

Reflexión y crítica

A vueltas con el hombre

José Antonio Merino

Homo non vult esse nisi homo

Nicolás de Cusa

El hombre es un ser extravagante y complicado

Erasmus

*El héroe de nuestros contemporáneos no es
Lucifer ni Prometeo, es el hombre*

Merleau-Ponty

I

La vida humana se desarrolla paradójicamente entre el drama y la comedia, entre el llanto y la carcajada, entre el pudor y el descoco, entre la diversión y el aburrimiento, entre la exigencia y el capricho, entre la innovación y la repetición, entre lo finito y lo infinito, entre el todo y la nada.

El hombre es interpretado de forma antitética como estructura y como coyuntura, como naturaleza y como historia, como necesidad y como libertad, como productor y como producto, como misterio y como problema, como sistema y como dispersión, como absurdo y como dador de sentido, como cosa seria y como carnavalada, como imagen de Dios y como desafortunada prolongación del mono, etc. El ser humano siempre ha dado, y sigue dando, que pensar, que decir y que callar porque él no sólo es buen excitante para hacer hablar, sino también una invitación a la retirada y al silencio. «Se trata de que el hombre se ha perdido una vez más en el mundo, como escribe Ortega y Gasset. Porque no es una casualidad: el hombre se ha perdido ya muchas veces. Más

aún: es esencial al hombre perderse, perderse en la selva del existir. ¡Es su trágico destino y es su ilustre privilegio!»¹. El hombre se ha perdido en muchos campos: en el filosófico, en el científico, en el histórico, en el político, en el social, etc. Pero es él mismo el único ser que puede encontrarse ya que tiene el privilegio de poder crear, transformar e inventar nuevas situaciones. Y precisamente allí en donde se pierde puede encontrarse y recrearse.

Hay momentos en la historia que se caracterizan porque la persona humana no tienen en donde apoyar los pies ni donde agarrarse con las manos. Bien puede creerse que estamos viviendo en el vacío y en la total ausencia de asideros existenciales. Ese sentimiento de abandono lo describe maravillosamente Rilke en su primera *Elegía de Duino*:

«¿Quién, si yo clamara, me escucharía entre
las jerarquías de los ángeles?
¿A quién recurrir? Ni a los ángeles ni a los hombres.»

Se tiene la impresión de que se están realizando los vaticinios de Kafka. Vivimos en un enorme Castillo, al que ya nos vamos acostumbrando a pesar de que tengamos que recorrer el camino trazado por innumerables pasillos, que desconocemos y no sabemos a donde nos conducen. Estamos envueltos en un complicado Proceso, que nos obliga a toda suerte de gestiones, que vistas aisladamente son todas ellas razonables, pero analizadas en conjunto son ininteligibles. Parece que reproducimos el mundo irónico del que escribió Mannheim, cuando hizo la distinción entre la racionalidad sustancial y la racionalidad funcional, es decir, un mundo en el que todo funciona racionalmente pero al servicio de una sinrazón completa; todo acontece inteligentemente pero al servicio del absurdo. El orden colabora en la destrucción y la fe en el nihilismo. Por eso no puede sorprender a nadie la caída en el absurdo tal y como nos lo describe Samuel Beckett, para quien el aislamiento, la enajenación y la falta de identidad acompañan al hombre en todo momento. Este hombre se siente aislado no sólo de los seres de la propia especie, sino incluso de los objetos del propio entorno. Más aún, está en perpetuo conflicto con todo lo que le rodea. De ahí el afán de saber quién es él mismo e intentar, al menos, identificarse. Eso explica los interrogantes con los que comienza *El Innombrable*: «¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora?»². Pero *El Innombrable* es incapaz de orientarse, ya que no ha logrado romper el monólogo y su obsesión por adjudicarse nombre, lugar y tiempo. El hombre, cuando ha roto su relación con el exterior o por recelo o por sospecha o por miedo, se encierra en sí, reduce al mínimo su existencia e incluso esta existencia acorralada pierde su propia identidad.

Ciertamente que es misión imposible una comprensión total y convincente

¹ ORTEGA Y GASSET: *Sobre la razón histórica*. Rev. de Oc. y Al. Ed., Madrid, 1980, p. 17.

² S. BECKETT: *El Innombrable*. Lumen, Barcelona, 1970, p. 49.

del hombre, como ser individual y social, ya que no es un sistema cerrado y acabado, sino una realidad compleja y abierta a otras realidades que le reclaman, le complementan e, incluso, le configuran. Lo peor que puede suceder al hombre es la desgana, el aburrimiento y el cansancio, como lo acusaba al final de su vida Husserl: «El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como *buenos europeos* con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en el que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal»³. Sólo los que creen en la fuerza del espíritu inmortal, que anima al hombre, pueden salvar el hundimiento propio de cada época.

II

Uno de los padres de la filosofía moderna, Hume, escribió en el *Tratado sobre la naturaleza humana* de un modo rápido y firme: «La naturaleza humana es la única ciencia del hombre; y con todo, se ha descuidado hasta ahora. Yo habré hecho bastante si contribuyo a ponerla un poco más de moda». Esta opción por la naturaleza humana pronto tuvo gran resonancia en los ilustrados y más concretamente en Rousseau, que en tono decidido comienza así su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*: «Es del hombre de quien voy a hablar, y la cuestión que examino me enseña que voy a hablar a hombres; no se proponen cosas semejantes cuando se teme honrar la verdad. Defenderé, pues, con confianza la causa de la humanidad». Casi un siglo antes escribía Malebranche en el Prólogo a su obra *De la recherche de la vérité*: «Entre las ciencias humanas, la del hombre es la más digna de él. Y, sin embargo, no es tal ciencia, entre todas las que poseemos, ni la más cultivada ni la más desarrollada. La mayoría de los hombres la descuidan por completo y aún entre aquellos que se dan a las ciencias muy pocos hay que se dediquen a ella, y menos todavía quienes la cultivan con éxito».

El *conócete a ti mismo* clásico parece ser el móvil de toda eterna antropología, pero al mismo tiempo no lo ha debido ser tanto pues el hombre sigue aún sin aclararse en muchos puntos. Todavía en nuestro siglo Max Scheler, después de extensos y profundos estudios antropológicos, afirma que «no poseemos una idea unitaria del hombre»⁴. Incluso «el término y el concepto de hombre encierra una pérfida anfibología»⁵. Por eso ante la pregunta ¿qué es el

³ E. HUSSERL: *La filosofía como autorreflexión de la humanidad en La filosofía como ciencia estricta*. Nova, B. A. 1969, p. 172.

⁴ MAX SCHELER: *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, B. A. 1967, p. 24.

⁵ *Ibid.* p. 24.

hombre?, puede responderse que se trata de una cuestión teológica, filosófica, científica, que es una cuestión apasionante, cuestión banal, cuestión enigmática, cuestión fantástica, cuestión insoluble, etc.

El desarrollo y la especialización de la filosofía de la ciencia, de la técnica y de los diversos campos del saber y del actuar humanos han acentuado y agudizado sus perspectivas sobre el mundo, la historia y el hombre. Ante este fenómeno cultural el mismo M. Scheler sigue diciendo: «En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de diez mil años de historia es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente *problemático*; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un remedio: hacer de una vez *tabula rasa* de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado hombre, olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con máxima objetividad y admiración»⁶. Y Heidegger, al cuestionar la antropología kantiana, juzga así el conocimiento actual del hombre: «Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra..., sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra»⁷.

A estos textos acusatorios podíamos añadir muchos más de filósofos, científicos, teólogos, psicólogos, sociólogos, estetas, etc., que proclaman abiertamente la pérdida de identidad humana, la confusión y el desconcierto de la *verdad* sobre el hombre. Puede ser que sea coincidencia, moda, repetición o síntoma generalizado y proclamado del malestar del hombre, de su ser y de su hacer.

No faltan escritores que proclaman la pronta desaparición del concepto de hombre ya que depende de una cultura determinada en vías de desaparecer. Por consiguiente, a todos los que aún hablan del hombre, de su grandeza, de su libertad, de su puesto privilegiado y de su poder creador «no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica», como escribe irónicamente M. Foucault⁸, ya que no es lícito hablar de la vida del hombre, sino de la muerte del hombre; y la filosofía que habría que elaborar no debiera ser una antropología, sino una

⁶ M. SCHELER: *La idea del hombre y la historia*. La Pléyade, B. A. 1972, pp. 10-11.

⁷ M. HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt 1951, p. 189. En términos parecidos se expresa G. MARCEL en *L'homme problématique*. Paris, 1955, pp. 73-74. Por su parte, Zubiri escribe: «Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo se perdieron a sí mismos, quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del s. XX se encuentra más solo aún; esta vez sin mundo, sin Dios y sin sí mismo; singular condición histórica». *Naturaliza, historia y Dios*. Madrid, 1959, p. 41.

⁸ M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 333.

filosofía del no hombre; y el mejor humanismo que puede defenderse será la destrucción de todo humanismo o la proclamación del antihumanismo.

Si el llamado movimiento existencialista fue una exaltación narcisista de la subjetividad y de la libertad creadora del hombre, el movimiento estructuralista se puso en el extremo contrario y se sirvió de todos los recursos del viejo y del nuevo positivismo para llevar a cabo «la supresión del sentido de la vida y la disolución del hombre»⁹. Si en el siglo pasado el anuncio de la *muerte de Dios* no era simplemente una frase retórica y desafiante de Nietzsche, sino la expresión de un acontecimiento epocal que implicaba toda una cosmovisión y trastrueque de valores, algo parecido acontece con la proclama de la *muerte del hombre*, puesto que «antes de pensar en la muerte del hombre, nuestra época la vivió»¹⁰.

Ahí están como prueba las dos últimas guerras mundiales, los campos de concentración, las checas, los genocidios, los etnocidios, los Gulags y todas las formas de terrorismo descarado o encubierto en solemnes proclamas constitucionales y en movimientos altamente humanitarios. «Negar al hombre a base de metralletas y de campos de concentración, o simplemente con alaridos bestiales (cosa que se ha intentado algunas veces), produce un efecto repulsivo y traumatizante; negar al hombre con un gran aparato científico, con una soltura magistral y un lenguaje cultivado presenta más la apariencia de un progreso que de un retroceso. De donde brota, como consecuencia, un sentimiento de superioridad alegre: se realizan excavaciones en el humanismo con sus propias armas; ¿para qué sirven entonces tantos esfuerzos por apropiarse de lo que constituye un placer consumir en su propia destrucción?»¹¹. Ante el fenómeno de la muerte del hombre y la reacción antihumanista convergen muchos factores cómplices de un proceso lento y complejo y en el que inciden elementos filosóficos, políticos, científicos, económicos, ideológicos, culturales, etcétera. Por eso el hombre necesita descubrir y resistir no sólo las fuerzas desenmascaradas, sino también las estrategias enmascaradas que le pueden hacer o deshacer.

III

A pesar de ser nuestra vida y nuestra historia personal lo más inmediato y la preocupación más ineludible, damos muchos rodeos para comprenderlo y explicarlo. Como el hombre concreto es problemático y enigmático se prefiere verlo e interpretarlo desde otras perspectivas más globales y universales. Se recurre a sistemas y metodologías estratégicamente elaborados para comprender lo real concreto, rebelde a todo convencionalismo del sistema. Así la his-

⁹ M. DUFRENNE: *Pour l'homme*. Paris, 1968, p. 10.

¹⁰ Ibid. p. 229.

¹¹ J. M. DOMENACH: *La repulsa de los humanismos en Concilium*, 86 (1973), p. 324.

toria humana es una larguísima exposición de sistemas totalizantes: realismo, idealismo, espiritualismo, materialismo, vitalismo, atomismo, historicismo, marxismo, existencialismo, personalismo, estructuralismo, etc. En todos ellos se ofrece una propia hermenéutica, una razón explicativa: razón filosófica, razón científica, razón histórica, razón vital, razón biológica, razón dialéctica, razón analítica, razón instrumental e, incluso, razón cínica. Pero todas estas razones, razonablemente elaboradas, no convencen al hombre concreto que sigue estimulando nuevas formulaciones y sistemas.

Ya el viejo Sócrates, no obstante su preocupación por la cuestión humana, no afronta directamente el problema del hombre. En los *Diálogos* platónicos vemos cómo el gran maestro de la mayéutica analiza, describe y defiende las cualidades o virtudes que acompañan o deben acompañar al hombre, como pueden ser: la bondad, la justicia, la templanza y la fortaleza. Pero nunca nos da una definición del hombre. Precisamente Sócrates, el sabio, que preguntaba a las personas cualificadas, que debieran poseer las respectivas cualidades o virtudes, y las desenmascaraba de su ignorancia con ironía, diciéndoles que sólo ponían ejemplos de virtudes, pero no definían la virtud, se ve ironizado por su propia ironía. Sócrates desmiente al mismo Sócrates en cuanto simplemente nos describe las diversas cualidades que debe poseer el hombre, pero está muy lejos de ofrecer una definición del hombre. ¿Es que Sócrates no quiso dar la definición del hombre?, ¿es que no supo o es que no pudo? «Precisamente la respuesta negativa de Sócrates, escribe Cassirer, aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible desvelar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, al hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia»¹². Esta respuesta negativa de Sócrates se repetirá a lo largo de la historia como un reto permanente de la cuestión humana.

Aristóteles quiso corregir a su maestro Platón, en la cuestión del hombre, como en otras muchas. Si el hombre platónico es un desplazado, un forastero en este mundo, ya que su mansión está más allá de lo terreno, el hombre aristotélico tiene su posada en este mundo, desde donde es comprendido y desde donde toma conciencia como un ser que ocupa un espacio en el universo. El hombre aristotélico se encuentra aclimatado en el mundo, como en su propio aposento. El está con las cosas, y éstas hablan el lenguaje que él entiende. El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre, ya que éste es un elemento más de tantos que contiene aquél. Acertadamente dice Groethuysen que «en Aristóteles el hombre ha dejado de ser problema»¹³. Acepta su sitio en el universo y vive cómodamente en él. El hombre, como ser natural, pertenece de lleno al conjunto de la naturaleza. En la antropología aristotélica el hombre habla

¹² E. CASSIRER: *Antropología filosófica*. F.C.E. México, 1974, p. 20.

¹³ B. GROETHUYSEN: *Antropología filosófica*. Losada, B. A. 1975, p. 54.

siempre de sí en tercera persona, tiene conciencia de sí mismo como *él* y no como *yo*. El hombre, como una cosa más entre las que hay en el mundo, es para sí mismo *un caso*. «Una vez el hombre se ha comprendido en calidad de *él*, busca, por una parte, expresar a su vez lo especial de la relación en que se encuentra consigo mismo a diferencia de todos los demás seres humanos determinables de igual modo genéricamente, y, por otra parte, su anhelo se orienta a determinar de algún modo al yo su posición en la relación psicofísica objetivamente captada, a localizar en cierto sentido su conciencia del yo y a atribuirle una determinada función espiritual guardando la autonomía y peculiaridad de este yo»¹⁴. Pero Aristóteles tampoco da una respuesta directa sobre qué es el hombre, al margen de las grandes clasificaciones del género y de la especie.

Kant, en la introducción a sus *Lecciones de Lógica*, resume el campo de toda la filosofía en las cuatro conocidas cuestiones: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre? Cuestiones que se refieren a dimensiones esenciales del ser humano: al conocer, al obrar, al crear, y que, en último término, todas ellas pueden integrarse en la última. Pero Kant se limita a explicar y a dar respuestas a las tres primeras cuestiones y abandona la última a pesar de ponerla como la fundamental y basilar. Quizá esta respuesta negativa, como lo hicieron antes Sócrates y Aristóteles, sea suficientemente explícita para ver la dificultad en responder a la pregunta sobre el hombre.

Heidegger, en su estudio *Kant y el problema de la metafísica* ha abordado este problema kantiano y su incoherencia y lo explica por el carácter ambiguo e indeterminado de la misma pregunta. Para Heidegger las tres primeras cuestiones tratan de la finitud del hombre que se encuentra con unos límites determinados en el conocer, en el obrar y en el esperar. La última cuestión también trata de la finitud del hombre, pero no enmarcada dentro de la antropología, ya que se pregunta por la esencia misma, sino que habría que interpretarla en la perspectiva de una ontología fundamental. Entonces al hombre no habría que analizarlo según su limitación y finitud, sino según su participación en otra realidad, como experiencia de un conocer, de un obrar y de un esperar. Con esta participación del hombre en otras realidades posibles, la existencia humana como finitud se abre a lo infinito, y entonces el hombre se hace más problemático y más difícil de definir en su totalidad.

Sin embargo, para comprender al hombre en su totalidad hay que evitar el reduccionismo fácil y el no pretender limitar los problemas filosóficos a la antropología filosófica, y la antropología filosófica a un sistema cerrado y unilateral, sea de signo materialista, espiritualista, mecanicista, vitalista, empirista, racionalista, trascendente o inmanente. Una antropología filosófica, abierta y legítima, ha de tener en cuenta que existe lo abstracto y lo concreto, la naturaleza y la historia, la esencia y la existencia, la humanidad y los variadísimos pueblos que la integran con sus caracteres, culturas, gestos, ritos,

¹⁴ Ibid. p. 66.

hombres y mujeres, blancos, negros y amarillos, genios y mentecatos, buenos y malos, artistas y filisteos, burgueses y proletarios, ricos y pobres, libres y esclavos. Todos estos grupos, personas y diferentes tipos reflejan, viven y encarnan una zona concreta del amplísimo continente que componen el mundo humano.

A partir de la gran revolución científica que comenzó en los siglos XVI y XVII se han hecho nuevas preguntas sobre el hombre y se han dado nuevas respuestas desde la ciencia matemática, física, biológica y química; pero el ser humano sigue visto e interpretado desde nuevas totalidades, desde sistematizaciones diversas. Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Newton, etc., han aportado una nueva mentalidad científica y con ella una nueva visualización sobre el hombre. Los dos siglos que gestaron la gran ciencia provocaron lo que se ha llamado la «crisis de la conciencia europea».

La interpretación newtoniana del universo se impuso imperiosamente como ley necesaria. El determinismo científico iba unido a la filosofía mecanicista. El éxito de la tesis newtoniana sobre el mecanismo celeste se aprovechó para extenderlo a un mecanicismo universal como razón última de todo el universo. Ante este fenómeno escribió E. Mach en su obra *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* (1883): «Creyeron los enciclopedistas franceses del siglo XVIII que se encontraban en el umbral de ofrecer la explicación definitiva del mundo a través de principios físico-químicos. Incluso Laplace se imaginó que una inteligencia competente podría predecir el progreso de la naturaleza para siempre con tal que le dieran las masas y las velocidades». La razón determinista se hizo pronto triunfalista hasta pretender explicar todo a través de pesas y medidas.

Los ilustrados franceses sostenían que el sistema de Newton describía el mundo como una gigantesca máquina, cuyo mecanicismo esencial ya se conocía, y dentro de ella se encontraba el hombre, corporal y espiritualmente, como una pieza del engranaje cósmico que acontecía forzosa y necesariamente. En el *Filósofo ignorante* de Voltaire encontramos una descripción maestra de esta mentalidad: «Sería sorprendente que cuando la naturaleza entera y todos los planetas están sometidos a las leyes eternas, existiese un pequeño animal, de 1,65 de altura, que pudiera zafarse de esas leyes obrando a su antojo y sin más límite que su propio capricho». La cosmología newtoniana ha acuñado una antropología y una psicología basadas en las leyes del determinismo absoluto y derivando en un materialismo declarado.

Voltaire, en el artículo *Destino* y publicado en su *Dictionnaire Philosophique*, escribió dogmáticamente: «Todo está gobernado por leyes inmutables... todo está predispuesto... todo es un efecto necesario... Hay alguno que asustado por esta verdad, lo admite sólo a medias, como deudores que ofrecen a sus acreedores pagar la mitad de su deuda, pidiendo más tiempo para pagar el resto. Hay, dicen, sucesos que son necesarios y otros que no lo son. Sería divertido si una parte de lo que sucede tuviera que suceder y otra parte de lo que sucede no tuviera que suceder... Yo, necesariamente debo tener la pasión de

escribir esto, y tú la pasión de condenarme; ambos somos igualmente tontos, ambos juguetes en manos del destino. Tu naturaleza es hacer el mal, la mía es amar la verdad y escribirla a pesar tuyo».

La tesis de Voltaire es totalmente newtoniana y aplica las leyes del determinismo físico al hombre, un elemento más de los que integran el universo. En esa misma línea está escrito *El hombre máquina* de J.A. Lamettrie que continúa el determinismo mecanicista, en donde el hombre, incluso la psique humana, depende totalmente de los procesos corporales y según los procesos implacables del mecanicismo del sistema nervioso. El hombre es una pequeña máquina que se rige con las mismas leyes que gobiernan la gran máquina del universo. La pregunta sobre ¿qué es el hombre?, ya está respondida si conocemos el universo mundo.

Otro gran acontecimiento científico que condicionó fuertemente la cuestión del hombre fue la publicación del *Origen de las especies* (1859) de Darwin, que desmitificaba el origen bíblico del hombre y que llevó hasta sus últimas consecuencias Haeckel en su obra *Enigma del universo*, en donde se defiende una filosofía monista basada en la unidad de la naturaleza orgánica e inorgánica. La causa última del movimiento vital reside en las propiedades químicas del carbono. Incluso la actividad psíquica no es otra cosa que un conjunto de fenómenos vitales y dependientes únicamente de determinados cambios materiales del protoplasma. Y las facultades más elevadas del hombre se formaron por evolución de la simple célula de los protozoos unicelulares y no son más que la suma total de las funciones psíquicas de las células cerebrales. La ciencia al desplazar a la metafísica cuestiona seriamente los grandes interrogantes antropológicos, y el hombre ya no es cuestionado pues está perfectamente involucrado en el gran todo y explicado por las leyes que rigen ese todo.

El evolucionismo se toma en ciencia como ley absoluta y un biologismo alargado intenta explicar a todo el ser personal. Ejemplo de ello es el conocido biólogo Jean Rostand, que comienza su libro *El hombre* del modo siguiente: «La biología ha llegado a ser una ciencia indispensable en la discusión de todos los problemas humanos. Bien que procedan del orden social, moral o filosófico, ninguno puede abordarse sin ayuda de los conocimientos positivos que la biología nos aporta». Para el biólogo el hombre es un animal como otro cualquiera. Su especie no es más que una de las ochocientas o novecientas mil especies animales que pueblan actualmente el planeta.

El hombre, por tanto, debe encontrar su puesto en medio de las distintas categorías que se han ido demarcando en el reino animal. «El hombre es un metazoario, puesto que está formado por numerosas células diferenciadas. Es un artizoario, ya que su cuerpo puede ser dividido por un plano medio en dos mitades simétricas. Es cordado, porque tiene un sistema nervioso organizado en la parte dorsal del cuerpo; es vertebrado, dado que tiene una columna vertebral; es mamífero, puesto que tiene mamas»¹⁵. Todo el prodigio humano

¹⁵ JEAN ROSTAND: *El hombre*. Al. Edit., Madrid, 1983, 7.ª edic., p. 11.

está hacia abajo, es decir, en vincular al hombre y en emparentarle con otras especies animales más cercanas y hermanas, en describir su parentesco y en observar las diferencias biológicas debidas al proceso evolutivo, aunque la evolución biológica de la especie humana parece casi parada; al menos no se observa ningún síntoma de transformación orgánica o psíquica que pueda dar motivo a lo contrario.

El hombre, «átomo irrisorio, perdido en el cosmos inerte y desmesurado, sabe que su febril actividad no es más que un pequeño fenómeno local, efímero, sin significación y sin sentido. Sabe que sus valores no le sirven más que a él, y que, desde el punto de vista sideral, la caída de un imperio, o incluso la ruina de un ideal, no cuenta más que el hundimiento de un hormiguero bajo el pie de un paseante distraído. De esta forma, no tendrá otro recurso más que aplicarse en olvidar la inmensidad bruta, que le aplasta e ignora. Repudiando el vértigo estéril de lo infinito, sordo al aterrador silencio de los espacios, tratará de volverse tan incósmico como inhumano es el universo; bravamente replegado sobre sí mismo, se consagrará humildemente, terrestremente, humanamente, a la realización de sus mezquinos designios, en los que fingirá poner la misma seriedad que si apuntasen a fines eternos»¹⁶.

Ciertamente, que la ciencia ha desenmascarado muchas ilusiones que el hombre, a lo largo de su historia, se ha ido formando de sí. Freud describe las grandes etapas del progreso científico como una progresiva destrucción de las ilusiones humanas. Copérnico, Galileo y Newton suprimieron la ilusión de que el hombre no era un ser aislado y distinto del reino animal. Freud mismo se impuso como tarea la de destruir la más grande de las ilusiones humanas, la de creer que el ser humano es el árbitro racional y consciente de su propia actividad. Es verdad, que el progreso científico ha destruido muchos ídolos e ilusiones, pero también es verdad que con la retirada de muchas ilusiones inventadas se han ido grandes poderes reales que pertenecen al estatuto ontológico del hombre. Es necesario siempre, en el reino de la vida, una purificación de todo tipo, pero es peligrosa una amputación de órganos propios y de dimensiones necesarias. En saber distinguir entre lo que es una ilusión y lo que es una posibilidad real consiste la verdadera sabiduría.

IV

Tanto la historia de la filosofía como la historia de la ciencia se caracteriza por la búsqueda de seguridades, de evidencias y de certezas: certeza del ser, certeza de la existencia de Dios, certeza del yo pensante, certeza de estímulos determinantes, certeza matemática, física, geométrica, etc. Pero también encontramos una reacción que bascula al lado contrario: a lo incierto, a lo

¹⁶ O. c., p. 188.

ambiguo, a la negación de vigencias, de certezas y de evidencias. Actualmente se tiene cierta alergia a todo tipo de soberanías absolutas.

En el realismo se tenía la convicción de que el mundo y las cosas que hay en el mundo eran seguros y fuente de certeza y de verdad. Esta seguridad fue problematizada por Descartes y su escuela, quienes desplazan la certeza realista a la certeza y evidencia de la conciencia. Pero el proceso de la duda iniciado por Descartes alcanza también a su propia seguridad, pues de la duda del mundo que nos rodea pasamos a la duda de la conciencia misma, a la que se le acusa de mala conciencia por estar empastada en muchas mistificaciones. Marx, Nietzsche y Freud son los desenmascaradores de esa mala conciencia o conciencia falsa. Estos autores críticos hacen un triple proceso a la conciencia y una triple desmitificación de la misma. Estos tres *maestros de la sospecha* pretenden demostrar que la conciencia no es una categoría inmediata y primaria, sino el producto de otros elementos previos y determinantes; de tal modo que la conciencia hay que verla, analizarla e interpretarla según el binomio relacional ausencia-presencia, oculto-mostrado, simulado-manifiesto.

Para Marx la conciencia es un reflejo de las relaciones sociales de producción; en Nietzsche se interpreta a la luz de la voluntad de poder y que implica un trastrueque de todos los valores vigentes; en Freud es un producto derivado de una arqueología anterior, como son los niveles inconsciente y preconscious que determinan lo consciente. La conciencia deja de ser lo evidente y lo cierto para convertirse en problemático. La conciencia inmediata y disimulante queda sustituida por otra realidad mediata y determinante que tiene su propia finalidad y su propia lógica: lo inconsciente es prioritario frente a lo consciente, no sólo en el orden lógico, sino también en el ontológico y axiológico.

Cuando se estudia la obra de estos tres grandes nombres, que campean en el siglo XX, se percata uno inmediatamente que los tres, aunque por caminos distintos, interpretan al hombre en términos de enfermedad y en función de una referencia más o menos implícita a la nostalgia de un paraíso perdido, y revestido de la esperanza de un paraíso futuro. Para Marx la enfermedad del hombre es esencialmente de orden económico-político y su nombre se llama *alienación*, que puede ser individual o colectiva. La Jerusalén celeste en donde las alienaciones desaparecerán será la sociedad sin clases. El paraíso perdido, como subraya Jean Brun, no será ni el plano de la historia ni el de la ontología, sino el de la lógica y de la axiología.

Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, habla de «esa enfermedad llamada hombre»; y el estado mórbido es su estado normal, tal vez porque el hombre está cansado de sí mismo. El pensamiento de Nietzsche se vuelca totalmente hacia la santidad paradisíaca, que recuerda la presocrática, y se realiza en el Superhombre y en la superación de la condición ética. Para Freud, el hombre es un animal neurótico que vive en conflicto permanente entre el deseo y la realidad. Sólo a través de la liberación del *eros* reprimido alcanzará el paraíso perdido, que es el de la infancia. «Nietzsche, Marx y Freud señalan un

diagnóstico concordante, escribe J. Brun: el hombre es un enfermo; un enfermo ontológico para uno, enfermo socio-económico para otro, un enfermo como ser-en-el-mundo para el último. El hombre se presenta de este modo como la enfermedad del ser, del tener y del hacer. Pero, a su vez, esta enfermedad se nos presenta y define como pérdida de una santidad original y la preconvalecencia de un estado nuevo»¹⁷. El hombre aparece como una decadencia y referido siempre hacia un ideal y a un paraíso anhelado. Este animal enfermo puede curar, pero sólo lo podrá salvar la esperanza. Así el hombre necesita ir más allá del yo actual para lograr un yo posible, que sea la salvación y superación de ese yo decadente. La tarea destructiva de estos tres pensadores está en función de un empeño constructivo porque creen en el hombre y esperan en él.

V

Es posible que el hombre se vea condenado a una permanente incompreensión de sí mismo. Tal vez nos encontremos ante un problema límite que la persona humana no cesa de replantear y siempre queda insatisfecha de las variadísimas respuestas que se le ofrecen. Tanto el dualismo como el monismo metafísico, sea materialista o espiritualista, se suceden históricamente como respuestas al problema permanente de la cuestión humana. Pero el hombre no se ve plenamente representado en las diversas alternativas; e incluso se siente hipotecado no pocas veces en las distintas soluciones parciales y convencionales, ya que son postulados de unos presupuestos subyacentes, explícitos, de sistemas discutibles.

El yo humano es una realidad estructurada de materia y espíritu, cuerpo y alma, pero es también historia, misión y proyecto. Una realidad singular inacabada, que puede hacerse o deshacerse. El hombre no puede entenderse desde sí mismo solamente, sino además en relación a todo aquello hacia lo que se vuelca y está referido como a su propio complemento. De ahí que toda vida verdadera es encuentro, como repiten incansablemente los pensadores de la corriente personalista.

Una antropología individualista que no se ocupe más que de la relación del yo consigo mismo y se limite a un análisis de los elementos que lo componen, nunca podrá ofrecernos un conocimiento completo de lo que es el hombre. Es necesario el análisis del yo concreto desde la totalidad de sus relaciones esenciales con las otras realidades que le reclaman y le configuran. «Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre», como escribe M. Buber¹⁸. El hombre necesita superar la soledad yoísta sin caer en las

¹⁷ JEAN BRUN: *A la recherche du paradis perdu*. PBU, Paris, 1979, p. 11.

¹⁸ M. BUBER: *¿Qué es el hombre?* F.C.E., México, 1970, p. 141.

redes del peligro contrario y despersonalizador, como es el colectivismo, en donde el hombre no tiene rostro humano y se transforma en un ser anónimo. El individualismo es inhóspito, pero el colectivismo es masificador. Por eso necesita habérselas con ambos.

El hombre vive siempre dentro de una circunstancia de la que jamás puede prescindir. La circunstancia no es una cosa ni un conjunto de cosas, sino un escenario, un contexto y un horizonte en donde acontece la vida personal, que es también comunitaria. El yo humano no es reducible a cosa, pues es subjetividad, pero tampoco puede reducirse a subjetividad porque es apertura a un mundo con el que está implicado y complicado. Como dice Ortega y Gasset, «la vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella»¹⁹. El yo concreto tiene una condición vectorial y de gravitación que le vuelca fuera de sí y le vincula a otras realidades extrañas, pero necesarias para su ser y su hacer tanto en el orden ontológico cuanto en el psicológico y en el ético. El hombre necesita asentarse en la circunstancia, instalarse en ella, pero al mismo tiempo ha de trascenderla y rebasarla.

El hombre es un centro emisor y receptor de relaciones, de experiencias, de vivencias y de convivencias. Se presenta a nivel ontológico, biológico y psicológico como foco de relación intencional que se relaciona, se vincula y se comunica con diversos polos referenciales de interés, de simpatía, de valor y vida. Por tanto, para una adecuada comprensión de la persona hay que tener en cuenta las dimensiones estructurales del hombre y hay que tratar de evitar que se hipoteque ninguna de ellas. El hombre es constitutivamente pluridimensional y su respectividad al no yo crea diversas relaciones complementarias y enriquecedoras: frente a las cosas tenemos una relación de objetivación y de posesión domesticada; frente al otro tenemos una relación personal que debe desembocar en comunidad; frente a Dios tenemos una relación espiritual y de trascendencia liberadora; frente a la historia una relación proyectiva como seres condicionados por un pasado, pero forjadores de un futuro; frente a la sociedad una relación política, ya que nuestras acciones, aun las más insignificantes inciden en los demás; frente a la cultura una relación de asimilación y de progreso, de memoria y de imaginación.

Gracias a la fuerza creadora y transformadora del hombre se ha creado una prodigiosa técnica, y, a través de ella, un mundo abundante de productos y de utensilios. Pero como todo valor tiene su contravalor, también «los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a la falsedad», como acusa Marcuse²⁰. Frecuentemente el mundo de la abundancia vacía

¹⁹ ORTEGA Y GASSET: *Historia como sistema*. Rev. de Oc., Madrid, 1975, p. 13.

²⁰ H. MARCUSE: *El hombre unidimensional*. Seix Barral, Barcelona, 1971, p. 42.

al hombre y le crea una conciencia infeliz porque lo instala en lo inmediatamente cosístico y le borra la verdadera finalidad del existir.

Cuando el tener asfixia al ser y el problema desplaza al misterio se sustituye el concepto de verdad por el de exactitud y se da una perversión en los valores existenciales. Ya en 1969, Max Horkheimer declaraba en *L'Espresso* que «para los jóvenes de hoy tan sólo la ciencia es verdadera, porque confunden lo verdadero con lo exacto y, por ello, creen que la única forma de razón es la que yo llamo instrumental, y que excluye todas las demás».

Para la comprensión total del hombre no basta la razón científica, la razón filosófica, la razón histórica y la razón dialéctica. Es necesaria además la razón estética, la razón ética y la razón teológica, como se va reconociendo cada vez más abiertamente en los pensadores más cualificados y exigentes. Valga como muestra la postura de Max Horkheimer en la entrevista de H. Gumnior al referirse a un futuro burocratizado y aburrido: «Se eliminará el aspecto teológico, desapareciendo con ello del mundo lo que nosotros llamamos *sentido*. Dominará, sin duda, una gran comercialización, pero carente de sentido y, por ello, aburrida. Se llegará a considerar pueril lo que nosotros hemos hecho en este diálogo con toda seriedad: especular sobre las relaciones de lo trascendente y de lo relativo. La filosofía sería muere»²¹. Si la filosofía sería quiere sobrevivir y el hombre consciente desea alcanzar plenitud necesita abrirse a todas las dimensiones reales que le configuran, le condicionan y le ponen en camino de búsqueda y de encuentro. Y en este ir al encuentro de lo que es y de lo que puede ser, consiste lo más bello del quehacer humano, que para unos es fatalidad y para otros un maravilloso juego.

²¹ H MARCUSE, K. POPPER, M. HORKHEIMER: *A la búsqueda del sentido*. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 124.