestión filosófica: '¿cómo puedo decir si estoy despierto o soñando?' resulta ser completamente absurda (*senseless*) ya que implica que es posible juzgar que uno está soñando, y este juicio es tan ininteligible como el juicio acerca de que uno está dormido" (páginas 109 sig.). De todo lo anterior es posible que se desprenda ya la conclusión que se ha mencionado al comenzar la presente nota: "...la coherencia tiene

una aplicación sensata a la pregunta '¿estaba soñando?', pero ninguna a la pregunta '¿estoy soñando?'" (página 113).

Uno de los méritos que podrían señalarse al libro aquí reseñado, es el descubrimiento de una nueva faceta en el problema que se discute, y la utilización, para su planteamiento y solución, de ciertos métodos de 'los filósofos del lenguaje'. Discutir más a fondo la validez o no de este planteamiento es algo que rebasa los límites de la presente nota; sólo cabe señalar que si la solución que Malcolm ofrece fuera correcta, el problema desaparecería como problema filosófico y se presentaría la necesidad de reelaborar ciertas concepciones corrientes en psicología al respecto de los sueños. Todos éstos son puntos que es posible discutir.

J. A. ROBLES

Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?* Traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica. Quinta edición en español, 1964.

Faltaríamos a la verdad si no dijésemos que Martin Buber es uno de los filósofos más destacados de la historia y posiblemente exageraríamos al sostener que es uno de los más conocidos en nuestro medio. Sin embargo, un pequeño "manual" de la magnífica colección editada por el Fondo de Cultura Económica nos presenta la figura como un filósofo lo suficientemente documentado para ocupar un buen sitio en esa venerable institución del profesorado de carta clasicista así como en la bibliografía de divulgación que se refiere al tema motivo de la obra que nos proponemos comentar y como título nos lo enuncia: *¿Qué es el hombre?*

La postura de Buber, por oficio y vocación, es tan ortodoxa con respecto a los problemas de la filosofía oficial, como puede ser la del severo *Magister* de una universidad berlinesa. El mane-

jo de conceptos que exhibe en su problemática, el empleo de una terminología habitual, la soltura en atar cabos aquí y allá son virtudes que le permiten construir un potente andamiaje con los conceptos filosóficos más importantes en la historia de las doctrinas sobre el hombre.

Ésta es la imagen que nos sugiere Buber desde las primeras páginas de su hermoso y compendiado opúsculo *¿Qué es el hombre?*, cuya cuarta edición (equivalente a 40 000 ejemplares), circula entre un público que rebasa con mucho al lector específicamente filosófico, e inclusive a quienes se ocupan incidentalmente de dichos temas. Ha conquistado a la gran masa de lectores que representa el público en general, el crecido núcleo que anda en busca de una cultura superior, uno de cuyos temas capitales se esconde en el referido título de la obra: *¿Qué es el hombre?*

A pesar de sus excelencias, resulta cuestionable hasta qué punto puede el lector encontrar una respuesta efectiva al interrogante planteado. Y no porque el saber ni la exposición de Buber sean deficientes, sino por la índole misma del tema, en cuya mampara se encuentra una aporía de impenetrable problematicidad que constituye la médula del temario que desenvuelve la propia obra. En efecto, la inquietante pregunta del hombre supone dicha aporía, a la postre anfibológica y antinómica, cuando no se desmenuzan con suficiente habilidad los cabos que derivan de sus facetas, principalmente de índole metodológica, que no se limita a preguntar llanamente *¿Qué es el hombre?*, sino además, plantea la cuestión de saber si es posible el conocimiento del hombre, en qué límites y bajo cuáles circunstancias, lo que viene a condicionar el sentido de la pregunta inicial de manera que si el autor hubiese decidido inscribir un título más de acuerdo con su enfoque, habría acudido tal vez a alguno de aquellos rubros barrocos que diría más o menos así: *Introducción a la an-*

*tropología filosófica, donde se discuten las principales teorías que versan sobre la esencia del hombre y la posibilidad de conocerlo.*" En vez de ello, el autor se ha conformado, muy a la moderna, con la breve rotulación cuya angustia consustancial se devela desde las primeras páginas, cuando el autor, con experimentada sapiencia, descorre el primer telón para dejar libre el escenario donde ha ubicado ese gran drama de la antropología filosófica que se encierra en el interrogante titular de la obra.

Esta primera revelación nos coloca frente a la doctrina kantiana, no por azar ni por inclinación personal, sino porque el pensamiento del *Magister* Kant contiene la cuestión fundamental sobre el hombre, pues en él se formuló no sólo el interrogante metafísico que busca la esencialidad general de lo humano, ni tampoco el ontológico, que lo precisa en cualquiera de sus regiones epistémicas, sino el motivo trascendental de índole formalista que pregunta por la posibilidad del conocimiento sobre el hombre. Ahí se comprueba que previamente al intento de responder con alguna doctrina a la cuestión metafísico-general u ontológico-regional de lo humano, es necesario preguntar por la posibilidad de dicho conocimiento, y en caso de respuesta afirmativa proceder a la crítica, tal como se efectúa en el sentido kantiano, mediante la fundamentación epistemológico-trascendental de sus categorías constitutivas.

Y con esto hemos explicado el porqué del primer capítulo que se encuentra en esta breve obra, cuya vocación kantiana adviértese de primera intención por necesidades metodológicas y prueba de ello es que sólo después de una incursión necesaria en el pensamiento del *Magister* el autor creyó prudente lanzar una mirada retrospectiva para recorrer brevemente la historia de las doctrinas sobre el hombre, de Aristóteles a Kant y, más tarde, la explicación de los filósofos que sucedieron al de Koenigsberg.

Detengámonos un poco en el segun-

capítulo. Martin Buber pasea holgadamente en medio de las principales doctrinas antropológicas que registra tan venturoso periodo, efectuando una doble inspección que en cierto modo clasifica a las doctrinas en dos grandes géneros: las que tienen como categoría constitutiva la ubicación exteriorizante del hombre en el mundo, y las que se dirigen a la perspectiva interiorizante de la reflexión que atiende al propio Yo, siendo carácter de la primera el sentido objetivo y colectivista que distingue al mundo griego, principalmente la concepción antropofísica de Aristóteles y la sociopolítica de Platón, en tanto que el segundo se caracteriza por su irreconciliable soledad, dolorosamente agitada en medio de la angustia y la crisis de la existencia, como sucede prototípicamente en San Agustín.

Es un placer acompañar a Buber en estas páginas, donde sintetiza con saber profundo y sobria elegancia el aspecto medular de cada pensamiento, enfrascándose en un diálogo antropohistórico donde exhibe la crisis de ambas concepciones, cuyo desenlace anfibológico hace referir al autor una crisis personal de adolescencia, cuando angustiado por la bipolaridad de lo eterno y lo infinito, se ahoga en dramática incertidumbre de la cual lo rescatan —según su propio dicho— las penetrantes observaciones de Kant en sus "Prolegómenos", que le resuelven la antinomia implícita en los insondables conceptos de eternidad e infinitud. Ahí revélase que espacio y tiempo no son las formas metafísicas del ser en general, sino categorías vivenciales —y, por ende, antropológicas— en cuya virtud se aprehende la objetividad del mundo real a través de la subjetividad de la percepción ideal.

En estas condiciones llega Buber, re-frendada su fe kantiana, al umbral de la modernidad, con los antecedentes tormentosos del Renacimiento, cuando la incógnita del hombre se agudiza a medida que sus soluciones manifiestan cla-

ramente su importancia, hasta culminar en ese gran cogitativo que fue Blas Pascal, preclaro iluminado de la razón y la fe, devoto de la religión y disciplinado cultivador de la ciencia. No obstante haber penetrado ambos océanos, el religioso y el científico, hasta donde el saber de su tiempo se lo permitía, declárase el precoz genio francés impotente —según observa Buber— para proseguir en sus meditaciones. Y frente al drama pascaliano que recoge a su vez el drama de su tiempo, acaricia nuevamente Martin Buber el índice de la doctrina kantiana, que ahora se permite pasar por alto en vista de que debutó con ella, ingresando a la segunda gran etapa de la antropología filosófica, que corresponde a la modernidad.

Ahí encontramos el análisis de dos pensadores que por regla general no figuran en los estancos antropofilosóficos: Hegel y Marx.

Al posar su mirada en la doctrina hegeliana, el maestro Buber encuentra un panorama asaz diferente al que había examinado antes, doctrina de la cual nos informa que mantiene el planteamiento empírico y fragmentario de Kant, con la dialecticidad inherente a su doctrina, que conduce en último término a una antropología metafísica que hace identificar al hombre con la naturaleza, de acuerdo con la categoría absolutista de la idea hegeliana. Así se desenvuelve esta doctrina en parte con un sentido dialéctico y en parte con un trasfondo metafísico, cuya interinfluencia produce la sugestiva originalidad del pensamiento hegeliano. Se trata, pues, de una nueva "antropología de las facultades" que prolonga el enfoque preliminar de Kant, preparando, sin embargo, el terreno para observar al hombre en su "mansión cósmica", en cuyos aposentos transita desenfadadamente a través del hilo que devela su doctrina.

Se suponía que el influjo de la antropología hegeliana debió caracterizar inequívocamente a la doctrina de Marx, pero tal vez sean mayores las diferen-

cias que existen entre el fundador y el nuevo proseguidor de la dialéctica, pues el sentido antimetafísico del marxismo veta por completo la absolutización naturalista que rescata al hombre del esquematismo facultacional del empirismo kantiano, mantenido todavía por Hegel, pero refutado sin lugar a dudas por Carlos Marx. En vez de ello, el instaurador del socialismo científico considera al hombre formado por varias dimensiones materiales que son perfectamente asequibles a la observación fenoménica y constatable por medio de la experimentación científica, superando indefectiblemente la abstracción dialectizante que tanto embriagó al maestro de Jena.

Este punto de vista había de prolongarse en toda la escuela del marxismo, culminando el sinnúmero de intentos que, dentro de la filosofía y fuera de ella, se habían hecho para rescatar al conocimiento del hombre de los lares ontológicos y ubicarlo definitivamente bajo la protección de las ciencias. A cambio de destruir ese tradicional enfoque, Marx inaugura uno nuevo del que sólo había indirectos antecedentes y circunstanciales aproximaciones; nos referimos al concepto del hombre como miembro de la colectividad, lo cual, si bien estaba formulado desde el punto de vista religioso como miembro de una iglesia, o también según los diferentes criterios políticos que habían imperado, no se había tenido en cuenta para la gran determinabilidad del hombre por medio de las ciencias sociales, principalmente la economía, cuya observación pone en claro que la vida del hombre está indefectiblemente matizada por un conjunto de intereses políticos, socioeconómicos, a cuyo frente encuéntrase la lucha de clases, significada por la reivindicación del proletariado frente a la presión feudal o imperialista, con el consiguiente robustecimiento de la justicia social que resplandecerá con el advenimiento del socialismo, bajo la fórmula política que indica la dictadura del proletariado. Así, tenemos que para Marx

—sigue exponiendo Buber— el hombre es simultáneamente objeto de múltiples determinaciones por conducto de la ciencia natural; por otra parte, es un elemento que vive en la colectividad y se agita en función de intereses económicos en pos de la reivindicación social con el predominio absoluto de la clase trabajadora en el gobierno de la humanidad.

No queremos efectuar una relación pormenorizada de las doctrinas sobre el hombre que encuentran acogida en este compendiado y sustancioso opúsculo; sin embargo, indicaremos que después del examen que efectúa el circunspecto filósofo judío en las doctrinas del premarxista Hegel y el poshegeliano Marx, remítase a dos pensadores directamente vinculados con el movimiento filosófico alemán de su tiempo, Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche, muy discutidos en el sitio que ocupa el primero como un epigónico hegeliano y el segundo como el autor de un nuevo "anticristianismo" fundado en la célebre teoría del *Ueberschensch*, tan monstruosamente interpretada y ejecutada por la Alemania nazi.

A continuación nos esboza el docto expositor una crisis que opera en el tránsito de Nietzsche al pensamiento moderno, y después de recordar nuevamente a Kierkegaard llega al conocido filósofo contemporáneo Martin Heidegger, cuya doctrina existencial es considerada por muchos como la última palabra a la teoría del hombre. No podría, sin embargo, soslayar el pensamiento de otro alemán conspicuo como es Max Scheler, continuador de Edmund Husserl en la doctrina fenomenológica; Scheler dedicó por lo menos una obra a exponer su doctrina antropofilosófica, la que lleva por título *El puesto del hombre en el Cosmos*, cuyas principales tesis son hábilmente sintetizadas en las páginas que Buber dedica a tan preclaro autor. La última parte del libro son unas "perspectivas" que contienen el apunte conclusivo del autor en relación a la idea

del hombre y lo que en ellas se expresa es un lógico corolario del examen realizado en los pasos anteriores.

Concluyendo: se trata de un libro recomendable para todo aquel que desee efectuar una grata incursión en algunas de las principales doctrinas filosóficas sobre el hombre. Esta obra reúne las virtudes de madurez en el enfoque, objetividad en la interpretación, claridad en los enunciados y certeza en las conclusiones. Es una magnífica contribución de Buber a la moderna bibliografía propedéutica sobre el problema del hombre.

MIGUEL BUENO

Eli de Gortari, *Dialéctica de la Física*. Ediciones Coordinación de la Investigación Científica. "Problemas Científicos y Filosóficos", México U.N.A.M., 1964.

Una obra que señala nuevos cauces a la literatura científica y filosófica de la República Mexicana es la que publicó el Dr. Eli de Gortari, Investigador del Centro de Estudios Filosóficos en la Universidad Nacional Autónoma de México, con el sugestivo nombre *Dialéctica de la física*. Nuevo cauce —decimos— porque constituye un nuevo tipo de cultivo literario que hasta ahora no se había presentado en nuestro ambiente; representa con toda pulcritud una filosofía de la ciencia, en el auténtico sentido que posee dicho término como reflexión fundamental de las investigaciones en torno a los conocimientos que corresponden a la ciencia, mediante el conocimiento de sus leyes y la depuración teórica de sus principios constitutivos.

Labor singularmente difícil ésta, que reúne la virtud de dos ocupaciones tan eminentemente universitarias como son la ciencia y la filosofía, que en mejores épocas, y sobre todo en mejores ambientes, formaron a una sola unidad didascálica e inquisitiva, pero que en

nuestro medio han degenerado en el cauce del abstraccionismo, a tal punto que difícilmente un conspicuo Doctor en Ciencias de nuestra Universidad podría decir algo más que dos palabras sobre Platón o Aristóteles, y no menos difícilmente alguno de nuestros doctores en Filosofía sería capaz de resolver un sistema de determinantes, o una ecuación de segundo grado.

Tan lamentable separación de filosofía y ciencia, con el consiguiente abandono de la una por la otra, ha repercutido en uno de los problemas más graves que confronta la Universidad, como es la profunda crisis humanista que se revela en las directrices científicas y técnicas de la vida universitaria, y la no menos angustiosa crisis científica que se observa en las esferas representadas principalmente por la ocupación humanista.

En estas condiciones, cualquier obra que tienda a restituir la unidad de filosofía y ciencia, debe ser saludada con el entusiasmo que lo hacemos ahora, deseando que pueda tener el efecto ejemplar y constructivo que se requiere para nutrir adecuadamente los dos cauces mayores en que se desarrolla la tarea más fecunda y esencial de la actividad universitaria, como es la investigación, cuyos dos perfiles predilectos se dirigen hacia el mundo de la ciencia y de las humanidades, sin que ninguno de ambos pueda ser suprimido ni sustituido por cualquier otro.

*Dialéctica de la física* es una obra que expone el amplio conocimiento del autor en material científico y filosófico, hecha sustrato único en virtud de la asimilación efectuada en los términos de su propia postura, que es el materialismo dialéctico, sistema que representa, en cuanto a lo primero, una terminante sujeción a los datos que reporta la experiencia concreta de la realidad, y en cuanto a lo segundo, reafirma la convicción de que todo el universo es proceso dinámico y así debe ser interpretado por el filósofo, cuyo método en