

An Approach to the Problem of a Philosophical Anthropology

HELMUT KUHN
Emory University, Georgia

The problem of a philosophical anthropology, I submit, concerns the unity or organizing center of human personality. Is this center in the individual himself? This is the view of humanism. Or is it outside the individual? And if so, where? In the community? This is the conviction underlying both nationalism and communism. Or in God, as Christianity teaches?

I do not propose to attack this grave problem but to lead up to it. By sketching the constituent features of human nature I wish to clarify the premises from which conclusions concerning the ultimate problem can be drawn. So I will end with a question rather than with an answer. The way in which the question shapes up suggests, I believe, an answer in conformity with Christian convictions. At the same time, it bars that somewhat facile answer through which idealism supports Christian hopes — a philosophy which errs by taking too lightly man's bodily nature and the significance of death. The point of view embraced might be described as that of an "incarnational philosophy" — an expression which I borrow from Baron Friedrich von Hügel. The method employed is that of phenomenology.

We are human persons and we know ourselves as such. So in a sense the answer to our query is available from the outset. We need only make articulate that self-awareness which is continually with us. On second thought, however, the word "only" will seem misapplied. The transformation of immediate awareness into reflective knowledge actually requires a stupendous effort. Small children speak of themselves in the third person. "Rain, rain, go away, little Johnnie wants to play". In this nursery rhyme the rain and little Johnnie (the spea-

ker) are on the same footing. Rain is not yet simply an object (objects do not listen to poetical incantations) and little Johnnie is not yet a full-fledged person. Little Johnnie is still "he", and the third person, he and she, is only the incipient person or the person on the vanishing point. For this reason we consider it rude to refer to a person in his presence as "he" or "she" as though he or she were something less than a person. To make the dim though vivid self-consciousness articulate means to learn how to think and speak of oneself in the first person, as an "I", and this learning is tantamount to becoming an adult in mind. So the philosophical endeavor to gain insight into the nature of human personality is found to be part of a more comprehensive enterprise — of that *prise de conscience*, as the French call it, that attainment of full self-consciousness, in Hegelian parlance, which is of the very essence of the process of human civilization. This indicates the importance of the query and gives the measure of its difficulty. "The boundaries of the soul are past finding out, traveller, though you follow every road, so deep is the mystery of her order", said Heraclitus (fr. 45).

Gaining insight into the nature of personality means to make a pre-existing awareness articulate and effective. This observation bears directly on the kind of knowledge to which we may look forward. Indirectly, however, it has an important bearing on the object itself — on human nature. The awareness in question is not only of the person — it *is* the person; or, if this is too sweeping a statement, it is an integral part of personal existence. Only by being aware of myself as a person can I be a person. The human person knows himself as knowing, and he knows nothing but himself in this manner. The knowledge under examination is a reflexive knowledge — a knowledge of knowledge. For example, we study the emotions, say, anger. The anger is a datum in a different sense than a tree, a triangle or an electron. We know of anger through an "angry awareness", more precisely, through the awareness of ourselves as angry. Everything within the bounds of the human person has an affinity to knowledge. This applies also to the "irrational urges" — they lend themselves to "rationalization". We are dealing with an object which moves toward knowledge, as it were, on its own account, and its becoming known to the student is a growth in transparency rather than the incident of discovery.

Granted the accuracy of all this, does it follow that the familiar duality of subject and object, of knower and things known needs to be abandoned in this field of enquiry? Far from it. We rather conclude that the grossly simplified conception of object, modelled as it generally is either on the natural object met with in common experience or on the object of physics, needs to be refined. We owe to modern phenomenology an important insight. It has taught us to recognize and avoid that fundamental mistake which consists in inadvertently assimilating the person to the "thing", the *mens* to *res*. This deceptive assimilation is no less harmful for taking on the disguise of a disjunctive opposition as in Descartes where the person is defined as *res cogitans* in contradistinction to the physical object, the *res extensa*. This tendency towards "reification", far from being peculiar to Cartesian philosophy with its characteristic physicalism, is, if I may say so, a "natural error". The type of objectivity which is exhibited by the natural objects of our environment comes particularly handy to us in carrying on our lives, whereas the reflective discovery of the person, self-discovery, is "against the grain" and requires (like all metaphysics) an act almost of mental violence. So any disquisition on the nature of the human person may suitably begin with a warning. Let us not look upon the person as though it were a thing like other things. Let us conform our method to the uniqueness of the object before us — the object which we ourselves are.

This general warning is to be given effect at once as we turn to the question of the unity of the person. The old division of mental activities into feeling, will, and intellect has as yet not been superseded by a more adequate classification and we may well acknowledge it as fundamentally correct. But we must avoid conceiving these three "faculties" as separate properties conjoined in the same way in which color, weight and size are associated in an object of our natural environment. The three classes single out aspects of a unitary life, and the person as one must be sought beyond the triadic division. It is, we repeat, characteristic of a person to have self-consciousness, i. e., to know himself as person. And we add now: this self-awareness is invariably "feeling" as well. My existence is for myself a felt reality. I know of myself as being in a mood, as pervaded by an emotional "attunement" (*Stimmung*), as depressed or elated, distracted or col-

lected, restless or at peace. In our emotional life the basic mood is the matrix out of which specific feelings and emotions, painful, pleasurable, or neutral, crystallize. This felt "tone" of our existence is all-pervasive also in a vertical direction: on the one hand, it is closely related to the condition of our body and our bodily sensations, especially our motor-impulses and our sense of temperature. On the other hand, the contemplative life is so suffused with quiet delight that Aristotle, a sober judge, considered this feeling the sweetest of all pleasures. Throughout its range intellection is intertwined with emotion.

The person who through self-consciousness comprehends himself as "felt existence" is, at the same time, aware of his feeling-knowing activity as "willed". In the interpenetration of inner life, volition is the third omnipresent partner. Of course we do not "will" ourselves as a knowing-known and felt reality in the sense that we might also will not to know what we know, or not to feel what we feel. The will under analysis is at the root of, and prior to, the alternative of disapproval and approval, rejection and acceptance. In asserting: "It is I that, knowing and feeling, am aware of myself" I also assert: "I will myself as so knowing and feeling". But this assertion does not mean that I am the sufficient cause of the things known and felt, an interpretation which would lead us straight into the error of Fichtean idealism, recently renewed by Jean-Paul Sartre. My intellectual-emotive life is willed by me in the sense that (a) each phase of the life-process is tinged by the alternative judgment of assent-dissent or approval-disapproval; (b) this judgment claims to determine the life-process, and (c) this claim becomes effectual even while it is made, though the effect may be minimal (reduced, e. g., to a vague uneasiness in doing what I know I should not do). I as a person am free in the restricted sense which is defined by the triple nature of volition, and any attempt to deny this elemental freedom would erase personality. At this juncture the unity of the person reveals a fresh aspect. The polarity indigenous, it seems, to will, has a counterpart both in the intellectual life (truth-error) and the emotional life (pleasure-pain). The person is one not only in the continuum of his intellectual-emotive-volitional life-process but also in his polar structure. Even the cleavages and discords which we suffer testify to the fundamental unity of our nature.

Knowledge of myself as a person is one thing, knowledge of the person as a general entity is another thing, and it is the latter knowledge that we are interested in here. Yet the first type of knowledge, self-knowledge, furnishes the point of departure for obtaining the other type of knowledge which alone is philosophically relevant. Only through the particular person that we are do we become acquainted with person in general. How is this possible and which is the contribution made to this knowledge by our empirical knowledge of others — our fellow-men? As a rule we arrive at universals by using as starting-point any one group of particulars or any one particular. In order to study the universal "triangle" I may use any set of particular triangles or any one particular triangle as a representative instance, and the same holds throughout the entire field of research. But in our case the primary representative instance for everyone is by necessity his own self. What is the meaning of this exceptional situation? There are two answers to this question, and they must be understood in conjunction with each other.

In the first place the universal person is discovered in and with the particular person that I am (or that everyone is for himself). This, of course, is generally true of universals in relation to particulars. The particular triangle is identified as such through the "indwelling" universal. But this inherence of the universal in the particular has a peculiar meaning in the case of self-consciousness. The self as which I know myself does not only reveal the universal structure of all selves but it provides also the locus of universality. Generally speaking, both the universal and the particular are enveloped by the sphere of universality: the particular, even as a particular, is universally recognizable as such. Though in a negative way it partakes of universality. This universality, however, the foundation of knowledge in the widest sense of the word, is inseparably bound up with the self — that self of which each one of us has an immediate awareness. Any statement of whatever order — e. g., "three plus three is six", or "this is an apple tree" — involves the claim that any self (of the nature of my own self) can attest its validity. I am aware of my acts of awareness, and everyone of these acts assures me that I am more than just a particular thing belonging to the class "person". As a person, and in my awareness of personality, I rather transcend my particularity and represent in my person all persons. And I do so not

only in the sense in which any triangle, as a symbolic instance, may be said to represent all triangles or the triangle as such. But in the case of the person the inherent universality is, so to speak, an experienced or "lived" universality and it furnishes the basis of universality as such. Traditional metaphysics may be right in regarding reason as the distinctive mark of human nature. But reason, in turn, is not adequately described as the power of ratiocination. Its nature is revealed in its simple, radical, and all-pervasive achievement rather than in its complex operations. This fundamental achievement consists in establishing that universality which, far from being attained only through abstraction or other logical processes, is present in every primitive act of sense-perception or inner awareness. It permeates mental life throughout and is, in fact, the hall-mark of what we call "mind".

Knowledge involves universality and universality involves universal recognizability by selves such as (or analogous to) my own self. If idealism is a theory which makes "Being" depend on "being-thought", these assertions do not in any sense favor an idealistic interpretation. Instead they may shed some light on the situation which gives rise to the disputes between idealists and realists. That act of transcendence by which the self transcends its particularity towards fundamental-representative universality (the act also whereby it constitutes itself) has for its counterpart independent "Being". Taken out of this polar relation, "Being" with its alleged independence remains a *flatus vocis*. The universality of the self, we affirm, furnishes the locus of universality as such. This is another way of saying that the self is by nature such that Being can become revealed to it, or that it is the arena where Being is encountered. Transcendence is a movement not only "within" the self, from its particularity towards its universal representativeness, but also beyond the self towards a "hovering over", or "dwelling with", Being. There is not dependence of Being on thinking but the interdependence of complementary aspects. "Not without Being in which it makes its appearance will you find thinking", affirmed Parmenides (fr. 7, 8).

This, then, is the first answer to the question concerning the precise sense in which everyone's own person is, for him, the *primum in genere*. Thanks to the movement of transcendence, so we may sum up this answer, the person or self knows himself as "universal" in

the unique and fundamental sense that the self is the medium in and through which Being reveals itself. The affirmation "I am a self" must be understood to mean also: "In and through me, Being becomes transparent".

The second answer to the question is to point out that what is true of universality applies likewise to particularity. The particular person that I am and as which I know myself possesses particularity of a different order than other particulars, say, the particular triangle. The particularity of the triangle is a compound of "this-ness" (τόδε τι — the quality immediately grasped) and singularity (one among an indefinite number). In the case of myself as a person the latter element, singularity, refers us not merely to an indefinite plurality (I — one from among many) but to definite others who belong with me to the same group. In total solitude — an unimaginable condition — I could not even grasp myself as this particular person characterized by such and such traits of character. The particularity of a person defines itself for himself only within the social field. The relationship between person and person — the I-thou relationship, as it is sometimes called — is a constituent of personality rather than an adventitious medium in which the person is placed. Communication — including communication on ultimate questions, i. e., philosophy — takes place on two levels simultaneously, though their proportional contributions vary according to the type of communication. In the first place we communicate through universals at a level where individual differences are at a discount, and this level is reached through the movement of transcendence. In the second place communication takes place as a sharing, through interaction, of this concrete movement with others — and we remember here the integral unity of intellectual-volitional-emotional life. At this level individual differences do play a significant role, both as a hindrance to mutual understanding and as a stimulant. In any case, these differences become marked only with and through a reciprocal sharing of lives. Differentiation goes hand in hand with assimilation.

According to this second answer to our query the self with which everyone is immediately conversant can stand for all selves because at the level of personal differentiation it is what it is only with and through others. The two levels distinguished by us (corresponding to the *terminus ad quem* and the *terminus a quo* of the movement

of transcendence) have their counterparts in two types of communication: "objective" communication mediated by universals, and communion which involves mutual sharing or participation. The former is instanced by mathematics, a field where universals of strictly limited scope are easily attained, the latter by that intimacy of speech which achieves a "meeting of the minds". The interfusion of the two types becomes particularly evident in philosophical communication: owing to the total scope of philosophical principles their communication must convey the process of attainment along with the results, and in this process the person of the philosopher is involved. In this case, the universality of the results, too, is of a different type than the universality of concepts of numbers or solids. The philosophical principle expresses truth about reality and insofar it is objective. At the same time, however, it prefigures that growth toward full self-consciousness which, to quote an earlier assertion, "is the very essence of the process of civilization", and thus it is again very "personal".

Man, according to Aristotle's famous definition, is a living being endowed with speech. The nature of speech, as might be shown here, expresses precisely the two dimensions of communication. Wilhelm von Humboldt's principle of the translatability of every linguistic denotation follows from the objective nature of communication just as its pendant, the principle of the untranslatability of linguistic *expression*, attests its personal-differential character. But in considering language we introduce a so far neglected factor: the body. Language is a physical-physiological phenomenon, vehicle of all imaginable meanings and yet, at the same time, tied up with, and expressive of, the human organism. By defining man as a being endowed with speech we reject both the idealistic interpretation (man understood as mind *in* a body) and the materialistic interpretation (man understood as a mind which *is* body), positing instead an incarnational philosophy. Man is mind incarnate, and the ambivalence of language is the clearest evidence of this his nature.

The warning not to assimilate the person as an object of study to objects of a different and lower order must be borne in mind when the problem of the bodily nature of the person is raised. We commonly speak of having a body, controlling it, using it, and the like. This mode of speech should not tempt us into thinking of our body

in terms of a property or utensil. We would thereby reverse the true order of things. It is rather the intimacy of relation or, as we prefer to say, the intermingling with which each one of us "has" his body that may help us understand the wealth of property relations covered by the verb "have". We have other things only through having a body, the one thing primarily and inalienably owned.

The individuality of the person, even its finest aroma, is, we note, inseparable for us from some of his bodily expressions, especially voice and gesture. Furthermore, the emotional self-awareness, denoted before by the term "mood", is to a large extent indistinguishable from the sensations through which we are aware of our own body. These observations are to be countered by the remark that we perceive our body in the same way in which we perceive other corporeal things and that, moreover, we may pluck out our own offending eye or cut off our right hand. Neither of these two sets of observations is neglected with impunity. We find the body's unique status placed between two poles: wedded to the self, yet not quite to the point of identity, and again separable from the self yet never to the point of complete alienation. In this bipolarity the human body corresponds to a duality characteristic of the human person as a center of awareness. On the one hand, the person is a "subject", confronting and, as it were, mirroring the whole of reality — a spectator ego or point of reference which lies beyond the totality of objects or "referends". On the other hand, the person is immersed in reality, part among parts. For the spectator ego (which, isolated, is a mere logical construct) the own body is a part of corporal reality. But for the person as part of reality, the individual "perspective" or standpoint of awareness is tied up with, or merely another aspect of, the status of the person as embodied.

The body-mind problem as it arose in seventeenth century philosophy and still lingers on in contemporary discussions springs from the reduction of body and mind to the status of "things". Still another no less disturbing confusion is brought on by the same mistake. It concerns man's relation to the environing world.

Terms such as upward and downward, inner and outer have a clear spatial significance. Yet they are not purely spatial if space is mathematically defined as a three-dimensional continuum. Bound up as they are with our body they invade, through our body, the

sphere of non-corporeal and non-spatial life. We speak of being lifted up or depressed, of the inner man and the outer man. These are metaphors, might be the retort. The transfer, however, from the spatial to the non-spatial is not arbitrary. It is found in all languages, which would suggest that the transfer is imposed by an affinity of mind to body. But "transfer" is an ill-chosen term. Spatiality is not taken into the non-spatial by way of illustration. We are rather confronted with a type of experience that is prior to the bifurcation into spatial reality and non-spatial reality. This suggestion seems absurd only from a point of view committed, consciously or unconsciously, to a reduction of "person" to the status of "thing".

Does the "outer" world have independent existence and if so, in what sense? If such is the problem of realism *versus* idealism our reflections might suggest that the problem is an illusory one. The very doubt as to the reality of the "outer" world springs from a physicalist misinterpretation of the meaning of externality. We need not trouble God in order to exorcize Descartes' "malignant demon" and reassure ourselves about the reliability of "animal faith" in reality. "I have a body", "I am in the world": the verb "have" in the former assertion and the preposition "in" in the latter have a unique fullness of meaning which must not be crippled by assimilation to a derivative form of possession in one case, or narrowed down to a strictly spatial significance in the other. Moreover, as Gabriel Marcel pointed out, the two relations of "having" and "being in . . ." — or rather these two constituents of a person's mode of existence — are inseparable from each other. Through having a body we are in the world, and through being in the world we are embodied. And the polarity which, as we remember, characterizes our body's mode of being, is *mutatis mutandis*, characteristic also of the world. It, too, oscillates between familiarity and estrangement, between the nature of a cosmic habitat and the brute factuality of material existence. The inseparability of the two questions — man's bodily nature and his being enclosed in mundane reality — is finally borne in upon us by the conjunction of personal eschatology and cosmic eschatology. Considering the second law of thermo-dynamics and the precariousness of the conditions rendering human life physically possible it is difficult for us not to conceive of the world, our human habitat, as having an end in time. Similarly, we can not help thinking of

ourselves as mortal. It is revealing that Aristotle, who denied the mortality of the individual or rather of the individual's mind (which is different from the Christian idea of immortality achieved through the mystery of resurrection), denied likewise the mortality of the cosmos. Both our having a body and our being in the world prompt us to anticipate a terminus. Placed in a world of uncertain duration man lives towards his own end.

Man — a center of self-consciousness, integral unity of one life-process; as a "universal ego" the locus of the revelation of Being, as an individual "I" irrefragably bound to the "thou" of the fellow-man; a being endowed with speech and mortal, two characteristics which point up the two dimensions of mind-as-incarnate: our having a body and living in the world. As we review the assembled marks of humanity we are forced to linger with doubt over one of them. And this doubt spreads over the whole field of our enquiry, not cancelling our results but inoculating them with the life of a new problem. The mark in question is that of the unity of the person.

The person is one. And yet it is also continually on the point of breaking up. In a sense the unity of the person is a *datum*. In another more important sense it has to be achieved. This follows from the all-pervasiveness of will in our inner life. To have minds means for us human beings: "making up" our minds continually. The threatening break-up of personality is not, of course, to be conceived as a falling apart of the enumerated marks or components of personality — these are bound together indelibly. The cleavage rather follows the line of bipolar tension which underlies the triple unity of mental life. The negative poles in all three spheres — evil, error, pain — are so many dissolvents of personality. Integrity or disintegration is at issue throughout.

At this juncture we run up against a difficulty of so fundamental an importance that we might dub it the Anthropological Antinomy. Attaining integrity is for man not one possible end among other ends. It is rather the one thing needful. If this is missed everything else is missed too. If this is won all is won. Even a person's relation to his body and the world is not simply given. It is involved in the polar movement between integrity and disintegration and accordingly it is menaced by estrangement and subject to re-appropriation. But while the person is thus driven by an absolute urge — the infinite concern

about himself, i. e. his own integrity — he finds himself hedged in on all hands by relativities. In knowledge: as he subjects reality to rational interpretation, it does not clearly reveal itself as a world but, continually threatened by alienation, it verges on brute factuality. In action: as he chooses he finds his purposes lacking ultimate authentication, and as he pursues his goals failure of will-power and perseverance defeat him once more. In emotional life: even his intensest enjoyment is galled by a consciousness of its uncertainty and brevity, and poisoned by doubt about himself. Neither in himself nor in his world does he find the principle of integration after which he hankers. So it is of the nature of man to call himself into question. Does this self-questioning of the incarnate and world-locked mind suggest its affinity to a trans-mundane reality? Does the right answer to man's question about himself consist in the affirmation that man neither exists for himself nor has his satisfaction in himself? But if so, for and in what or whom?

We are at the threshold of the question of the nature of man. Even though we may not be sufficiently prepared for crossing it we are warned against stumbling foolishly into the *adytum*.

[TRADUCCIÓN]

En torno al problema de una antropología filosófica

HELMUT KUHN

Universidad Emory, Georgia

El problema de una antropología filosófica, según mi parecer, se refiere a la unidad o centro organizador de la personalidad humana. ¿Está este centro en el individuo mismo? Este es el punto de vista del humanismo. ¿O está fuera del individuo? Y si así fuera, ¿dónde? ¿En la comunidad? Esta es la convicción que subyace tanto en el nacionalismo como en el comunismo. ¿O en Dios, como enseña el Cristianismo?

No me propongo atacar de lleno este grave problema, sino apuntar hacia él. Al bosquejar los rasgos constitutivos de la naturaleza humana, deseo poner en claro las premisas de las cuales pueden ser derivadas las conclusiones que se refieren al problema último. Por lo tanto terminaré plan-

teando una pregunta en vez de dar una respuesta. La manera en que la pregunta se perfila sugiere, creo yo, una solución que estará en conformidad con las convicciones cristianas. Al mismo tiempo, impide llegar a la respuesta —en cierto modo fácil— con la cual el idealismo sostiene las esperanzas cristianas —una filosofía que yerra al tomar demasiado a la ligera la naturaleza corpórea del hombre y el significado de la muerte. El punto de vista adoptado aquí puede ser descripto como el de una “filosofía de la encarnación”— expresión que tomo del Barón Friedrich von Hügel. El método empleado es el de la fenomenología.

Somos personas humanas y nos conocemos como tales. De modo que, en cierto sentido, la respuesta a nuestra indagación es posible desde el planteo mismo de la cuestión. Sólo tenemos que articular esa auto-conciencia que está continuamente alerta en nosotros. En una segunda consideración, sin embargo, la palabra “sólo” parecerá mal aplicada. La transformación de la conciencia inmediata en conocimiento reflexivo realmente requiere un enorme esfuerzo. Los niños pequeños hablan de sí mismos en tercera persona. “Lluvia, lluvia, vete, Juancito quiere jugar”. En esta canción infantil, la lluvia y Juancito (el que habla) están en el mismo plano. La lluvia no es todavía un simple objeto (los objetos no escuchan los encantamientos poéticos) y Juancito no es todavía una persona madura. Juancito es todavía “él” en tercera persona. Él y ella, es sólo la persona incipiente o la persona en su punto de desaparición. Por esta razón consideramos que es mala educación referirnos a una persona, en su presencia, como “él” o “ella” como si él o ella fueran algo menos que una persona. El volver articulada la penumbra mediante la vívida conciencia de sí, significa aprender a pensar y a hablar de sí mismo en primera persona, como un “yo”, y este aprendizaje es equivalente a llegar a ser mentalmente adulto. De modo que el empeño filosófico por lograr una intuición de la naturaleza de la personalidad humana, resulta ser parte de una empresa más vasta — de esa *prise de conscience*, como la llaman los franceses, esa adquisición de auto-conciencia plena, en lenguaje hegeliano, que es la misma esencia del proceso de la civilización humana. Esto señala la importancia de la indagación y da la medida de su dificultad. “Las fronteras del alma son inasequibles, viajero, aunque sigas todos los caminos, tan hondo es el misterio de su índole”, dijo Heráclito (fr. 45).

Ir adquiriendo intelección en la naturaleza de la personalidad significa hacer articulada y efectiva una cierta conciencia pre-existente. Esta observación se refiere directamente al tipo de conocimiento que podemos anhelar. Indirectamente, sin embargo, tiene una importante relación con el objeto mismo: la naturaleza humana. La conciencia en cuestión no sólo es *de* la persona sino que *es* la persona misma o, si se quiere una afirmación menos radical, es una parte integrante de la existencia personal. Sólo por ser consciente de mí, como persona, puedo yo ser persona. El ser humano se conoce como cognoscente y no conoce de esta manera nada más que a sí mismo. El conocimiento sujeto a examen es un conocimiento reflexivo —un conocimiento de conocimiento. Por ejemplo, estudiamos las emociones, diga-

mos, la ira. La ira es un *datum* en un sentido distinto de un árbol, un triángulo o un electrón. Sabemos de la ira por una "conciencia de ira", con más precisión, por la conciencia de nosotros mismos en estado de ira. Todo, dentro de los límites de la persona humana, tiene alguna afinidad con el conocimiento. Esto vale también para los "impulsos irracionales": ellos también se prestan a la "racionalización". Estamos tratando un objeto que tiende hacia el conocimiento —diríamos— por su propia cuenta, y su devenir, conocido por el investigador es más bien un aumento de transparencia que el episodio de un descubrimiento.

Supuesta la exactitud de todo esto, ¿se sigue de aquí que la dualidad usual de sujeto y objeto, del que conoce y de las cosas conocidas debe ser abandonada en este campo de investigación? Lejos de ello. Más bien llegamos a la conclusión de que la concepción groseramente simplificada de objeto, modelada, por lo general, ya sea sobre los objetos naturales con los que nos encontramos en la experiencia cotidiana o sobre los objetos de la física, debe ser afinada. Debemos a la fenomenología moderna una importante intelección. Nos ha enseñado a reconocer y evitar el error fundamental que consiste en asimilar, inadvertidamente, la persona a la "cosa", la *mens* a la *res*. Esta asimilación engañosa no es menos perjudicial por el hecho de tomar un disfraz de oposición disyuntiva, como en Descartes, quien define a la persona como *res cogitans* en oposición al objeto físico, *res extensa*. Esta tendencia hacia la "reificación", lejos de ser propia de la filosofía cartesiana con su característico fisicalismo es, podríamos decir, un "error natural". El tipo de objetividad que muestran los objetos naturales de nuestro alrededor nos viene especialmente a mano en la prosecución de nuestras vidas, mientras que el descubrimiento reflexivo de la persona, el auto-descubrimiento, va "contra la corriente" y necesita (como toda metafísica) casi de un acto de violencia mental. Así, toda disquisición sobre la naturaleza de la persona humana es conveniente que empiece con una advertencia: no consideremos a la persona como si fuera una cosa entre otras cosas. Ajustemos nuestro método a la singularidad del objeto que se encuentra ante nosotros —del objeto que somos nosotros mismos.

Esta advertencia general debe tener efecto inmediato si nos volvemos a la cuestión de la unidad de la persona. La antigua división de las actividades mentales en sentimiento, voluntad e intelecto no ha sido todavía superada por otra clasificación más adecuada y bien podemos admitirla como fundamentalmente correcta. Pero debemos evitar el concebir estas tres "facultades" como propiedades separadas y unidas en la misma forma en que el color, el peso y el volumen están asociados en un objeto de nuestro contorno natural. Estas tres clases destacan aspectos de una vida unitaria, y la persona, como una, debe ser concebida más allá de la división triádica. Ea, lo repetimos, característico de la persona el tener auto-conciencia, es decir, el conocerse a sí misma como persona. Y agregaremos ahora: esta auto-conciencia es invariablemente también "sentimiento". Mi existencia es para mí una realidad sentida. Me conozco a mí mismo como estando de tal humor, como invadido por un temple de ánimo emotivo (*Stimmung*), como deprimido o

exaltado, distraído o reconcentrado, inquieto o en paz. En nuestra vida emotiva el temple de ánimo básico es la matriz desde la cual los sentimientos y las emociones específicas, dolorosas, placenteras o neutras cristalizan. Esta "tonalidad" sentida de nuestra existencia compenetra también todo en dirección vertical: por un lado está íntimamente relacionada con las condiciones de nuestro cuerpo y con nuestras sensaciones corporales, especialmente con nuestros impulsos motores y nuestro sentido de la temperatura. Por otro lado, la vida contemplativa está tan empapada de un deleite apacible que Aristóteles, juez sobrio, consideraba a este sentimiento como el más dulce de todos los placeres. En su totalidad la intelección está entretejida de emoción.

La persona que a través de la conciencia de sí se comprende como "existencia sentida" es, al mismo tiempo, consciente de su actividad sensitivo-cognoscente como "querida". En la interpenetración de la vida interior, la volición es el tercer acompañante que siempre se encuentra presente. Claro que no nos "queremos" como una realidad conocida-cognoscente y sentida de la misma manera en que podríamos también no querer saber lo que sabemos, o no sentir lo que sentimos. La voluntad sometida a análisis está en la base y es previa a la alternativa de aprobación o desaprobación, rechazo o aceptación. Al afirmar: "Soy yo quien, conociendo y sintiendo, me percibo a mí mismo", también afirmo: "Yo me quiero como conociendo y sintiendo así". Pero esta aserción no significa que yo sea la causa suficiente de las cosas conocidas y sentidas, interpretación que nos llevaría directamente al error del idealismo fichteano, renovado hace poco por Jean Paul Sartre. Mi vida emotivo-intelectual es querida por mí en el sentido de que: a) cada fase del proceso vital está teñida por el juicio disyuntivo de asentimiento-disentimiento, aprobación-desaprobación; b) este juicio reclama determinar al proceso vital; y, c) este reclamo se hace efectivo ya mientras es formulado, aunque el efecto puede ser mínimo (reducido, por ejemplo, a un vago desasosiego al hacer lo que sé que no debería hacer). Yo, como persona, soy libre en el sentido restringido que se define por la triple naturaleza de la volición, y cualquier tentativa de negar esta libertad elemental borraría la personalidad. En esta coyuntura la unidad de la persona muestra un nuevo aspecto. La polaridad innata —según parece— a la voluntad, tiene su contraparte tanto en la vida intelectual (verdad-error) como en la vida emotiva (placer-dolor). La persona es una, no sólo en el continuo de su proceso vital emotivo-volitivo-intelectual sino también en su estructura polar. Aun los hiatos y las disonancias que sufrimos atestiguan la unidad fundamental de nuestra naturaleza.

El conocimiento de mí mismo como persona es una cosa, el conocimiento de la persona como entidad general es otra, y es en este segundo conocimiento en el que estamos interesados aquí. Sin embargo, el primer tipo de conocimiento, el auto-conocimiento, nos da el punto de partida para obtener el otro, que es el único filosóficamente significativo. Sólo a través de la persona particular que somos, llegamos a tener noción de la persona en general. ¿Cómo es esto posible y cuál es la contribución hecha a este conocimiento

por nuestro conocimiento empírico de los otros, de nuestros semejantes? Por lo general, llegamos a los universales usando como punto de partida cualquier grupo de particulares o cualquier particular. Para estudiar el "triángulo" universal puedo utilizar cualquier serie de triángulos particulares o cualquier triángulo en particular como ejemplo representativo, y lo mismo vale para todo orden de investigación. En nuestro caso, el ejemplo representativo primario para cada uno es, necesariamente, su propio yo. ¿Cuál es el sentido de esta situación excepcional? Hay dos respuestas a esta pregunta, y deben ser entendidas conjuntamente.

En primer lugar, la persona universal es descubierta en y con la persona particular que soy yo (o que cada uno es para sí mismo). Esto, por supuesto, es verdad en general para todos los universales en relación con los particulares. El triángulo particular es identificado como tal a través del universal "residente" en él. Pero, esta inherencia del universal en el particular tiene un significado especial en el caso de la conciencia de sí. Él yo, como el cual me conozco, no sólo revela la estructura universal de todos los "yos" sino que me provee también del *locus* de la universalidad. Hablando en general, ambos, el particular y el universal, están envueltos por la esfera de la universalidad: el particular, aun como particular, es universalmente reconocible como tal. Aunque de una manera negativa, participa de la universalidad. Esta universalidad, sin embargo, que es fundamentación del conocimiento en el sentido más amplio de la palabra, está inseparablemente ligada al yo —ese yo del cual cada uno de nosotros tiene conciencia inmediata. Cualquier juicio de cualquier orden —por ej., "tres más tres son seis", o "esto es un manzano"— envuelve el requerimiento de que cualquier yo (de la naturaleza de mi propio yo) pueda atestiguar su validez. Soy consciente de mis actos de conciencia, y cualquiera de estos actos me asegura que soy más que un mero ser particular que pertenece a la clase "persona". Como persona, y en mi conciencia de personalidad, yo más bien trasciendo mi particularidad y represento en mi persona a todas las personas. Y esto lo hago no sólo en el sentido en que todo triángulo, como ejemplo simbólico, puede decirse que representa a todos los triángulos o al triángulo como tal. En el caso de la persona la universalidad inherente es, por decirlo así, una universalidad experimentada o "vivenciada" y nos proporciona la base de la universalidad como tal. La metafísica tradicional puede estar en lo justo al considerar a la razón como la nota distintiva de la naturaleza humana. Pero la razón, a su vez, no es descripta adecuadamente al considerarla como el poder de razonar. Su naturaleza se revela más bien en su realización simple, radical y omnipenetrante que en sus operaciones complejas. Esta realización fundamental consiste en establecer esa universalidad que, lejos de ser obtenida sólo por la abstracción u otros procesos lógicos, está presente en todo acto primario de la senso-percepción o de la conciencia interna. Se difunde por toda la vida mental y es, en realidad, la nota distintiva de lo que llamamos "espíritu".

El conocimiento implica universalidad y ésta, a su vez, la reconocibilidad universal por "yos" tales como mi propio yo (o análogos a él). Si

el idealismo es una teoría que hace al "ser" dependiente del "ser pensado", estas afirmaciones no favorecen en ningún sentido una interpretación idealista. En cambio, pueden derramar alguna luz sobre la situación que da origen a las disputas entre idealistas y realistas. El acto de trascendencia por el cual el yo trasciende su particularidad hacia la universalidad representativo-fundamental (el acto por el cual también se constituye a sí mismo) tiene como contraparte un *ser* independiente. Fuera de esta relación polar, el *ser* con su pretendida independencia resulta un *flatus vocis*. La universalidad del yo, afirmamos, nos da el *locus* de la universalidad como tal. Esta es solamente otra manera de decir que el yo es por naturaleza tal, que el *ser* puede revelarse a él, o que es la zona donde el *ser* es encontrado. La trascendencia es un movimiento no sólo "dentro" del yo, desde su particularidad hacia su carácter de ser representante universal, sino también más allá del yo hacia un ser que "flota por encima" o "habita en". No hay una dependencia del ser respecto al pensamiento, sino una interdependencia de aspectos complementarios. "No sin el ser en que hace su aparición, encontraréis al pensamiento", afirmó Parménides (fr. 7, 8).

Esta, entonces, es la primera respuesta a la pregunta respecto al sentido preciso en que la persona propia de cada uno es, para él, el *primum in genere*. Gracias al movimiento de trascendencia, como podríamos resumir esta solución, la persona o yo se conoce como "universal" en el sentido único y fundamental de que el yo es el *medium* en el cual y a través del cual el *ser* se revela. La afirmación "yo soy un yo" debe entenderse como que significa también "en mí y a través de mí el ser se vuelve transparente".

La segunda respuesta a la cuestión consiste en señalar que lo que es cierto de la universalidad se aplica igualmente a la particularidad. La persona particular que yo soy y como la que me conozco posee una particularidad de un orden diferente a la de los otros particulares, digamos al triángulo particular. La particularidad del triángulo es un compuesto de "haecceidad" (τόδε τι —la cualidad inmediatamente aprehendida) y singularidad (uno entre un número indefinido). En el caso de mi propio yo como persona, el último elemento, la singularidad, me refiere no sólo a una pluralidad indefinida (yo— uno entre muchos) sino a otros definidos que pertenecen conmigo al mismo grupo. En soledad total —condición inimaginable— yo no podría siquiera captarme como esta persona particular caracterizada por tales y cuales rasgos de carácter. Lo particular de una persona se define para sí mismo sólo dentro del campo social. La relación entre persona y persona —la relación yo-tu, como algunas veces ha sido llamada— es más bien un constitutivo de la personalidad que un medio adventicio en que la persona está situada. La comunicación —incluso la comunicación acerca de las cuestiones últimas, esto es la filosofía— se realiza simultáneamente en dos niveles, aunque sus contribuciones proporcionales varíen según el tipo de comunicación. En primer lugar, nos comunicamos por universales en un nivel en el que las diferencias individuales son de poca importancia, y este nivel es alcanzado por el movimiento de trascendencia. En segundo lugar, la comunicación se realiza como un compartir, a través de la interacción, de este

movimiento concreto con los demás —y recordemos aquí la unidad integral de la vida intelecto-volitiva-emocional. Al llegar a este nivel las diferencias individuales realmente desempeñan un papel importante; tanto pueden obstaculizar la mutua comprensión como resultar un estimulante. De cualquier manera, estas diferencias se hacen notables solamente con el compartir recíproco de vidas y a través de él. La diferenciación va pareja con la asimilación.

Conforme a esta segunda respuesta a nuestra investigación, el yo, con el que todos estamos inmediatamente en contacto, puede representar a todos los yoes porque en el nivel de la diferenciación personal es lo que es, sólo con y por los otros. Los dos planos que hemos distinguido (correspondientes al *terminus ad quem* y al *terminus a quo* del movimiento de la trascendencia) tienen su contraparte en dos tipos de comunicación: comunicación "objetiva" mediatizada por los universales, y comunión que implica repartición mutua o participación. La primera es ejemplificada por las matemáticas, dominio en el cual los universales, de un alcance estrictamente limitado, son fácilmente obtenidos; la segunda es esa intimidad del habla que logra un "encuentro de los espíritus". La mutua fusión de estos dos tipos se hace especialmente evidente en la comunicación filosófica: debido al alcance general de los principios filosóficos, su comunicación debe aunar tanto el proceso por el que se los obtiene —en el que está implícita la persona del filósofo— como los resultados. En este caso, la universalidad de los resultados, también, es de un tipo distinto de la universalidad de los conceptos de números o de sólidos. El principio filosófico expresa una verdad respecto a la realidad y, en cuanto tal, es objetivo. Al mismo tiempo, sin embargo, prefigura ese desenvolvimiento hacia la completa conciencia de sí que, para repetir una afirmación anterior, "es la misma esencia del proceso de la civilización", y por lo tanto es otra vez muy "personal".

El hombre, según la célebre definición aristotélica, es un ser viviente dotado de lenguaje. La naturaleza del lenguaje, en tanto puede ser señalada aquí, expresa precisamente las dos dimensiones de la comunicación. El principio de Wilhelm von Humboldt sobre la traducibilidad de toda connotación lingüística se sigue de la naturaleza objetiva de la comunicación, exactamente como su opuesto, el principio de la intraducibilidad de la *expresión* lingüística, atestigua el carácter personal-diferencial. Pero al ponernos a considerar el lenguaje introducimos un factor hasta ahora desdeñado: el cuerpo. El lenguaje es un fenómeno físico-fisiológico, vehículo de todos los significados imaginables pero, al mismo tiempo, entrelazado con el organismo humano al cual también expresa. Al definir al hombre como ente dotado de lenguaje, rechazamos tanto la interpretación idealista (el hombre entendido como un espíritu *en* un cuerpo) como la interpretación materialista (el hombre entendido como un espíritu que es un cuerpo) y proponemos en su reemplazo una filosofía de la encarnación. El hombre es espíritu encarnado. La ambivalencia del lenguaje es la prueba más clara de que es ésta su naturaleza.

La advertencia de no asimilar a la persona como objeto de estudio a los objetos de un orden diferente y más bajo, debe ser tenida en cuenta cuando es promovido el problema de la naturaleza corpórea de la persona. Corriente-

mente hablamos de tener un cuerpo, controlarlo, usarlo, o algo por el estilo. Esta manera de hablar no debería inducirnos a pensar de nuestro cuerpo en términos de una propiedad o de un utensilio. Así invertiríamos el verdadero orden de las cosas. Es más bien la intimidad de la relación o, como preferimos decir, el entremezclamiento en que cada uno de nosotros "tiene" a su cuerpo, lo que puede ayudarnos a comprender la riqueza de las relaciones de propiedad abarcadas por el verbo "tener". Tenemos otras cosas sólo porque tenemos un cuerpo, la única cosa primaria e inalienablemente poseída.

La individualidad de la persona, aun su matiz más fino es, —subrayamos— inseparable para nosotros de algunas de sus expresiones corpóreas, especialmente de la voz y el gesto. Aún más, la auto conciencia emotiva señalada antes por el término "temple de ánimo" es en gran parte indistinguible de las sensaciones por las cuales tenemos conciencia de nuestro propio cuerpo. Estas consideraciones deben ser contrapuestas a la observación de que percibimos nuestro propio cuerpo de la misma manera en que percibimos otros objetos corpóreos y que, además, podemos arrancarnos nuestro ojo ofensor o cortarnos nuestra mano derecha. Ninguna de estas dos series de observaciones puede ser preterida impunemente. Encontramos que la situación única de nuestro cuerpo está colocada entre dos polos: unido al yo, aunque no hasta el punto de llegar a una identidad, y separable del yo, pero no hasta la completa enajenación. En esta bipolaridad, el cuerpo humano corresponde a una dualidad característica de la persona humana como centro de conciencia. Por una parte, la persona es un "sujeto", enfrentando a la realidad entera y espejándola; es un *ego* espectador o punto de referencia que yace más allá de la totalidad de los objetos o "términos referidos". Por otra parte, la persona está sumergida en la realidad, es parte entre partes. Para el *ego* espectador (que, aislado, es una mera construcción lógica) su propio cuerpo es una parte de la realidad corpórea. Pero para la persona como parte de la realidad, la "perspectiva" individual o punto de vista de la conciencia, está ligada o es sólo otro aspecto del *status* de la persona como encarnada.

El problema espíritu-cuerpo, tal como surgió en la filosofía del siglo diecisiete y todavía se mantiene en las discusiones contemporáneas, surge de la reducción del cuerpo y del espíritu al *status* de "cosas". Y todavía otra confusión no menos perturbadora se origina por el mismo error. Se refiere a las relaciones del hombre con el mundo circundante.

Términos tales como "hacia arriba" o "hacia abajo", "interior" y "exterior" tienen un evidente significado espacial. Sin embargo, no son puramente espaciales si definimos matemáticamente al espacio como un continuo tridimensional. Ligados como están a nuestro cuerpo, invaden a través de él la esfera de la vida no-corpórea y no-espacial. Hablamos de levantar el ánimo o de estar deprimidos, del hombre interior o exterior. Podría replicarse que son metáforas. El traslado de lo espacial a lo no espacial no es, sin embargo, arbitrario. Se encuentra en todos los idiomas, lo que sugeriría que es impuesto por una afinidad entre el espíritu y el cuerpo. Pero el "traslado" es un término mal elegido. La espacialidad no

es llevada a lo no espacial a modo de ilustración. Estamos más bien frente a un tipo de experiencia que es previo a la bifurcación entre realidad espacial y realidad no-espacial. Esta indicación parece absurda sólo desde un punto de vista ligado, consciente o inconscientemente, a una reducción de la "persona" al *status* de "cosa".

¿Tiene el mundo "exterior" existencia independiente y, si así fuera, en qué sentido? Si tal es el problema del realismo *versus* el idealismo, nuestras reflexiones tal vez sugieran que el problema es ilusorio. La sola duda acerca de la realidad del mundo "exterior" surge de una mala interpretación fiscalista acerca del significado de la exterioridad. No necesitamos molestar a Dios para exorcisar al "genio maligno" de Descartes y asegurarnos la confiabilidad de la "fe animal" en la realidad. "Yo tengo un cuerpo", "yo estoy en el mundo": el verbo "tener" de la primera afirmación y la preposición "en" de la segunda tienen una plenitud de sentido única que no debe ser mutilada por la asimilación a una forma derivada de posesión en el primer caso, o restringida a un significado estrictamente espacial en el segundo. Todavía más, como lo ha indicado Gabriel Marcel, las dos relaciones del "tener" y del "estar en..." —o mejor estos dos constitutivos de un modo personal de existencia— son inseparables el uno del otro. Por tener un cuerpo estamos en el mundo, y por estar en el mundo estamos encarnados. Y la polaridad que, como recordamos, caracteriza al modo de ser de nuestro cuerpo es, *mutatis mutandis*, característica también del mundo. Él, también, oscila entre la familiaridad y el enajenamiento, entre la naturaleza de un *habitat* cósmico y la cruda facticidad de una existencia material. La inseparabilidad de las dos cuestiones —la naturaleza corpórea del hombre y su estar incluido en la realidad mundanal— nos es finalmente impuesta por la conjunción de la escatología personal y la escatología cósmica. Si consideramos la segunda ley de la termo-dinámica y lo precario de las condiciones que hacen posible físicamente la vida humana, nos es difícil dejar de concebir al mundo, nuestro *habitat* humano, como teniendo un fin en el tiempo. En forma similar, no podemos evitar pensarnos como mortales. Es revelador el hecho de que Aristóteles, que negó la mortalidad del individuo, o mejor del espíritu individual (que es distinto de la idea cristiana de inmortalidad lograda por el misterio de la Resurrección), negó igualmente la mortalidad del cosmos. Tanto el tener un cuerpo como el estar en el mundo nos impulsan a anticipar un término. Colocado en un mundo de duración incierta, el hombre vive hacia su propio fin.

El hombre — un centro de auto-conciencia, unión integral de un proceso vital; como un "ego universal", lugar de la revelación del ser; como un "yo" individual, irremisiblemente ligado al "tu" del semejante; un ente dotado de lenguaje y mortal, dos características que apuntan a las dos dimensiones del espíritu en tanto encarnado: nuestro tener un cuerpo y vivir en el mundo. A medida que pasamos revista a las notas de humanidad que hemos reunido, nos sentimos obligados a mantenernos en la duda respecto a una de ellas. Esta duda se extiende sobre todo el campo de nuestra investigación, no invalidando los resultados, pero sí injer-

tándoles la vida de un problema nuevo. La nota en cuestión es la de la unidad de la persona.

La persona es una. Y sin embargo está también continuamente a punto de desintegrarse. En cierto sentido, la unidad de la persona es un *datum*. En otro sentido más importante, debe ser lograda. Esto se sigue del hecho de que la voluntad compenetra toda nuestra vida interior. Tener espíritu significa para nosotros, los seres humanos, "estar decidiéndonos" continuamente. La amenaza de la desintegración de la personalidad no debe, por supuesto, ser concebida como un deshojarse de las notas o componentes ya enumerados de la personalidad, pues están inseparablemente unidos. La escisión sigue más bien la línea de la tensión bipolar que yace bajo la triple unidad de la vida mental. Los polos negativos en las tres esferas —el mal, el error, el dolor— son otros tantos disolventes de la personalidad. La integración o la desintegración está en cuestión desde el principio hasta el fin.

Al llegar a este punto tropezamos con una dificultad de importancia tan fundamental que la podríamos llamar la Antinomia Antropológica. Lograr la integridad no es para el hombre un fin posible entre otros fines. Es más bien la única cosa necesaria. Si esto se pierde, todo lo demás se pierde también. Si esto se gana todo está ganado. Incluso las relaciones de la persona con su cuerpo y con el mundo no están simplemente dadas. Están envueltas en el movimiento polar entre integración y desintegración y, por consiguiente, están amenazadas por el enajenamiento y sujetas a la re-apropiación. Pero, mientras la persona es así arrastrada por un impulso absoluto —la infinita preocupación acerca de sí misma, esto es, sobre su propia integridad— se encuentra rodeada por relatividades. En el conocimiento: a medida que someté la realidad a la interpretación racional, no se revela claramente como un mundo, sino que continuamente amenazada por la enajenación, linda con la cruda facticidad. En la acción: cuando elige, encuentra que sus propósitos carecen de una última justificación, y a medida que persigue sus fines el fracaso del poder de la voluntad y de la perseverancia, lo derrotan una vez más. En la vida emotiva: hasta su placer más intenso es hostigado por la conciencia de su inestabilidad y brevedad, y envenenado por la duda sobre sí mismo. Ni en sí mismo ni en su mundo encuentra el principio de integración en pos del cual corre anhelante. Así es propio de la naturaleza del hombre el ponerse a sí mismo en cuestión. ¿Sugiere este auto-problematizarse del espíritu encarnado y encerrado en el mundo su afinidad con una realidad transmundana? ¿Consiste la justa respuesta a la interrogación del hombre sobre sí mismo en la afirmación de que el hombre ni existe para sí ni tiene en sí su satisfacción? Pero si es así, ¿para y en qué o en quién tiene su satisfacción?

Estamos en el umbral de la interrogación sobre la naturaleza del hombre. Aunque puede ser que no estemos lo suficientemente preparados para atravesarlo, estamos advertidos para no tropezar tontamente en el *adytum*.