

¿Qué es el hombre?

AUGUSTO PESCADOR SARGET

I

EL HOMBRE Y LOS FILOSOFOS

Al comienzo del diálogo platónico “El Sofista”, Teodoro, al referirse al extranjero eleata, compañero de Parménides y de Zenón, que lo acompaña, dice a Sócrates: “Si no creo ver en él un dios, le tengo por lo menos por un hombre divino, porque para mí todos los filósofos son hombres divinos”.

Sócrates le responde que “podría suceder que fuese más difícil reconocer la raza de los filósofos que la de los dioses. Estos hombres, en efecto, que la ignorancia representa bajo los más diversos aspectos, van de ciudad en ciudad —no hablo de los falsos filósofos, sino de los que lo son verdaderamente— dirigiendo desde lo alto sus miradas sobre la vida que llevamos en estas regiones inferiores, y unos los consideran dignos del mayor desprecio y otros de los mayores honores; aquí se les toma por políticos, allí por sofistas, y más allá falta poco para que se los tenga por locos de remate”.

En la antigua Grecia, como vemos, se consideraba a los filósofos, por unos como dignos de todo, por otros como despreciables y hasta se los tomaba como locos de remate. Parece que fue esta última la concepción que prevaleció entre la mayoría de la gente, dados los comentarios que hace Jenofanes del público. Pues estos primitivos filósofos, que iban de ciudad en ciudad cantando sus poemas sobre el ente, tuvieron que huir muchas veces ante las iras del auditorio, que se llevaba una gran decepción al escuchar cosas que no entendía, cuan-

do habían acudido por creer que se trataba de algún espectáculo divertido.

En nuestra época no parece haber variado mucho el concepto que se tiene del filósofo, pues para algunos, muy pocos, la filosofía es el saber superior y más importante, mientras que para otros, para la mayoría, la filosofía es algo inútil, digna sólo de locos de remate.

Pero si analizamos la vida de los filósofos veremos que entre estos hombres nunca ha habido locos de atar, si se exceptúa el caso de Nietzsche, quien, por otra parte, no fue un filósofo propiamente tal, sino un filólogo (era profesor de Griego) y sólo partiendo desde este campo incursionó en la filosofía. Por esto podemos decir que entre los filósofos no se han dado locos de remate, y esto es más notable si se tiene en cuenta que los filósofos se caracterizan por tener, por lo general, una larga vida, ya que suelen morir después de los 70 años y hasta después de los 80 años, lo que no es extraño si se considera que, salvo raras excepciones, se empieza a hacer filosofía en edad madura. El que entre los filósofos no haya habido locos no quiere decir que los filósofos sean hombres normales, pues anormal significa lo que se sale de la norma, lo que no es vulgar y corriente y en este sentido el filósofo es anormal, porque son raros los hombres que hacen filosofía.

El conocimiento que de los filósofos se va teniendo, aunque sólo sea por curiosidad, sobre todo por medio de los Congresos de Filosofía, empieza a hacer cambiar el concepto que acerca de los filósofos tienen los no filósofos y ya no se los considera ni como algo divino ni tampoco como locos, sino que se los empieza a ver y tratar como lo que son: como hombres. Un diario de Lima publicó la opinión de una señorita que asistió a todas las sesiones del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado el año 1951 en esa ciudad, quien dijo: "Por este Congreso he comprobado que los filósofos son hombres como los demás". Sus razones tendría la señorita para hacer esta afirmación. Pero efectivamente los filósofos son hombres con los vicios, los orgullos, las debilidades, los deseos, las ambiciones y las ruindades humanas, pues el filósofo es de este mundo y es humano.

Para mí es muy conveniente e importante que se empiece a comprender que el filósofo es hombre, con los caracteres, cua-

lidades y defectos humanos, y que la filosofía es una actividad humana, algo que hacen los hombres y, que sepamos, únicamente éstos. Pero este hacer humano se diferencia fundamentalmente de los otros tipos del hacer humano. Es más, podemos afirmar que el saber que llamamos filosófico no puede sustituirse por otra clase de saber, por ejemplo, el científico. Esto lo podríamos comprobar en muchos problemas, pero nos concretaremos a señalar que la ciencia no ha contestado ni puede contestar a una pregunta, al parecer, tan simple como ésta: ¿Qué es el hombre? y que fue el tema central del Congreso de Filosofía de Lima a que he hecho referencia.

La ciencia físico-natural estudia al hombre en su constitución material y orgánica, estudia la composición del cuerpo humano, los órganos que lo integran y la función que éstos desempeñan. Pero este estudio nada nos aclarará acerca de la esencia y de las formas de ser de ese extraño animal que llamamos hombre y que somos cada uno de nosotros; nada nos podrá decir sobre sus luchas políticas y sus competencias profesionales, sobre sus anhelos e insatisfacciones, sobre sus conocimientos y sus ignorancias, sobre sus odios, sus amores, sus genialidades y sus tonterías, ni sobre la enorme variedad de sus preocupaciones, prejuicios, maneras y modos de vivir y de comportarse que constituyen lo peculiarmente humano. Es decir, por el estudio anatómico y fisiológico del hombre, un habitante de Marte —si lo hay y es capaz de conocimiento— no sabría nada sobre el espíritu humano y sus creaciones, ni sobre la diversidad de actividades y ocupaciones del hombre. Mucho más cerca de este espíritu estarían la ciencia del derecho, la ciencia política, la historia y otras que estudian aspectos del conocimiento y de la actividad humana, pero de todos modos ninguna de estas ciencias estudia al hombre. Cada ciencia estudia sólo algo acerca del hombre, pero no al hombre mismo. Sólo la filosofía se preocupa del hombre en cuanto hombre o, como acostumbramos decir, del hombre en cuanto tal y de cual sea el puesto que ocupa en el mundo.

Ni siquiera la psicología analiza al hombre en cuanto tal, pues sólo se ocupa de aspectos parciales del hombre. La psicología estudia los procesos anímicos del hombre, su vida íntima, pero prescinde de su vida externa y de sus relaciones con otros hombres. Se preocupa de cómo piensa, siente y quiere el hom-

bre, pero no de lo que piensa, siente y quiere. Tampoco nos dice nada de lo que conoce o pueda conocer, del puesto que ocupa el hombre en el mundo, de las cosas que crea, de la temporalidad y finitud del hombre, esto es, del transcurso que va de nacimiento a muerte, de su dependencia respecto a otros hombres en su subsistir y en su formación, etc.

¿Qué es lo que la filosofía nos dice acerca del hombre? ¿Cómo plantea la pregunta por el hombre?

El tema del hombre ha sido una preocupación filosófica permanente. Todo conocimiento es humano y, por eso, todas las ciencias reflejan algo de lo que el hombre es, pero una cosa es la ciencia y el saber que ha producido el hombre y otra el hombre que lo produce, aun cuando no se pueda prescindir de su obra para comprenderlo. En este sentido quizás ninguna época ha tenido tanta preocupación por el problema del hombre como la nuestra.

Sólo a partir de Kant se planteó el problema del hombre en cuanto hombre, tratando de comprender su posición en este mundo. Según Kant la filosofía se plantea las cuatro preguntas siguientes:

- 1^a ¿Qué podemos conocer?
- 2^a ¿Qué debemos hacer?
- 3^a ¿Qué podemos esperar?
- 4^a ¿Qué es el hombre?

Pero aunque Kant planteó el problema del hombre, ni en él ni en los filósofos del siglo XIX hay un intento claro de responder a la cuarta de estas preguntas. Sólo en nuestro siglo se ha hecho una auténtica filosofía del hombre, dándose con esto lugar a una nueva disciplina filosófica: la antropología filosófica.

¿En qué se diferencia la antropología filosófica de la antropología que podemos llamar científica y que ya hace tiempo que se constituyó como disciplina científica? La antropología, desde el punto de vista científico, es la ciencia del hombre en cuanto ser físico-psíquico, o simplemente en cuanto entidad biológica dentro de los demás animales y dentro de la naturaleza. Esta antropología es un capítulo de la ciencia natural, aunque algunas veces se amplía con aspectos sociológicos como diferencias entre las costumbres humanas; también se ha inten-

tado introducir dentro de esta antropología el concepto de raza y las diferencias entre las razas humanas, aunque este concepto es negado por muchos antropólogos. Pero para nada se ocupa del lugar que le corresponde al hombre en el mundo, de su temporalidad, etc., que corresponderían únicamente a la antropología filosófica, que sería, por esto, la auténtica antropología, la que estudiaría al hombre propiamente tal, pues la antropología científica sólo estudia la forma del hombre —lo que más estudian los antropólogos son los huesos humanos— y debería ser llamada antropomorfología. Sólo la antropología filosófica es una teoría del hombre, esto es, una visión de la vida humana.

II

IDEA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFIA ACTUAL

En las corrientes filosóficas más importantes de nuestros días encontramos una preocupación común acerca del problema de qué sea el hombre. Es, por otra parte, evidente que el acuerdo de los filósofos del presente está en el planteamiento de los problemas, esto es, en la coincidencia de sus preocupaciones, pero no en las soluciones que se dan a estos problemas.

Creo, sin embargo, que en estas doctrinas opuestas podemos encontrar rasgos comunes con relación a una interpretación del hombre.

Una característica que consideramos común a las tendencias más importantes de la filosofía actual es la de considerar imposible la comprensión del hombre como aislado y cerrado en sí mismo. Probablemente la fenomenología de Husserl es el último intento de una filosofía inmanente que aísla al hombre en su conciencia. Husserl quiere hacer de la fenomenología una ciencia fundamental, que no parta de ningún supuesto y que esté basada en verdades absolutas inmediatamente evidentes. Por no suponer nada, la fenomenología ha de ser una ciencia descriptiva de esencias y para ser un conocimiento indiscutible tiene que reducir su descripción a los estados de conciencia, a la conciencia pura, no contaminada de realidad exterior. *“La existencia de una cosa —dice— no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse... Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio sólo una presunta realidad;*

que, en cambio, *yo mismo*, para quien ese mundo está ahí, o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad *absoluta*, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable” . . . “*Frente a la tesis del mundo, que es una tesis contingente, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo que es una tesis ‘necesaria’*, absolutamente indubitable. *Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir*”. Si, por tanto, con relación al mundo es concebible una duda sobre su existencia, nos queda únicamente como ser absoluto e indubitable el dominio de la conciencia pura: “El es el universo del ser absoluto en el sentido preciso que pusieron de relieve nuestros análisis. El es por *esencia* independiente de todo ser de un mundo, de una naturaleza, y no ha menester de éste para su propia *existencia*. La existencia de una naturaleza no *puede* condicionar a la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia”¹. La fenomenología, como vemos, aísla a cada hombre en su conciencia y aunque en las vivencias se dan objetos intencionales, la intencionalidad no tiene ninguna relación con la realidad o irrealidad del objeto que se da en mi conciencia, pues la fenomenología analiza el objeto sólo en cuanto que se da y tal como se da.

Las tendencias posteriores, aun aquellas que declaran aceptar el método fenomenológico, no parten de la conciencia inmanente y consideran imposible comprender al hombre, en cuanto hombre, por sí solo. El título de la obra de Scheler “El puesto del hombre en el Cosmos” ya nos indica que lo que se trata de conocer es la situación que el hombre ocupa en el mundo y, para esto, es preciso tener en cuenta el mundo y los objetos de este mundo, pues como dice en su Etica “el mundo no es de ningún modo una idea, sino un ser individual, de existencia absoluta y sobre todo, concreto”.

La coincidencia en este punto se manifiesta claramente en doctrinas tan opuestas como el existencialismo de Heidegger y la posición de Nicolai Hartmann. Hartmann no puede ocultar su oposición al existencialismo y concretamente a Heidegger y

¹ Edmundo Husserl: “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, Págs. 105, 106, 118. Fondo de Cultura Económica. México 1949.

sobre este filósofo dice: “El análisis existencial heideggeriano desarrolla una interpretación determinada del ser espiritual. Y ésta se reduce a debilitar y desposeer desde el fundamento a todo lo que es espíritu supraindividual, a todo el espíritu objetivo y esto por la unilateralidad de la descripción del fenómeno, únicamente tiene derecho el individuo y su decisión privada, todo lo común que se recibe y transmite es considerado caprichosamente como lo inauténtico e ilegítimo”². Heidegger, por su parte, también manifiesta su oposición a la filosofía de Hartmann al decir: “Ultimamente Nicolai Hartmann, siguiendo el precedente de Scheler, ha dado por base a su teoría del conocimiento de orientación ontológica la tesis de que el conocimiento es una relación ontológica. Pero a pesar de toda la diferencia que hay en la base fenomenológica de que parten, ambos desconocen de igual modo que en su tradicional orientación fundamental fracasa la ontología frente al “ser ahí” (Dasein), y que justamente la “relación ontológica” encerrada en el conocimiento fuerza a revisarla radicalmente y no sólo a corregirla con una crítica. El no apreciar lo debido al alcance subrepticio de la relación ontológica sentada, sin aclararla ontológicamente, empuja a Hartmann hasta un “realismo crítico” que es, en el fondo, de todo punto extraño al nivel de los problemas desarrollados por él”³.

A pesar de estas discrepancias encontramos que ambos coinciden en muchos puntos fundamentales referentes a la concepción del hombre. Dejando a un lado la diferencia entre la existencia auténtica y la inauténtica, Heidegger empieza por analizar una estructura indiferenciada del Dasein, es decir, los rasgos que son comunes a todos los hombres cualquiera que sea su forma de existencia. El “ser en el mundo” es la primera determinación, el primer existencial que caracteriza tanto la existencia auténtica como la inauténtica. Con esto coincide plenamente Hartmann al decir: “Al espíritu vivo nada le caractriza tan fundamentalmente como el estar encauzado en este mundo real. Pertenece a él del mismo modo que el ser sin espíritu. El ser del espíritu es un ser en el mundo”⁴.

² Nicolai Hartmann: “Zur Grundlegung der Ontologie”, Pág. 44. Walter de Gruyter. Berlin 1948.

³ Martín Heidegger: “El ser y el tiempo”, Pág. 240. Fondo de Cultura Económica. México 1951.

⁴ Nicolai Hartmann: “Das Problem des geistigen Seins”, Pág. 85. Walter de Gruyter. Berlin, 1933.

Otra característica es que el hombre no puede concebirse, aún en el mundo, sin otros hombres. Para Heidegger el hombre es un ser en común (*Mitsein*), en mi mismo ser soy con los otros y el mundo circundante incluye seres como yo que no son instrumentos como las cosas, y además el hombre se caracteriza por estar junto con otros hombres, por ser los unos con los otros (*Miteinandersein*). Para Hartmann el hombre es un ser espiritual, el único de esta especie que conocemos. El espíritu no se puede comprender en el hombre aislado, pues el espíritu es algo distinto que la psiquis, ya que mientras la psiquis aísla, el espíritu es lo que une a los hombres. La conciencia surge en nosotros con el mero desarrollo de los órganos sensibles y hay conciencia allí donde hay órganos sensibles, por ejemplo, un hombre que desde su nacimiento no hubiera estado nunca en contacto con otros hombres vería y oiría, pero no sería un ser espiritual, pues el espíritu se adquiere en una comunidad, se adquiere por el espíritu objetivo, por eso ese hombre no tendría ningún lenguaje, pues el lenguaje, que es espíritu, se adquiere por el contacto con otros hombres que lo hablan. "El espíritu —dice Hartmann— es algo más que espíritu personal. Lo característico para la vida espiritual es precisamente el que los individuos no existen nunca por sí solos, no tienen una existencia real aislada fuera de la vida colectiva. Una especulación que quisiera aislar a los individuos se movería en abstracciones y se alejaría de la verdad"⁵. También Jaspers coincide con los filósofos citados en este punto. "El individuo aislado parece inconcebible, mas no la sociedad. En vez de un conocimiento del hombre como individuo, habrá que llevarnos a su ser el conocimiento de las condensaciones sociales. Cuerpos sociales, formas culturales son los aspectos del ser humano".⁶

Podemos señalar como común a las tendencias filosóficas de nuestro tiempo, que estamos analizando, el considerar que el hombre no es nunca algo estable, ya hecho y acabado. El historicismo de Dilthey considera que el hombre no se puede comprender como una substancia inmutable, sino que el hombre es un ser histórico y que la historia es la nota esencial de la vida espiritual. El hombre está determinado por la situación

5 Nicolai Hartmann: "Das Problem des geistigen Seins", Pág. 60. Walter de Gruyter. Berlin, 1933.

6 Karl Jaspers: "El ambiente espiritual de nuestro tiempo", Pág. 149. Editorial Labor, Barcelona, 1933.

histórica y no puede ser nunca algo definible de modo absoluto e invariable. Es relativo al tiempo histórico y lo que el hombre es y sus ideas, opiniones, gustos, juicios y prejuicios cambian de acuerdo a la situación histórica.

En este punto coinciden también Heidegger y Hartmann. Para Heidegger el hombre concreto (*Dasein*) no es un existente ya fijo. Se caracteriza en su ser por la relación permanente de inestabilidad que mantiene en sí. Nunca el ser de la existencia humana es cosa hecha, suceso cumplido, salvo cuando deja de ser. Hartmann por su parte dice: "El espíritu que nosotros conocemos es siempre espíritu en formación, se propone siempre algo en lo que puede acertar o errar. Está amenazado, sobre-cogido y tiene su destino. Siempre está llamado a tomar la iniciativa y cada situación de la vida le exige obrar y actuar".⁷

Creo que tampoco se puede comprender al hombre, en su integridad, si lo situamos en este mundo real y con los otros hombres, pero sin contacto con los valores. No en todas las tendencias que hemos examinado encontramos que se caracterice al hombre por su relación con los valores. En el existencialismo heideggeriano parece no haber lugar para los valores, pues lo que diferencia al existente auténtico del existente cotidiano es que el existente auténtico no es cándido y tiene cada situación por lo que es, por una nada de valor, por una miserable tregua para la muerte. Por tanto, si todo es considerado *sub specie mortis*, nada tiene valor.

Pero Scheler, Hartmann y en general los filósofos que, en nuestra época, se preocupan por el problema del valor, consideran que la posición del hombre es única en este aspecto. Si el hombre sólo tuviera la capacidad de utilizar las cosas, la técnica, nos dice Scheler, entre él y el animal habría una diferencia de grado pero no de calidad, ya que el animal también utiliza las cosas. "Entre un chimpancé listo y Edison (tomando a éste sólo como técnico), no existe más que una diferencia de grado, aunque ésta sea muy grande"⁸. Pero el hombre es capaz de percibir valores y realizarlos y aquí hay una diferencia de calidad con el animal. Hartmann nos dice sobre esto: "El sentido de los valores en el hombre es la penetración del

⁷ Nicolai Hartmann: "Das Problem des geistigen Seins", Pág. 85. Walter de Gruyter. Berlin, 1933.

⁸ Max Scheler: "El puesto del hombre en el Cosmos", Pág. 74. Editorial Losada. Buenos Aires 1938.

espíritu viviente en otro mundo; o, más exactamente, a la inversa, la penetración de ese otro mundo, en sí ideal e indiferente al real, en el mundo real. El ser humano vivo, personal y espiritual, es el punto en el mundo real donde éste se abre a la demanda de los valores. Todo el resto de lo real sigue su camino de la necesidad, indiferente frente a demandas y deberes. Unicamente el hombre no sigue indiferente su camino. Percibe la llamada. Y como tiene el poder de predeterminación activa y de actividad intencional, depende de él realizar en su mundo y en su vida la demanda percibida⁹. El poder realizar actos justos o injustos, buenos o malos, el poder imprimir belleza a la materia inerte, espiritualizándola, es una característica propia y exclusiva del hombre.

No sería difícil encontrar otras concordancias, acerca de lo que es el hombre, en direcciones importantes del pensamiento actual, pero con lo expuesto, creo que he anotado algunos de los rasgos comunes a doctrinas que son relevantes en nuestra época.

Coincidirían en considerar al hombre como un ser en el mundo, que convive con otros semejantes a él, que siempre está en formación y que es capaz de captar valores y realizarlos.

III

DESCRIPCION TEMPORAL DEL HOMBRE

Todas las teorías que hemos expuesto sobre el hombre descuidan un principio fundamental metodológico, que debe ser previo a la teoría en los que toman como base el método fenomenológico. Hartmann parte, según declara expresamente, de la Filosofía de la Historia para su teoría del hombre¹⁰. Heidegger parte de una analítica existencial, que pudiera parecer una descripción, pero evidentemente esta analítica no es una descripción fenomenológica del hombre.

Creo que toda teoría o análisis filosófico del hombre debe tener como base una descripción previa. Antes de una teoría debemos tener la descripción del objeto sobre el que recae la teoría y previo al planteamiento de los problemas está meto-

⁹ Nicolai Hartmann: "Das Problem des geistigen Seins", Pág. 138. Walter de Gruyter. Berlín, 1933.

¹⁰ Nicolai Hartmann: "Das Problem des geistigen Seins", Pág. 1. Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1933.

dológicamente la descripción del fenómeno del que surgen los problemas, pero esta descripción no puede ser topográfica o física al modo, por ejemplo, de una descripción geográfica, pues entonces sólo describiríamos el cuerpo humano que es lo menos humano del hombre. Tampoco puede ser una descripción eidética del tipo de las descripciones fenomenológicas, pues el hombre no es una esencia que podamos abstraer de su formación y transformación temporal. La única descripción que puede hacerse del hombre es una descripción temporal al modo histórico. Esta es la que intentamos hacer aquí.

La vida humana comienza con la concepción. La vida es originada por dos seres humanos, cada uno de ellos de sexo diferente. Pero la vida del feto no es propiamente vida humana, pues su vida es similar a la de la planta, es una vida vegetativa, que está reducida al seno de la madre, como la planta se encuentra restringida por el lugar donde se encuentra. El feto es un ser pasivo que recibe su nutrición de otro sin hacer nada para vivir ni para defender su vida. Cuando en el seno materno le falta lo necesario para su sustento, parece sin haber tenido conciencia ni de su vida ni de su muerte. El feto es sólo posibilidad de vida y condición indispensable para ésta. Además, el feto, aunque es un ser real, no tiene relación con el mundo sino indirectamente, a través de la madre. Es un ente totalmente dependiente de otro, su vida depende de este otro ser y todas sus relaciones son solamente con este ser que es su intermediario con el mundo.

La primera actividad de la vida humana es nacer. Nacer es entrar en el mundo para vivir. En la concepción cada hombre es concebido por otros, se es concebido; por el contrario, al nacer es cada hombre el que nace. Yo fui concebido, pero no fui nacido, sino que nací. Evidentemente, se nace de otros y se necesita de otros para nacer, pero no me nacen como me conciben, sino que nazco. El nacer del hombre no es tan dependiente de otros como el ser concebido, pues para la concepción se necesita la actividad de dos seres, ninguno de los cuales es el concebido y sin que este último actúe en el acto de la concepción, pues todavía no existe y sólo existirá por la concepción; mientras que en el acto de nacer los protagonistas son el ser que nace y el ser de quien se nace, ya que con anterioridad al nacer existía una vida que es la que nace, mientras que en la con-

cepción sólo existían las vidas de los que crean una nueva vida, pero no ésta.

Por otra parte, aunque el nacimiento se puede impedir por decisión de personas que no son el que nacerá, se requiere de esta decisión para impedir el nacimiento; pero si no hay una acción que lo impida o una perturbación biológica, el ser nacerá; en tanto que en la concepción sin decisión ni acción no hay concepción, pues la decisión y la acción positiva son necesarias para el acto de concebir. Por otra parte, el hombre que nace no tiene conciencia de que nace, ni su nacer es un querer nacer, sino que nace por un proceso biológico que ha puesto al feto en condiciones de nacer, pero esto no impide que nacer sea el primer acto de la vida.

Desde que se nace se empieza a vivir. Hasta el nacimiento la vida humana es pasiva, depende de otra vida para todo, se nutre de esa vida limitándose a recibir lo que ella le da. Desde el nacimiento su vida ya no está indisolublemente ligada a otra vida, de modo que si esa otra vida que lo alimentó y lo albergó cuando era feto desaparece, él puede seguir viviendo. Pero esto no quiere decir que no siga dependiendo de los demás. En los primeros años esta dependencia es todavía vital, ya que su incapacidad para actuar es tan grande que si otros no se preocupan de sus necesidades, perece; pues el niño para subsistir necesita de otros, pero ya no es un mero receptor pasivo, pues necesita una actuación propia, hacer algo de su parte, como comer, beber, etc.

Conforme va transcurriendo el tiempo, desde el momento de su nacimiento, va adquiriendo una independencia vital con relación a los otros, ya que no perece si otros no cuidan de él, pues puede hacer por sí mismo lo que otros hacían antes. Pero sigue dependiendo de los demás en muchísimos otros aspectos, pues su formación está determinada por los hombres entre los que vive, por el ambiente en el que se desarrolla y por las circunstancias que lo rodean. Podemos decir que toda formación humana, tanto orgánica como espiritual, es dependiente de otros hombres, pero en el vivir esta dependencia no es mera recepción pasiva, sino que requiere actividad por parte del hombre que está formándose.

Lo más propiamente humano, el espíritu, es una adquisición que recibe de otros hombres, de la comunidad humana

en la que se desarrolla, del ambiente espiritual en el que vive, esto es, de lo que se ha llamado el espíritu objetivo y yo llamo espíritu colectivo. El lenguaje que habla, las costumbres que adquiere, la moral, la religión, los gustos, los conocimientos, los prejuicios, etc., todo lo recibe de los que lo rodean, de la sociedad en la que vive, de lo que ya era bien común de los hombres entre los cuales nace y con los que convive. Pero él es un receptor activo, ya que necesita asimilarlos, aprenderlos haciéndolos suyos; el espíritu se conquista con esfuerzo. Necesita de sus sentidos y de su conciencia para poder hacer suyos esos bienes comunes; necesita escuchar para aprender un lenguaje y hablarlo; y si por algún defecto físico no oye, no aprenderá el idioma que se habla en torno a él; pero si tiene normal el sentido del oído, el idioma que hablará será necesariamente el idioma, o los idiomas, que hablan los hombres con quienes convive.¹¹

Todo hombre está determinado en su formación por muchas estructuras sociales, influyendo en él su familia, la ciudad y el pueblo en el que se desarrolla, sus maestros y los organismos que oficialmente están estructurados para la educación, si es que tiene maestros y vive en un pueblo y en una época en que el Estado u otra organización que ejerce una presión social determinante, ha creado instituciones para la transmisión del saber y él es uno de los alumnos. Pero lo que se le transmite son conocimientos o formas de comportamiento que ya están colectivizadas. Lo colectivo es lo que imprime su sello en los individuos, pues hasta las creaciones individuales necesitan ser colectivizadas para entrar en el proceso de la cultura e influir en la formación de un espíritu personal.

Estas formas colectivas, que son las determinantes en la humanización del individuo durante su crecimiento, se suelen agrupar en dos que se denominan el “espíritu del tiempo” (*Zeitgeist*) y el “espíritu del pueblo” (*Volkgeist*).

Espíritu del tiempo es el propio de la época en que un hombre vive, ya que el hombre es un animal histórico, porque el modo de pensar, de sentir, las costumbres sociales y morales y la visión del mundo y de la vida cambian de una época a otra, pero cada hombre sólo vive en una época.

11 Augusto Pescador: “Ontología”, Págs. 32 y 33. Ed. Losada. Buenos Aires 1966.

El espíritu del pueblo designa las características peculiares que diferencian a un pueblo de otros aun en la misma época. El que durante generaciones los miembros de un grupo humano hayan convivido en el mismo territorio, hace que las gentes de un determinado pueblo posean una tradición histórica común y que el grupo, en conjunto, haya estado determinado por las mismas circunstancias geográficas e influido por los mismos acontecimientos históricos. Por eso, esos hombres hablan determinado idioma, con giros y modismos que les son peculiares; han adquirido determinados gustos, costumbres y modos de comportamiento y trato que difieren de los de otros pueblos.

En épocas como la nuestra, con grandes y rápidos medios de comunicación y, por tanto, en que las personas pueden recorrer varios países en el tiempo en que antes se tardaba en recorrer algunos kilómetros y que aun sin moverse del lugar donde se vive se conoce, casi en el día, lo que pasa en cualquier parte del planeta, hay un rasero nivelador en cuanto a cultura, técnica, modos de vivir y de comportarse que da la apariencia de un espíritu universal de nuestro tiempo, pero indiscutiblemente se dan aun grandes diferencias nacionales. Si en el orden de la ciencia y de la técnica prima el espíritu del tiempo, en el de las creencias religiosas, en los gustos y en el arte hay un predominio del espíritu del pueblo, pues en una composición musical, por ejemplo, sobre todo si es popular, se distingue fácilmente el país del que proviene, lo que no resulta tan fácil en una obra de física o en un automóvil, a no ser que en estas obras se mire el estilo literario de la obra de ciencia o la forma artística de la obra técnica.

Pues bien, la formación humana de cada hombre está determinada por la ciencia, el idioma, los prejuicios y las actitudes de la colectividad en la que el niño crece. De un modo forzoso es formado por el espíritu colectivo de su época y de su pueblo. Desde el idioma y las formas de comportamiento en los actos de la vida diaria y en el trato con los demás hasta el saber científico que adquiere, ya era un bien común de la colectividad en la que se desarrolla.¹²

El niño no tiene facultad de elección en este aspecto. Es formado por el espíritu colectivo del pueblo y de la época en

12 Ob. cit., Págs. 35 y 36.

que le ha tocado vivir, en gran parte sin que nadie haya hecho una elección deliberada para su formación; y cuando hay elección, sobre algún aspecto de su educación, son otros los que eligen por él; el niño está imposibilitado de elegir otro ambiente cultural para formarse y de rechazar lo que de modo tácito o expreso se le impone.

Pero a pesar de su dependencia de otros hombres y de los límites que le marcan el espacio y el ambiente espiritual que le rodea al alcanzar cierta etapa de su formación, el hombre puede oponerse al medio e intentar otra formación que no sea la de ese medio. Puede aprender idiomas que no son hablados por los hombres entre los cuales vive, puede conocer culturas y formas de vida que ya desaparecieron y vivirlas, con la imaginación y el pensamiento, más intensamente que la cultura viva de su tiempo y de su ambiente, hasta puede resultar un extraño para su época y para la ciudad en que vive.

El hombre es el único ser en este mundo que a pesar de su dependencia, con relación al mundo físico y a los otros hombres, tiene el poder de autodeterminación, es el único animal que no sólo vive, sino que puede vivir de un modo o de otro, que transforma o puede transformar su modo de vivir, que puede alcanzar el mundo de los objetos ideales, captar valores y realizarlos, imprimiendo su huella en este mundo al que puede traer algo que en él no había. Esta potestad es de carácter único y la importancia del hombre en el mundo no se rebaja porque la mayoría de los hombres desarrollos su vida encauzados por el ambiente en el que viven.

La formación por los demás, la adquisición de conocimientos transmitidos, de un espíritu, sólo la necesita un ser que sea capaz de dirigir su actividad en sentidos diferentes, que sea capaz de elegir y que al elegir pueda acertar o errar. El animal que se guía por instintos y que siempre obra determinado por ellos, no requiere formación espiritual. *La formación del hombre en dependencia de los demás es un requisito para su autodeterminación.* Pero lo que adquirimos impositivamente del espíritu común nunca desaparece ni lo podemos borrar de nosotros. En nuestras acciones, en nuestras palabras y en nuestros

pensamientos hay siempre una penetración del pasado en el presente, así como también el futuro influye en las determinaciones actuales.

Vivir es la actividad fundamental de la vida. El vivir del hombre que va desde el nacer hasta el morir es una sucesión temporal de percepciones, de sentimientos, de pasiones, de alegrías, de tristezas, de amores, de odios, de conocimientos, de creencias, de esperanzas, de anhelos, de temor a la muerte y de esperanza o desesperanza de supervivencia después de ella.

Pero la vida tiene una tercera actividad que es morir. Morir es una actividad de la vida, no de la muerte, pues para morir no se necesita estar muerto, sino estar vivo; pero estar vivo no actuando para la vida sino para la muerte. Vivir es el actuar de la vida para la vida, en pro de la vida. Morir, en cambio, no es un acto de la muerte, puesto que la muerte no actúa, sino que el morir es un acto de la vida contra la vida. Por tanto, morir es un acto de la vida en pro de la muerte.

Para vivir es necesaria la vida, pero para morir no es necesaria la muerte; al contrario, es necesario que no exista la muerte, porque morir es anterior a la muerte; morir no es estar muerto, sino la actividad de la vida que conduce a la muerte. Vivir es la actividad de la vida en la vida y para la vida. Morir no es una actividad de la muerte, sino una actividad de la vida y en la vida, pero no para la vida sino para la muerte. Morir es la vida muriendo y la vida muriendo no es la muerte, pero tampoco es vivir, es morir. Morir es estar vivo, pero no vivir, porque vivir es lo contrario que morir y no se puede a la vez vivir y morir.

Resumiendo, podemos decir que la vida empieza antes de nacer, porque nacer es sólo entrar en el mundo. Después de entrar en el mundo empezamos a vivir. Vivir es estar en el mundo actuando en él y sobre él. Por último salimos del mundo, morir es el salir del mundo, el despedirse de él, el estar saliendo. Pero salimos del mundo, salimos de la vida para entrar en la muerte; a la muerte entramos al salir de la vida, pero la muerte no es una prolongación de la vida, sino, al contrario, la carencia de la vida. Por tanto, la muerte no termina

con la vida, lo que termina con la vida es el morir. Pero como morir es una actividad de la vida, resulta que lo que termina con la vida es la vida misma. La muerte no tiene ninguna actividad, ni siquiera lucha contra su contraria, la vida. Quien lucha contra la vida es la vida misma en la acción vital de morir.

Del tiempo que es vivir se deriva un instante, morir, y de ese instante se deriva la eternidad, la muerte. Vivir es tiempo, morir un instante, en cambio la vida es limitada, la muerte eterna. Pero aun cuando cada hombre tiene su muerte, la muerte ya no es el hombre. El hombre desaparece con la muerte, al morir, no perdura en la muerte, porque en la muerte el hombre ya no es hombre, ya no es vida. En la muerte el hombre, la vida humana, deja de ser, de existir. Lo que el hombre es después de morir, en la muerte, es lo contrario al hombre, a la vida. Yo muero, pero no entro en la muerte; lo que entra en la muerte es lo mío: mi alma, mi cuerpo. Yo desaparezco en cuanto yo. El hombre desaparece en cuanto hombre. La historia del hombre termina con el morir.

IV

ACTITUDES ANTE LA MUERTE

Frente a la descripción temporal del hombre que hicimos en el capítulo anterior, cabe preguntar: ¿Cuál es la actitud que debe asumir el hombre ante el hecho inevitable de que ha de morir? El análisis hecho no se refiere a ningún deber, sino que simplemente es una descripción de la vida humana y en el mero describir no puede entrar ninguna valoración. Pero las actividades y actitudes del hombre tampoco son lo que debe ser, sino lo que es. Por tanto se puede también analizar las actitudes que el hombre toma frente a la muerte, aun cuando aquí vaya implícita una valoración. Es evidente que el hombre puede enfrentar de diversos modos el hecho de su muerte inevitable, que en gran parte depende de su creencia o no en una supervivencia.

En primer lugar, creo que es lo más frecuente que el hombre no tome ninguna actitud ante el hecho inevitable de que se ha de morir. El común de los hombres suele estar de-

masiado ocupado en resolver el problema de cómo vivir, para preocuparse también de la actitud que debe tomar ante la muerte. Sabe que se ha de morir, como lo saben y lo dicen todos, y ante la muerte de los demás toma la actitud corriente y usual que se adopta por la costumbre de su ambiente y de su época y repite las frases de ritual acuñadas para esos casos. Es decir, en este caso, como en casi todas sus actitudes, el hombre es dependiente de la comunidad y obra de acuerdo a las normas imperantes que han sido estatuidas por la costumbre. Tiene su sentimiento y su dolor humano frente a la muerte de los seres queridos. En lo que se refiere a su propia muerte suele preverla y toma medidas en relación a los que han de seguir viviendo después de su muerte y a los bienes materiales que posee y que seguirán existiendo después de su desaparición como ser vivo y sobre los que ya no podrá ejercer ningún dominio. También acepta, por inercia, muchas normas que la costumbre establece para estos casos. Pero su actitud no es con relación a su muerte, sino con relación a los vivos y a los muertos, a su cadáver, que es lo que queda de la vida.

También suele adoptar disposiciones que suponen una creencia en otra vida, pero todo lo que puede hacer o disponer es sobre esta vida y sobre cosas de ella, no sobre el más allá. Actos como la confesión o las disposiciones para que se realicen determinados ritos y ceremonias, antes o después de su fallecimiento, son todos de tipo terreno, aun cuando crea que estos actos terrenos surtirán efectos extraterrenos. Todas las previsiones que toma se refieren siempre a los vivos y a su relación con bienes terrenales o a su cadáver que es lo que queda en este mundo de la vida.

Por regla general, el común de los hombres no se plantea el problema de si en esta vida debe o no tomar una actitud ante el hecho inevitable de la muerte, pues, como hemos visto, esas actitudes establecidas por la costumbre no son frente a la muerte.

Pero algunos hombres sí toman una actitud ante la muerte. Esta depende principalmente de que se crea o no que hay otra vida después de la muerte, en que se crea que la conciencia hu-

mana perdurará o no después de morir. La actitud del que cree en otra vida debe ser, si la creencia es sincera y fuerte, la de prepararse para esa otra vida. Es la actitud del hombre religioso de la Edad Media, para el que este mundo era un valle de lágrimas, la de los místicos y puede llegar a una actitud vital que está pendiente de la muerte y deseándola; es la actitud de Santa Teresa que tan alta vida espera, en el otro mundo, que por eso exclama "muero porque no muero". La vida no sería más que una preparación para el tránsito a la muerte, esto es, a la otra vida, ya que la actitud del creyente no es una actitud ante la muerte, porque para él la muerte no existe, sino una actitud para con la otra vida.

Pero la mayoría de los hombres no adoptan esta actitud extrema que sólo se da en los místicos y que lleva a una vida pendiente de otra vida. Lo más frecuente es que el hombre cambie su actitud ante la muerte según las circunstancias de la vida y hay momentos en que la fe del más creyente flaquea o en que el mayor incrédulo cree.

En la actual filosofía existencialista, especialmente en el pensamiento de Heidegger, se adopta una posición con relación a este aspecto de la actitud frente a la muerte. El existencialismo toma como punto de partida la finitud radical de la vida humana y sobre la base de considerar que no hay otra vida en el más allá es que plantea el problema de cuál debe ser la actitud del hombre ante la muerte. Para Heidegger hay dos posiciones. Una es la actitud de la dispersión en los placeres, en el "se" ("se dice", "se hace") que es realidad la posición del hombre que no se plantea el problema de qué posición debe asumir ante un hecho que se ha de presentar inevitablemente, pues si es inevitable, piensa el hombre, tácita o expresamente, no hay que tomar ninguna actitud, pues de todos modos la muerte ha de venir. Esta es para Heidegger la existencia inauténtica, porque en ella el hombre no enfrenta el problema de su propia muerte, que es lo personal, sino que sólo habla de "se" muere, "se" ha de morir y ese "se" no es nadie.

La otra existencia es la que llama auténtica. Es la existencia en la que el hombre enfrenta permanentemente la su-

prema posibilidad que es la muerte y que es tomar la actitud que, en otra parte, he denominado "las ganas de amargarse la vida". Lo auténtico, para Heidegger, sería lo que podríamos llamar lo personal e intransferible, aquello que necesariamente ha de suceder en mí o que he de hacer yo, sin que ningún otro pueda hacerlo por mí. "Morir mi muerte" —dice— "es lo único que ningún otro podrá hacer por mí". Por tanto, mi muerte es mía y lo más personal. Lo auténtico consistirá no en ahogar la angustia de la muerte sino en soportarla y enfrentarla solo, aun cuando ante ella me encuentre indefenso. La aceptación de la muerte ha de ser una espera constante de ella, no una huida ante ella. Pero para Heidegger el hombre es un ente entre dos nadas, el hombre al morir va a parar a la nada. El existente auténtico todo lo ve *sub specie mortis* y por eso tiene que tomar las cosas como lo que son: como nada. El existente auténtico soporta permanentemente la angustia de la muerte y toma su vida y sus acciones como una nadería.

Al analizar esta posición de angustia permanente ante la muerte que debe tener el existente auténtico, podemos preguntar: ¿Es la muerte lo único auténtico, lo único personal e intransferible? ¿Morir mi muerte, es realmente lo único que ningún otro podrá hacer por mí, como afirma Heidegger? Yo, a mi vez, preguntaría: ¿puede otro nacer por mí?, pues resulta evidente que si otro nace por mí yo no nazco; quien nace es ese otro. También podemos preguntar, ¿puede otro vivir por mí?, ya que lo que otro viva por mí yo no lo vivo. Por tanto, si lo auténtico es lo más personal e intransferible, nacer y vivir son tan auténticos como morir. Es más, para morir necesito haber nacido y, por tanto, haber vivido, poco o mucho. Morir es, pues, más condicionado que nacer y vivir, ya que está condicionado por mi existencia, que supone haber nacido y haber vivido.

Yo creo, contrariamente a Heidegger, que la más importante de las tres actividades fundamentales de nuestra vida —nacer, vivir y morir— es el vivir, puesto que en el vivir es lo único que tengo posibilidad, en lo único que puedo elegir, ya que morir no es una posibilidad, sino una necesidad y lo que yo sea y haga es lo que sea y haga durante mi vida.

Y es que Heidegger olvida una segunda posibilidad, aun partiendo de la finitud radical de la vida humana —cosa que

no me propongo discutir, pues para mí esto no es un problema filosófico, por lo menos de la filosofía tal como hoy la entendemos, sino un asunto de fe religiosa— y es dar valor a la vida, precisamente, porque se ha de morir. Puesto que no tenemos más que una vida, y ésta es limitada, hay que vivirla haciendo en ella algo que justifique el haber vivido.

Si la vida fuera eterna, nada tendría valor, pues todo podría hacerse y deshacerse sin mucha perturbación, ya que siempre habría tiempo por delante. En una vida eterna no tiene sentido la acción, sólo es concebible la contemplación. El dar sentido al mundo y traer valores a él sólo es posible en una vida limitada.

Puesto que no hay más que una vida, vivámosla con dignidad de hombres, dándole sentido y llenándola de valores humanos. Pues, si antes para filosofar era necesario aprender a morir, hoy podríamos decir lo contrario y es que para hacer filosofía hay que aprender a vivir.