



Samuel Ramos

Hacia un nuevo humanismo

2003 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Samuel Ramos

Hacia un nuevo humanismo

Programa de una antropología filosófica

La crisis del humanismo

ES característico de la conciencia moderna un hondo dualismo en la valoración de la vida que separa en dos terrenos aislados lo espiritual y lo material. El individuo se encuentra colocado frente a una alternativa, sin otra solución que la de optar por uno solo de los valores en conflicto. Este pensamiento dualista pretende fundarse en la constitución misma de la realidad que por donde quiera se muestra dividida de acuerdo con las características de espíritu y materia. La generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida unilateralmente, en el sentido del valor que considera preferible. Es inevitable, pues, que, cualquiera que sea la elección, uno de los aspectos de la vida resulte sacrificado, pero aun cuando el hombre esté convencido de que no es posible hacer otra cosa, ese sacrificio lo desgarrará y su vida transcurre en medio de un íntimo malestar e inconformidad.

El dualismo parece tener su raíz en el ser profundo del hombre dividido por tendencias que lo impulsan en direcciones opuestas ya sea para la satisfacción del alma o para la del cuerpo. Al obrar estas tendencias durante un largo proceso histórico, han creado un mundo en el que esa división del hombre se externa en las cosas y se define, por decirlo así, en caracteres macroscópicos. Son múltiples las expresiones que tiene ese dualismo en los diversos campos de la vida humana. Tales como la organización social, política y económica en casi todos los países, y en las ideologías que se disputan el favor de las mayorías. Nosotros vamos a considerar aquí dicho dualismo en uno de sus aspectos más importantes que es la pugna entre civilización y cultura.

La columna vertebral de la cultura moderna es el sentido espiritual de la vida, cuyo origen se remonta a los dos más poderosos factores en la historia europea, el pensamiento griego y el cristianismo. Aquel sentido de la vida se hace independiente en los albores de nuestra edad y adquiere modalidades nuevas en concordancia con el tiempo, al encontrar una justificación racional en la metafísica moderna. Pero a la vez el hombre descubre la faz material de la vida, cuya magnitud e importancia se le va revelando paso a paso, a medida que avanza el conocimiento de la naturaleza, el cual le proporciona también posibilidades de acción insospechadas. En una palabra, la ciencia natural, en su creciente progresión, transforma y amplifica el concepto del universo y pone en las manos del hombre un instrumento formidable para dominar las fuerzas materiales. La ampliación del cuerpo del saber aumenta correlativamente la potencia humana, que edifica una civilización material en grandes dimensiones como no habían visto los siglos. Los centros nerviosos de este

nuevo organismo son las ciudades modernas que viven del trabajo industrial y del comercio. Este ambiente urbano despierta y multiplica en todos los sentidos los intereses materiales del hombre, cuya personalidad se pone a tono con las exigencias del medio, en virtud de un mimetismo semejante al de esos animales que toman el color de los objetos que los rodean. La vida instintiva, que representa a la naturaleza dentro del hombre, adquiere conciencia de sus derechos y se sobrepone al espíritu con aire de venganza por la humillante servidumbre en que éste la había mantenido por largo tiempo. Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso de expandir la vida de su cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización. El disfrute del dinero como instrumento de poder, y como medio para obtener el bienestar material y la vida confortable, los placeres sexuales, el deporte, los viajes, la locomoción, y una multitud de diversiones excitantes constituyen la variada perspectiva en que se proyecta la existencia del hombre moderno. Su tipo representativo es el burgués cuya psicología, que Sombart ha trazado con una observación penetrante, reúne los rasgos de carácter polarizado hacia los valores materiales. Impulsada por su principio material, la civilización se desarrolla en un sentido divergente al de la cultura, hasta crear una tensión dramática que hace sentir sus efectos dolorosos en la conciencia de muchos hombres modernos.

La primera justificación filosófica del dualismo aparece en los comienzos del siglo XVII con la doctrina de Descartes. Oponiéndose a la concepción escolástica del mundo, este pensador logra, por medio de un método estrictamente racional, concebir al Universo como una extensa máquina. Siguiendo su propio camino, el filósofo llega a la misma conclusión que su contemporáneo Galileo: que «la naturaleza está escrita en la lengua matemática». El universo es sometido a un proceso de simplificación a fin de ser fácilmente explicado en conjunto, por nociones claras y evidentes para la razón. La multiplicidad cualitativa de las cosas es transformada en un orden uniforme de magnitudes -por ejemplo, los colores se reducen a un movimiento vibratorio-, de manera que en un principio se postula que todo fenómeno natural es susceptible de medida. Armado de esta hipótesis metódica son suficientes, al filósofo, dos principios explicativos para construir en un grandioso sistema la totalidad de la existencia: la materia y el movimiento. Sin detenerse ante lo orgánico, Descartes extiende con rigor implacable su explicación mecanista a los seres vivientes que son considerados también como máquinas. Al lanzar esta afirmación atrevida, Descartes vuelve la espalda bruscamente a la vieja doctrina de Aristóteles, intocada durante siglos, explicando la vida como una fuerza finalista. En aquel sistema moderno no hay sitio para ninguna especie de fuerza.

Descartes prosigue su camino y llega lógicamente al resultado de incluir también al hombre dentro de su orden mecanista. Si el hombre es una entidad corpórea, tiene que ser necesariamente una máquina. Pero aquí, en el ser humano, irrumpe el dualismo en el pensamiento de Descartes. El hombre no es, como el animal, una pura máquina, sino una máquina pensante. He aquí un hecho, el pensamiento, que desprovisto de extensión no puede ser considerado como una substancia material. El pensamiento pertenece a una distinta categoría ontológica, y Descartes, sin titubeos, lo coloca en el orden del espíritu. La naturaleza humana resulta entonces un compuesto de dos elementos, la sustancia pensante que es el espíritu y la sustancia extensa que es la materia. Establecida esta honda separación entre los principios constitutivos del hombre, un nuevo problema metafísico surge a la consideración de la filosofía. ¿Cómo se explica ahora el paralelismo psico-fisiológico? ¿De

qué modo se armoniza la acción del alma y el cuerpo? Descartes sostenía que la interacción de los cuerpos sólo puede explicarse por causas mecánicas. El choque es el único medio que tienen los cuerpos de influir uno sobre otro. Entonces, si el alma es incorpórea ¿cómo puede actuar físicamente en el cuerpo y vice versa? He aquí una cuestión racionalmente insoluble una vez que se ha postulado la dualidad radical de sustancias. Descartes creyó desatar el nudo con una teoría arbitraria y fantástica: que el alma se inserta en el cuerpo a través de la glándula pineal. Tres grandes filósofos que sucedieron a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibnitz, intrigados por el acertijo, perdieron su tiempo tratando de descifrarlo. Sus respuestas son a cual más artificiosas. ¿No será, en el fondo, que la dificultad no existe y que el problema ha sido inventado por Descartes? Sin embargo, se diría que después de Descartes el desarrollo histórico del hombre parece confirmar plenamente su doctrina dualista. Lo espiritual y lo material han adquirido la existencia como dos mundos aislados que apenas se tocan. El dualismo se percibe sobre todo en la civilización y la cultura que exhiben, de un modo casi tangible, la división interna del hombre. Al llegar a un cierto desarrollo, la civilización ha tomado un impulso propio que el hombre no ha podido detener, acentuando cada vez más su carácter mecánico. El maquinismo, creado para facilitar el trabajo humano, se convierte en instrumento de servidumbre. El hombre desperdicia una gran oportunidad de librarse del trabajo físico, de sustituir los esclavos humanos por las máquinas. Su admiración por el poder lo ha convertido hoy en un fiel servidor de la máquina que tiene para muchos hombres el prestigio de un nuevo fetiche. La enorme fuerza sugestiva de las máquinas tiende a imponer a la sociedad una organización mecánica, y el individuo por una especie de mimetismo se mecaniza también. Así el tiempo parece haber confirmado la opinión cartesiana que en el siglo XVIII hizo escribir a un convencido materialista, La Metrie, un libro que titulaba *L'homme machine*. Una teoría psico-analítica de la historia interpretaría este fenómeno como un desquite del hombre por la prolongada represión que le había impuesto el espíritu. El sentido espiritualista de la vida, con una incomprensión no menos unilateral que la del materialismo, desconoce los valores de la realidad concreta. Platón, que fue el primer defensor del espiritualismo, consideraba el cuerpo como «la cárcel del alma». En esta incomprensión del cuerpo se ha inspirado el ideal ascético que acompaña siempre, aun en la cultura moderna, al sentido espiritual de la vida. La negación sistemática que el ascetismo hace de los valores vitales provocaría a la larga una rebelión de los instintos, que en la embriaguez del triunfo arrastra por el suelo al espíritu destronado.

La rebelión de los instintos ha encontrado también su justificación filosófica dentro del materialismo y el positivismo, en la teoría que concibe al hombre como un ser exclusivamente «natural». Las funciones superiores del alma como la inteligencia, la voluntad, el sentimiento, serían una mera prolongación de los instintos y estarían destinadas a servir de un modo indirecto los intereses de éstos. Para semejante doctrina, el hombre quedaría reducido tan sólo a lo instintivo, lo que implica su inclusión en el orden de la animalidad. Apenas se distingue de los animales en que posee instrumentos psíquicos refinados para la realización de sus fines biológicos. Forma parte del contenido de esta doctrina la tesis «determinista», que considera a la voluntad sometida a causas mecánicas y anula, por lo tanto, la autonomía moral del hombre. Si acaso existen las «ideologías de clase» esta concepción materialista del hombre es la más genuina expresión de la psicología burguesa. Los comienzos de esta ideología se remontan al filósofo inglés Thomas Hobbes, pero no llega a ser un pensamiento acabado sino durante el siglo XIX, primero en la

filosofía de Feuerbach y después en todos aquellos pensadores que aplican el método científico al conocimiento de la vida psíquica. Dicha concepción del hombre adquiere una gran popularidad en la centuria pasada, en conexión con la doctrina evolucionista de Darwin, y también como una de las tesis fundamentales del «monismo materialista» divulgado por Büchner y Haeckel.

No es de sorprender que esta idea se haya convertido bien pronto en una verdad evidente para todo el mundo, pues si carece de consistencia científica, en cambio halaga los instintos más poderosos del hombre. Aquí está el secreto de su «evidencia» y del tono dogmático con que es afirmada. Como es una idea que favorece sus impulsos vitales más enérgicos, el hombre la difunde siempre con la mayor pasión de que es capaz. Lo cierto es que si juzgamos objetivamente los resultados de esa idea, reconoceremos que ha provocado un rebajamiento de los valores humanos. No se deben confundir con esta valoración naturalista del hombre, aquellas ideas que bajo una apariencia semejante se proponen en realidad lo contrario, dignificar al instinto, librarlo de la injusta condenación del ascetismo espiritualista. Tal es la egregia intención de la filosofía vitalista, representada por los pensadores como Dilthey, Nietzsche y Bergson al atribuir a la vida una categoría psíquica, idea en donde late una nueva valoración del ser humano.

A pesar de todo, el hombre no se muestra satisfecho con la valoración naturalista de su propia existencia. Al ponerla en práctica, parece haberse escapado la alegría que esperaba, y, en medio de la excitación de la vida material, de vez en cuando tiene la sensación penosa de un vacío interior. Es el sentimiento de la nada descrito por Kierkegaard en su crítica a la moderna civilización. Según nuestra interpretación psicoanalítica, las preocupaciones de la vida material no han podido destruir el fondo espiritual del hombre, sino solamente ahogarlo. Ahora es la materia la que reprime al espíritu, lo que en resumidas cuentas no ha restablecido la armonía y el equilibrio de la naturaleza humana y sólo ha venido a invertir el antiguo estado de cosas sin corregir su extremismo.

Este desequilibrio interno ha minado la confianza y admiración que sentía el hombre por su aparatosa civilización y surge un pesimismo que crea una filosofía para negar los valores de aquella. El antecedente de esta idea contraria a la civilización encuéntrase en Rousseau, quien, al contestar una pregunta propuesta por la Academia de Dijon (1750), decía que «cuanto más se han perfeccionado las artes y las ciencias tanto más depravadas se han ido haciendo nuestras almas». Los pesimistas consideran la civilización como un síntoma de la decadencia del hombre y presentan multitud de pruebas impresionantes para demostrar su idea. Sin embargo, esta doctrina del hombre, que Scheler llama una «idea descarriada», no ha alcanzado, ni con mucho, una aceptación general. Nietzsche es responsable también de esta opinión al sostener que el hombre de «vida descendente» construye la civilización como un artificio para compensar su decadencia. ¿Qué es el hombre según esta doctrina? Un desertor de la vida que se vale de sucedáneos para sustituir las auténticas funciones vitales. La ciencia, la técnica, las herramientas, las máquinas, son un largo rodeo que hace el hombre para obtener lo que necesita, ya que su debilidad biológica le impide hacerlo directamente como los otros animales. El hombre es un animal enfermo porque ni siquiera sabe de manera inequívoca o inmediata qué hacer, adónde ir. En algunos pensadores como Klages, que exaltan al máximo los valores vitales, el espíritu resulta una fuerza diabólica que destruye y aniquila la vida y el alma. Aquí pues se nos presentan la vida y el espíritu

como dos potencias absolutamente antagónicas. El pesimismo hace crisis con las ideas, ampliamente difundidas, de O. Spengler que se resumen en la famosa teoría de la «decadencia de occidente».

Sin admitir, por supuesto, que exista una verdadera decadencia del hombre y mucho menos que ésta provenga de su esencia, no cabe duda que la crisis de nuestro tiempo revela que hay algo malo en la organización de la vida y en la actitud interna del hombre frente a ésta. No vamos a insistir aquí en la crítica a la organización económica, no porque desconozcamos la importancia de este factor de vida, sino porque esas ideas son ya muy conocidas, gracias a la propaganda socialista, y no podríamos decir nada nuevo a ese respecto. Nuestro propósito se limita por ahora a mostrar que existen también ciertos factores psicológicos de influencia decisiva en la crisis del hombre moderno, el cual necesita de una reforma espiritual como condición indispensable para recuperar el equilibrio de su ser. La reforma será posible cuando el hombre haga un examen de conciencia y descubra la raíz del mal en una contradicción interna. Toda contradicción lleva consigo el impulso de resolverse; lo que quiere decir que no falta en el hombre moderno la voluntad de reformarse y sólo espera saber con evidencia cuáles son los medios más seguros para realizarla.

El malestar de la conciencia moderna indica una falta de armonía del hombre con el mundo. La civilización ha venido a complicar la vida en grado extremo hasta el punto de desorientar al hombre en medio de la multiplicidad de cosas que él mismo ha inventado. Esa desorientación consiste fundamentalmente en una falsa actitud mental que tergiversa el sentido de los valores y altera el orden natural de las cosas en cuanto a su importancia.

Uno de los errores de valoración que más consecuencias desfavorables ha tenido es el de elevar los medios a la categoría de fines. La inteligencia puesta al servicio del valor «poder» ha inventado una admirable técnica científica sin precedente en la historia. Ante sus maravillosos resultados el hombre acaba por sobreestimar la importancia de los problemas técnicos olvidándose luego del verdadero fin a que obedecen. Todas las actividades de la vida y de la cultura han sufrido a causa de este equívoco. En el arte, en la ciencia, en la industria, en la economía, abundan los ejemplos de esta desastrosa estimación. En la actualidad es frecuente que pasen por obras maestras, ante la ingenua admiración de los amantes del arte, producciones de una calidad muy dudosa, pero realizadas con una técnica brillante e ingeniosa. La ciencia y la filosofía no se han librado de la influencia maléfica de este fetichismo moderno. «En muchos dominios de la ciencia se produce así -dice Simmel- lo que podríamos llamar saber superfluo, una suma de conocimientos metódicamente impecables, irreprochables, para el concepto abstracto de la ciencia y que sin embargo se han desviado de la adecuada finalidad de toda investigación y no aludo a una finalidad externa, sino a la ideal y cultural... Aquí tiene sus raíces ese culto fetichista del método que padecemos desde largo tiempo; una aportación cualquiera es preciosa desde el momento en que su método es impecable; así se da hábilmente carta de naturaleza a infinitos trabajos que ninguna conexión guardan con el verdadero desarrollo unitario del conocimiento, por grande que sea la amplitud con que lo concibamos.»

La consecuencia determinada por el culto de la técnica es la sobreproducción que multiplica innecesariamente la variedad y el volumen de la cultura y la civilización hasta

agobiar al hombre bajo un peso abrumador. Toda esta multitud de cosas aumenta artificialmente las necesidades del hombre, le impone cada día una nueva obligación. La fiebre técnica «explica la elaboración de ciertos productos industriales que han sido obtenidos por su proximidad con otros y de los cuales no existe en rigor necesidad alguna; nos empuja la velocidad adquirida, la necesidad de recorrer hasta el cabo la dirección emprendida; la serie técnica exige ella ser completada, por miembros que la serie psíquica, en realidad la definitiva, para nada necesita. Y de este modo se originan ofertas de mercancías que provocan, si miramos desde el plano cultural del sujeto, necesidades artificiales y sin sentido.» Hasta un cierto punto la producción se domina a voluntad, pero después adquiere ésta un impulso propio de crecimiento que arrastra al hombre, el cual resulta a la postre dominado en vez de dominador. Entregado por completo al mundo exterior, plena su conciencia de preocupaciones materiales que desplazan cualquier interés, la vida del alma se va extinguiendo hasta que el individuo se convierte en un autómatas. Algunos espíritus sensibles se rebelan contra el enrarecimiento de la atmósfera que amenaza asfixiar la vida del alma. En una discusión que sostienen dos intelectuales rusos reclusos en una casa de salud, escriben algunas reflexiones que constituyen un documento precioso para pulsar la inconformidad de la conciencia contemporánea. Uno de ellos escribe: «la aguda sensación del peso intolerable de nuestra cultura, herencia que nos sigue, procede esencialmente de vivir la cultura no como un radiante tesoro de dones, sino como un sistema de sutiles imposiciones. No es extraño, la cultura tiende a convertirse en eso, en un sistema de coacciones». (Gerchenson.) El otro de los dos escritores lanza también su protesta en estas palabras: «Finalmente están las legiones de conocimientos terroríficos por su número y rigidez; inundan la inteligencia instalándose en nombre de la verdad objetiva, sin aguardar el momento en que una necesidad real escoja de sus filas las que puedan ser útiles; aplastado bajo su peso, el espíritu languidece en sus ligaduras, impotente para asimilarlas verdaderamente o rechazarlas. Lo que me interesa no es liberarme de toda especulación, sino especular libremente o sea alcanzar la libertad y la frescura de una especulación directa». (Ivanov.) En este pasaje está expresado con gran claridad uno de los conflictos que aquejan a la conciencia contemporánea. La civilización ha despojado al individuo de su libertad; aprisiona su espíritu con múltiples ligaduras y le impone una personalidad extraña. La voluntad propia del individuo, sus sentimientos, sus aspiraciones, su vocación, sus fuerzas se revuelven impotentes bajo la máscara que le ha puesto el mundo exterior. Entre las observaciones de detalle que abundan en la filosofía de Bergson, a veces más valiosas que su doctrina fundamental, se encuentra una que pinta la verdadera psicología del hombre moderno. Para Bergson el alma humana está constituida por dos capas que corresponden a dos diversos «yos». Hay una capa periférica en la que se depositan la experiencia adquirida por el individuo en la acción práctica; resulta en cierto modo de la adaptación del individuo a su medio, es el yo social. Debajo de esta capa, en el centro del alma, encuéntrase un yo profundo en que están virtualmente contenidas las potencialidades individuales que no pueden tener una aplicación útil, pero que en cambio son la parte mejor del sujeto, lo más suyo que tiene, y el núcleo de sus actividades más altas, aquellas que podrían florecer en una personalidad espiritual. «Existirían, pues, dos yos diferentes; uno sería como la proyección exterior del otro, su presentación espacial y por decirlo así social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda que nos hace percibir nuestros estados internos, como seres vivientes sin cesar en vía de formación... Pero los momentos en que somos nosotros mismos son muy raros y por eso raras veces somos libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no

percibimos sino el fantasma incoloro de nuestro yo... vivimos para el mundo exterior más bien que para nosotros; más bien hablamos que pensamos; somos pasivos más bien que activos. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí...» Los dos yos corresponden en la doctrina bergsoniana a dos momentos diferentes de la vida. El yo social es el pasado, lo que se ha vivido ya. El yo profundo es el presente y futuro, la fuerza creadora en potencia, lo que no se vive todavía. Por eso el yo social es algo muerto, mientras que el yo profundo representa lo que aún hay de viviente en el ser humano.

Muchos individuos aún ignoran esta región subterránea de su alma, y el arte tiene como misión revelársela. El goce estético se explica precisamente porque cuando el artista levanta esa costra de nuestro espíritu para contemplar el fondo, reconocemos a nuestro yo más íntimo, contemplamos lo que hubiéramos podido ser, pero que no fue a causa de otras exigencias más imperiosas. El drama que acompaña a este dualismo es un tema inagotable para el teatro y ha inspirado, en efecto, algunas de las mejores obras de Pirandello. El destino que aniquilaba a los héroes griegos está representado aquí por una fuerza social implacable, que impone a los individuos una personalidad contradictoria; éstos se agotan en una lucha impotente para deshacerse de ella; no son hombres, sino personajes que al fin sucumben al falso papel que la vida les obliga a representar.

La tragedia del hombre actual es que sus creaciones materiales e ideales se rebelan contra él. El vasto mundo de la civilización y la cultura adquiere un dinamismo independiente que sigue por un camino diverso al que el hombre debe recorrer. Arrancado de su propia trayectoria, anulada su libertad, el hombre va perdiendo sus atributos característicos, precisamente aquellos en que se funda la dignidad humana, y rebaja el nivel de su existencia. No todos los hombres tienen una conciencia clara de lo que sucede, pero sí una mayoría siente una inconformidad que lo mantiene en rebelión continua sin un objetivo definido, luchando por algo que no se encuentra, porque no se sabe lo que es. Sin embargo, ya muchos hombres han descubierto la causa de la inquietud y son conscientes de que el nivel de lo humano está en baja marea. La civilización tal como está organizada parece un plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fue en mejores tiempos. Cuanto el hombre produce en el orden material o ideal, para su beneficio, le resulta contraproducente, y tarde o temprano esas criaturas son como filtros que subyugan y paralizan los movimientos del alma. He aquí una elocuente descripción de este fenómeno: «Todos sabían que Napoleón no nació emperador. Cualquiera mujer del pueblo, espectadora entre la muchedumbre de una revista suntuosa, hubiera podido exclamar al verle: Héle aquí emperador; después de haber casi perdido su nombre personal, es el soberano de los pueblos; pero envuelto en pañales no era nada a los ojos del Universo, solamente el hijo de su madre. Y lo mismo pienso admirando en un museo un cuadro célebre. El artista lo pintó para él mismo; en la creación eran inseparables el uno del otro, él estaba en su obra y ésta en él, pero he aquí que la obra ha sido elevada sobre el trono del Universo y transformada en valor objetivo... Todo lo objetivo nace en el individuo y en su origen sólo a él pertenece. Cualquiera que sea el valor, su historia presenta siempre las tres fases que Napoleón atravesó: Primero era algo que no es nada a los ojos del Universo; luego el guerrero y el jefe militar; al fin el soberano del mundo». No se puede describir más bellamente ese proceso de deshumanización de la cultura que hoy padece la humanidad y le arrebatada sus mejores atributos. Cuando un individuo a costa de sacrificios ha logrado crear un valor nuevo, su premio es que le arranquen su criatura para hacerla patrimonio universal.

Entonces estos viejos valores «ciñen la corona y se aprestan a reinar»... Valor coronado es frío y cruel, y con el tiempo se petrifica transformándose en fetiche... Ahora dicta sus leyes con absolutismo sin prestar atención a suplicas personales... Lo que una vez fue viviente individual, se ha transformado ahora en un ídolo frío que exige el sacrificio de algo viviente y personal como lo que le dio nacimiento... Napoleón emperador y el cuadro entronizado en un museo son déspotas en el mismo grado». El mismo escritor encuentra una parábola feliz para completar la historia de los valores que al acumularse se hacen funestos para el desarrollo humano. «Las astas del ciervo se han desarrollado sujetándose a las leyes naturales para servir de medio de defensa e intimidación; pero en otras especies, también según las leyes naturales, las astas han adquirido tales proporciones que impiden la carrera a través de los bosques y la especie acaba por extinguirse. Este fenómeno puede compararse al de la cultura. No son comparables nuestros «valores» a estas astas? Forman primero un atributo individual; luego de la especie entera, y finalmente, tras un crecimiento exagerado, nefasto para la personalidad, ya sólo constituyen un impedimento.»

Después de un penoso esfuerzo secular el hombre se encuentra rodeado de un sinnúmero de cosas, de ideas, de valores, que le cortan el paso, y se siente perdido en medio de esta selva artificial que él ha plantado y cultivado con sus manos. Tal vez el hombre aspiraba a levantarse por encima de la naturaleza en busca de un espacio más libre, pero lo cierto es que ahora sus espaldas se encorvan bajo el peso de un mundo complicado que no ha sabido dominar. El trabajo material, la lucha económica se realiza dentro de una organización viciosa que es quizá uno de los más poderosos factores del rebajamiento humano. Profundizando en las críticas del socialismo al sistema capitalista, se encuentra quizá el sentimiento de la dignidad humana, que protesta herido en su fundamento vital. Basta una cita tomada del economista Sombart, para explicar en qué forma el capitalismo lesiona los valores humanos. «Lo que caracteriza al espíritu burgués de nuestros días, es su indiferencia completa por el destino del hombre. El hombre está casi eliminado de la tabla de valores económicos y del campo de los intereses económicos; la única cosa que interesa aún es el proceso, sea de la producción, sea de los transportes, sea de la formación de precios. Fiat productio et pereat homo!» De todo lo anterior podemos derivar la conclusión de que los valores fundamentales del humanismo están en crisis. Alrededor del humanismo se agita no sólo un problema estético o académico, sino hondamente moral, que no puede ser excluido de un plan generoso de reorganización social, si se propone seriamente el mejoramiento de las actuales condiciones de existencia. Es evidente que toda organización futura de la sociedad debe planearse en vista del bienestar y la felicidad de todos los hombres, sin distinción de clases, corrigiendo todas las injusticias que hoy existen; pero este fin no será plenamente logrado si no se toman en cuenta la totalidad de las aspiraciones humanas. El humanismo aparece hoy como un ideal para combatir la infrahumanidad engendrada por el capitalismo y materialismo burgueses. Sobornada la conciencia de innumerables seres por la misma atmósfera viciada que respiran, apenas se dan cuenta del rebajamiento de su naturaleza, y por ello los espíritus más esclarecidos están obligados a denunciar la desmoralización que sufre el hombre. Toca a la juventud que aspira a una sociedad mejor y más justa, en general a todos los hombres que tienen la voluntad de crear un mundo nuevo, afirmar y defender los valores del humanismo. Pero queda aún en pie una grave interrogación que contestar: ¿Cómo debe ser el hombre?

La respuesta no es fácil de dar. Es un problema que ha inquietado al género humano en todos los tiempos, intentando resolverlo por diversos caminos. Aun cuando existan otros problemas más inmediatos y apremiantes, aquella interrogación no pierde su importancia vital. Se necesita una gran frivolidad u ofuscamiento para que no interese la meditación sobre el destino humano. Precisamente en tiempos de crisis y de catástrofes como el presente, es cuando la humanidad repliega su conciencia con la mira de sondear el enigma de su vida. El conocimiento del hombre es hoy un interés que se sitúa en el centro de la meditación filosófica, poniendo en juego todos los recursos de la inteligencia. Mas para asegurar sus resultados, es preciso, de antemano, elaborar un método riguroso que analice y mida las posibilidades del conocimiento aplicado a la esfera de los problemas antropológicos. La intención de este pequeño libro no es tratarlos minuciosamente, sino fijar un itinerario, de acuerdo con el estado actual de la antropología filosófica, en el que se plantean algunos problemas y se indica en qué sentido trata de resolverlos el pensamiento actual.

Sobre el concepto de Filosofía

VIVIMOS en la actualidad una época de crisis que alcanza a todos los órdenes de la existencia humana y que en el campo del espíritu ha determinado una confusión de ideas y valores. Es justo reconocer que la filosofía contemporánea no ha descansado para hacer frente a la crisis mundial y que ha logrado señalar diversos caminos de salvación. El supuesto de tales doctrinas es que la salvación del hombre no depende exclusivamente de la modificación de las condiciones materiales, sino también, al mismo tiempo, de una reedificación de su mundo espiritual. Los temas tratados en esta obra corresponden a los problemas que más seriamente deben preocupar a todos los hombres de hoy. La tarea de la filosofía se hace en el presente más agobiadora que nunca, porque vivimos una época sumamente problemática. El destino del hombre, las formas individuales o sociales de su existencia, los contenidos de la civilización y la cultura son hoy el objeto de una discusión apasionada en la que intervienen puntos de vista de índole muy heterogénea. La filosofía existe en función de ciertos problemas de carácter general que no toca resolver ni a la religión, ni a las ciencias particulares, sino a una disciplina que desde un plan superior trata de abarcar la realidad en una visión de conjunto. En su momento inicial la filosofía es conciencia de los problemas, su deber es definirlos y plantearlos. Para una conciencia superficial que creyera estar en posesión de la verdad, es decir, carente de todo sentido problemático, la filosofía sería superflua.

Las ideas expuestas en este libro constituyen un resumen de las convicciones filosóficas del autor. La exposición ha nacido de una especie de examen de conciencia, de una liquidación de ideas para tomar partido en el debate filosófico que tiene lugar en el mundo contemporáneo. Por más que un espíritu crítico aconsejara mantener cierta reserva frente a todas las doctrinas y a no aceptarlas nunca en un sentido absoluto, de hecho siempre hay una que atrae nuestra preferencia, porque nos parece dar la respuesta más satisfactoria a los problemas de la filosofía. Debe considerarse este libro como un sincero esfuerzo de asimilación de aquellas corrientes filosóficas que tienen mayor vigencia en el pensamiento actual. La filosofía no vive solamente por la creación original de nuevas ideas, sino también

en el acto más modesto de volver a pensar lo pensado, en la reproducción mental de todo el proceso de la especulación filosófica que es, en cierto modo, una recreación de la filosofía. Este método es el único que puede conducir al mundo filosófico y abrirnos a la comprensión de sus secretos.

No pretenden ser estos escritos un tratado de filosofía en el que se expongan sistemáticamente sus problemas. Sólo deben tomarse como una selección de ideas filosóficas ordenadas de acuerdo con una perspectiva personal. Considero que todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco del interés especulativo: el problema del hombre y su mundo. Me parece que bajo las más diversas teorías del conocimiento, de la moral, del arte, de la historia, etc., yace como supuesto una cierta concepción del hombre. La exposición sistemática debía seguir abiertamente la verdadera trayectoria del pensamiento filosófico, que partiendo de una ontología de la vida humana pasa después hacia otros problemas que se alejan del hombre, pero que luego reconducen al punto de partida. Sólo que en este círculo el pensamiento va enriqueciendo su contenido y puede, al final, afirmar ciertamente lo que en un principio era un supuesto hipotético.

Es decir, que cuando el hombre empieza a filosofar, sabe poco de sí mismo: lo que la intuición inmediata de su vida le enseña; pero al terminar el recorrido del círculo sabe ya infinitamente más: ha adquirido una plena conciencia de sí mismo. Considerada la filosofía de esta suerte, aparece no sólo como un mero instrumento cognoscitivo, como una simple actitud teórica. El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo. En otras palabras, el hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea.

Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos, ella aparece como una función vital que contribuye a la realización del ser humano. La filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que el hombre debe ser. Esta última proposición puede interpretarse con igual validez en dos sentidos. En un sentido global, como la determinación de la esencia hombre, haciendo abstracción de sus manifestaciones empíricas. O bien en un sentido particular como la determinación de las diferentes formas de conciencia humana, conciencia científica, ética, estética, etc. Es así como Windelband define la filosofía como el conocimiento de la conciencia normativa y de los valores en que se funda su legitimidad.

Si es cierto que estas variadas actividades se refieren a objetos existentes en el mundo y que la filosofía debe considerarlos también, en el otro extremo se encuentra el hombre como sujeto universal de estas actividades; sujeto de conocimiento, sujeto de la historia, de la cultura, etc. Por este último motivo las diversas cuestiones tratadas separadamente en la filosofía tienen que desembocar en el conocimiento del hombre, es decir, en la antropología filosófica.

Origen de la noción de realidad

Apenas la conciencia del hombre despierta, encuentra fuera de ella multitud de hombres, cosas, acontecimientos, primero en un completo desorden, como objetos que desfilan sin coherencia ninguna. Pero a medida que en el curso de la vida va desarrollándose el conocimiento y la experiencia, el individuo descubre relaciones entre todos los objetos y poco a poco va ordenándolos en grupos que, a su vez, se integran en la idea total de un mundo. En esta plenitud de conciencia es cuando el hombre toma su posición en el mundo y se siente existir como la parte de un todo. Su ser se presenta, pues, como una noción referida a un mundo que lo contiene. La noción del ser posee dos dimensiones: una espacial y otra temporal. No es completa esa noción sino cuando podemos situarla en un cierto punto del espacio y el tiempo. La existencia aparece en la intersección de dos coordenadas, una ideal que viene del mundo histórico y otra material del mundo físico. Pero antes del mundo como totalidad, sólo existe para nosotros un mundo más pequeño, el de las personas y las cosas más próximas que rodean nuestra existencia real. Es inevitable que la totalidad del mundo nos sea conocido únicamente a través o desde el punto de vista del pequeño mundo que nos circunda. A éste se limita el repertorio de nuestras experiencias efectivas, sólo con él podemos entablar relaciones inmediatas.

Frente a los elementos que componen ese mundo circundante, podemos colocarnos en actitudes diversas. Una misma cosa puede ser objeto de nuestra voluntad, de nuestro sentimiento o de nuestro conocimiento. Para saber cuál de estas relaciones es primordial, basta observar que el hombre tiene que vivir antes de interesarse en cualquier conocimiento teórico. Las primeras relaciones que el hombre tiene con su mundo son de índole práctica, las cosas aparecen primero como objeto de sus necesidades. Esas relaciones son, sin embargo, fundamentales para otras posteriores, como las relaciones de conocimiento. Tarde o temprano aparecen en la vida práctica la oposición, el conflicto, la lucha. El mundo se manifiesta como algo indócil que resiste a nuestros intereses y nuestros deseos; existe como algo extraño que se conduce independientemente de nuestra voluntad. Se adquiere entonces el sentimiento, la evidencia plena de que existe como realidad en sí, de modo diverso al nuestro. Surge, pues, en esta experiencia vital, la noción de realidad.

Supuestos metafísicos del idealismo

La noción de una realidad que existe en sí como algo extraño, hace surgir la necesidad del conocimiento. El idealismo ha pretendido suprimir esa realidad en sí como una hipótesis indemostrable e inútil. Pero al hacerlo, desconoce la esencia misma de la relación del conocimiento. Cree aquella doctrina explicar al conocimiento como la simple coherencia lógica de los pensamientos en una «unidad de sentido», indiferente al hecho de que los objetos existan o no. ¿Puede llamarse conocimiento a la conciencia de algo que en sí no existe? Si el conocimiento no es la aprehensión de realidades que existen efectivamente, si la realidad se constituye en y por el acto del conocimiento ¿en qué se distingue el conocimiento de la fantasía? Es cierto que los objetos sólo se dan en el conocimiento, pero de aquí no es legítimo inferir que existan sólo por el conocimiento. Si se alega que los objetos sólo existen como contenidos de la conciencia, se juega con el

sentido de las palabras, porque lo que es contenido de la conciencia, no son los objetos, sino sus representaciones.

La existencia de una realidad que subsiste por sí misma es el supuesto necesario para comprender la relación del conocimiento. Toda relación supone dos términos que en el conocimiento están representados por un sujeto y un objeto. El idealismo, aunque no quiera admitirlo, suprime uno de los términos y hace del objeto una pura elaboración subjetiva. Es cierto que lo refiere a una «conciencia trascendental», pero si tal conciencia existe, sólo es en los sujetos. Por tanto, en definitiva, idealismo significa subjetivismo.

Por otra parte, la negación de una realidad en sí hace perder todo sentido a los valores de verdad y falsedad. Si no existen objetos reales con los que nuestro pensamiento coincida o no, carece en absoluto de base atribuirle verdad o falsedad. Nadie admite que la verdad consista puramente en la conveniencia del pensamiento con una cierta legalidad lógica -con el «logos»- porque entonces ¿en qué se funda la autoridad del logos? ¿O es que debe admitirse ciegamente esa autoridad? La supresión del concepto de realidad obliga a los idealistas a desvirtuar el sentido original del fenómeno del conocimiento, a designar con este nombre algo que en realidad no lo merece. Si el idealismo cree depurar el problema del conocimiento de todo lastre metafísico, suprimiendo la noción de realidad plantea sin darse cuenta otros interrogantes también de orden metafísico. No es el idealismo, como se pretende, una doctrina exenta de supuestos metafísicos. El conocimiento es siempre conocimiento de algo y ese algo es un objeto real. Tal convicción acompaña nuestra actividad cognoscitiva. Si el idealismo considera que esa actividad es una ilusión, entonces debe explicar en virtud de que motivos esa ilusión se produce. ¿Es acaso la ilusión un fenómeno casual, inmotivado? Si la convicción realista es ilusoria, quiere decir, entonces, que lo que tomamos por realidad es una mera apariencia. ¿Por qué nuestras ideas toman la apariencia de una realidad? ¿por qué no tomamos la apariencia como apariencia? ¿por qué respecto a la ciencia no tomamos la misma actitud que en el arte? La idea misma de apariencia implica la existencia de una realidad susceptible de aparecer. Apariencia y realidad son ideas correlativas, no puede existir la una sin la otra. La apariencia es apariencia de algo que no es apariencia. Si todos nuestros conocimientos tienen solamente una existencia ideal ¿qué cosa es la existencia ideal?, ¿no es la existencia ideal un enigma tan indescifrable como la existencia real? En definitiva, la existencia ideal tiene que acudir para fundarse a la misma fuente en que la existencia real se funda: la intuición.

La base ontológica del conocimiento

Para entender cómo la relación del conocimiento es trascendente, es decir, cómo conduce más allá de nuestra conciencia, se debe tener en cuenta que esa relación no es el único puente entre el hombre y la realidad. Antes de todo conocimiento el hombre está ligado, integrado de un modo existencial dentro del mundo. Lo que llamo «mi existencia» no sólo comprende la de mi cuerpo y mi espíritu individuales, sino también un círculo de realidades que coexisten conmigo. El mundo que me rodea es una parte de mí mismo; no algo extraño a mi existencia. Esta noción evidente de la ontología humana despeja muchas incertidumbres en la teoría del conocimiento, en particular la que se refiere a su

trascendencia. El idealismo será siempre una doctrina en flagrante contradicción con la experiencia inmediata de la vida. Sus partidarios no sabrán nunca como conciliar sus convicciones teóricas con las evidencias prácticas. Esta incongruencia del idealismo proviene de un supuesto ontológico falso implicado en sus afirmaciones, que el hombre es primariamente una entidad teórica destinada al conocimiento puro. Las conclusiones del idealismo sólo podrán ser válidas en el caso que fuera cierta esta concepción intelectualista del hombre que lo reduce a una abstracción, a un fantasma lógico. Un pensamiento así concebido que no se sustenta en nada, no podrá jamás fundar y demostrar la existencia. Pero es que la existencia no está subordinada al pensamiento, sino al contrario, como lo descubrió Descartes en sus Meditaciones metafísicas. La verdadera interpretación del principio cartesiano corrobora todo lo anterior. ¿Cómo puedo dudar y pensar si antes no existo?, es lo que en el fondo quiere significar aquel filósofo... Y la corroboración resultará aun más completa si por pensamiento se entiende todo lo que connota la palabra francesa *pensée*. «*Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qu' imagine aussi et qui sent*».

De esta concepción del hombre integrado existencialmente en el mundo que lo circunda, derivase con toda evidencia que lo que mejor conoce en sus particularidades, es ese círculo de realidades próximas. No digo que solamente pueda conocer eso, pero sí que cualquier otro conocimiento más amplio y más general tiene que ordenarse bajo la perspectiva de lo próximo. Cada individuo tiene un mundo concreto como parte de su existencia, que es la única ventana de que dispone para asomarse al mundo en general. Quiero decir que lo que cada sujeto conoce mejor que cualquier otro es el paisaje natural en que vive, la sociedad, el país a que pertenece. Estas cosas las conoce desde dentro, por decirlo así, porque son la mitad de sí mismo, está vitalmente fundido con ellas. Estos objetos concretos tienen que ser por fuerza las instancias particulares que den vida y color a sus conceptos genéricos del Universo, la humanidad o la sociedad. Pese al valor objetivo de las ideas que es independiente del espacio o del tiempo, al pensarlas tenemos que referirlas queramos o no al círculo de nuestras experiencias inmediatas. Esto es, sin duda, una limitación de nuestro conocimiento, pero también, por otro lado, una ventaja, la de descubrir en el mundo algo que los demás no podrían nunca ver.

La variación de las categorías

No pretendo desconocer la existencia de una estructura lógica común al género humano, o cuando menos al tipo del hombre civilizado, y de las normas objetivas del conocimiento. La relatividad antes subrayada se refiere a la aplicación particular de la inteligencia y a la preferencia por las ideas. Sé que un mismo ambiente es común a muchos hombres y que en definitiva hay un mundo que los contiene a todos. Pero es innegable también que existen modalidades peculiares según los lugares del planeta y según los momentos de la historia, problemas específicos de toda índole que surgen de las circunstancias variables de la vida humana. Ahora bien, todo este conjunto de circunstancias particulares presionando a los individuos hace que éstos se interesen de preferencia por determinados conocimientos que a otros son indiferentes. La circunstancia vital practica, pues, una selección de intereses

conforme a los cuales la inteligencia se orienta a sus objetivos. Por sí sola esa selección basta para dar a nuestro repertorio científico y filosófico su fisonomía particular. Debe entenderse que este punto de vista individual puede referirse a una persona, a un pueblo o a una época. De hecho así se ha practicado siempre la ciencia y la filosofía y esa relatividad del punto de vista es una condición fatal a la que nadie escapa por más que lo procure. Lo que sería inconcebible es la posibilidad de un pensamiento que se realizara desde ningún punto de vista.

La crítica del conocimiento ha establecido que sólo podemos pensar la realidad a través de una cierta estructura mental compuesta por formas a priori, categorías del conocimiento. Serían éstas como una retícula que se proyecta sobre el mundo para darle un sentido inteligible. Estas categorías son principios que explican; pero ellas, a su vez, no son explicables porque dejarían de ser principios. La teoría kantiana del conocimiento parte de la conciencia del sujeto como si ésta fuera un comienzo absoluto. La noción de una unidad existencial entre el hombre y su mundo nos conduce a interpretar las cosas de otra manera. Nada impide pensar dentro del kantismo que si el sistema de las categorías fuera distinto, el conocimiento se ordenaría en otra forma científica que sería igualmente válida. Pero esta suposición es imposible de acuerdo con nuestra idea. Si hay un ajuste perfecto entre las categorías y la realidad, es que nuestra inteligencia devuelve lo que ha tomado de ella. La inteligencia es geométrica, se ha formado en contacto con los sólidos, dice Bergson, y de este comercio prolongado conserva una huella indeleble, la forma del espacio, dentro de la cual tenemos que encuadrar nuestras concepciones si quieren ser inteligibles. Me limito a esta breve indicación para sugerir cómo debe explicarse todo el sistema de categorías. Sin estar de acuerdo con la teoría bergsoniana del conocimiento en todos sus puntos, me parece que el principio en que se funda es exacto. «Una teoría del conocimiento, dice Bergson, que no vuelve a colocar la inteligencia en la evolución general de la vida, no enseñará ni cómo se han construido los cuadros del conocimiento, ni cómo podemos ensancharlos y rebasarlos. Es preciso que estas dos investigaciones, teoría del conocimiento y teoría de la vida, se reúnan, y por un proceso circular se impulsen una a la otra indefinidamente.»

El sistema de las categorías descrito por Kant es válido exclusivamente para las Matemáticas y la Física. Su preeminencia en la constitución lógica del hombre se debe a que durante siglos se ha cultivado y desarrollado con éxito el conocimiento de la naturaleza material. La falta de una conciencia crítica de las categorías que determinara dentro de qué límites rige su validez, ha ocasionado el error de trasladarlas a otros campos del conocimiento con el resultado de desvirtuar las ideas respectivas. A este error ha contribuido también el supuesto de que la realidad es por todas partes una y la misma, de que la rigen idénticas leyes y que por consecuencia todo es explicable por los mismos principios intelectuales. Se postulaba pues una unidad abstracta y geométrica del Universo. Tal fue el caso de la aplicación de los principios de la ciencia natural a las ciencias del espíritu y a las históricas. Una vez descubierto este error, hoy sabemos que cada campo particular de la experiencia debe ser explicado con un grupo especial de categorías tomadas del mismo campo. Un conocimiento mejor del Universo demuestra más acertado suponer un pluralismo de órdenes que se rigen cada una con su tipo peculiar de leyes. Sabemos que el repertorio de categorías no es fijo ni inmutable sino que cambia con las épocas de la historia. Las categorías no son, como suponía Kant, una pura emanación del sujeto que, al elaborar el conocimiento, actúa como «legislador del Universo». Hay que suponer a la

inteligencia como un instrumento plástico susceptible de una reforma constante, modelado por la experiencia misma que dicta las formas de intelección apropiadas. El sujeto no hace más que seleccionar y emplear estos principios dados conforme a las exigencias científicas del momento. Los marcos del conocimiento resultarían de un compromiso entre ciertos intereses y demandas particulares de la inteligencia, por una parte, y la realidad con su propia manera de ser, por la otra.

La intuición y las categorías

No cabe duda que el mayor obstáculo para hacer de la razón un instrumento plástico y capaz de ajustarse a los múltiples problemas de la realidad, ha sido el progreso mismo de la ciencia. Mientras mayor número de conocimientos acumula el hombre, mayor cantidad de prejuicios amenazan interponerse en su camino cuando extiende sus exploraciones a nuevos sectores de la realidad. La crisis que ha padecido la ciencia y la filosofía debe atribuirse, en parte, a la excesiva acumulación de conocimientos que vienen a ser luego una carga y un estorbo para el progreso de la propia inteligencia. Por una parte, numerosas ideas fundamentales actúan como prejuicios, por otra la inercia, los hábitos mentales adquiridos tienden a hacer de la inteligencia un instrumento rígido que da a sus procedimientos un carácter artificioso. La importancia concedida a las cuestiones de método conduce a sobreestimar la técnica del conocimiento, a darle el valor de un fin, y así infatuada la razón acaba por substituirse a la realidad que debe explicar. Una razón que comprende su verdadera misión debe ser un medio transparente, invisible, para permitir que su mirada pase a los objetos que están allende el sujeto. No es ésta la actitud en que las diversas formas del intelectualismo y en especial el idealismo coloca a la razón.

La única manera de resolver el problema es arrojar por un momento el fardo de los conocimientos adquiridos, para lograr una experiencia inmediata de la realidad, un contacto directo con ella por medio de la intuición. Este es el sentido y el valor que tiene, a mi juicio, el método fenomenológico de Husserl cuando aconseja intuir las esencias en una actitud preteórica, antes de emitir cualquier juicio o de hacer cualquier razonamiento. Este es el valor que tiene la «reducción fenomenológica» o sea la actitud de «poner entre paréntesis» la realidad de los objetos considerados, así como todo aquello que sobre ellos sabemos o podemos saber. Si una de las aspiraciones de la fenomenología es la de obtener ciertos conocimientos exentos de prejuicios, esto le da una importancia y un valor de primer orden para combatir la crisis contemporánea de la ciencia. En estas condiciones la intuición resulta indispensable como medio para devolvemos el contacto directo con las cosas reales, no desde luego como único instrumento cognoscitivo, pero sí justamente como auxiliar de la razón, para dar a ésta los principios explicativos, las categorías que le faltan en aquellos campos científicos nuevos que pretendía entender con las ideas prestadas de otras ciencias. La intuición entendida como evidencia inmediata de ciertas verdades fundamentales, tiene que ser el único criterio para descubrir y seleccionar los a priori indispensables para una recta orientación de la inteligencia en sus nuevos recorridos. La intuición debe ser la base para vitalizar a la razón y hacerla reformarse cuantas veces así lo requieran los cambios de las circunstancias en que tiene que actuar.

La reforma de la inteligencia debe impulsarse con la acción inmediata, sin atender a los que se aferran en la creencia de que la razón es inmutable. La comprobación definitiva de aquella posibilidad es la práctica de la ciencia conforme a las reformas de método antes indicadas y el éxito de los resultados obtenidos. La revisión de la ciencia es una realidad desde fines del siglo pasado, obteniéndose una creciente claridad de medios y propósitos a medida que la crítica del conocimiento orientada a la reforma de los métodos logra nuevas conquistas. Es el caso, por ejemplo, de la fenomenología que, independientemente de su posición doctrinal, ha proporcionado un método que ya se aplica con fruto en varios campos de las ciencias particulares.

Teoría de los objetos

UNA de las aspiraciones del conocimiento humano es reducir la multiplicidad de lo real a una unidad de concepto. Mas para lograrlo sin artificio sería preciso que la realidad se prestara a ello ofreciendo al conocimiento una estructura idéntica en todas partes y sólo variable en sus manifestaciones externas, aparentes. Ahora bien, esto es lo que el intelectualismo ha postulado siempre como base de sus especulaciones y como idea directiva de sus métodos. Si, por ejemplo, la realidad psíquica se supone en el fondo idéntica a la realidad física y sólo diversa en apariencia, es lógico que trate de explorarse con los mismos métodos de la física y de explicarse con sus mismos principios. De ser cierto aquel supuesto ontológico habría un solo método para todas aquellas ciencias y un solo sistema de categorías para comprender cualquier esfera de la realidad. Esto implicaría que en el Universo rige un mismo sistema de leyes para toda clase de seres y acontecimientos. De hecho este fue el punto de vista de todas las ciencias particulares al finalizar el siglo pasado y por ello lo mismo en Biología que en Psicología o Sociología se aplicaban exclusivamente métodos y principios prestados de la Física. La filosofía intelectualista de la misma época corroboraba esa actitud científica.

Hay que darse cuenta de que el concepto de una realidad unitaria era una simple hipótesis, un prejuicio lógico sin fundamento ninguno. Al contrario, la intuición directa de la realidad revela que existen territorios de diversa estructura ontológica. Para convencerse sólo basta eliminar toda idea preconcebida, toda teoría científica y filosófica y ponerse en contacto directo de la auténtica realidad, tal como se ofrece a la intuición. Para imponer esta verdad han luchado casi todos los grandes filósofos de nuestro tiempo. No se trata de sustituir una hipótesis por otra, pues la idea de multiplicidad de lo real es un dato evidente de la experiencia. Quien se acerque en una actitud de ingenuidad primitiva a la realidad tal como es, percibirá la enorme diferencia que hay entre un hecho físico y uno psíquico, hasta el grado de representar dos modos de ser que no parecen asemejarse en nada. La realidad no podrá comprenderse si no se la divide en territorios, a cada uno de los cuales correspondería lo que llama Husserl una «ontología regional.»

¿Cuales son, pues, esos territorios ontológicos? Por lo pronto, la moderna teoría de los objetos admite cuatro, mientras la investigación no descubre otros nuevos. Esos cuatro territorios son los siguientes: 1.-El de los objetos reales, que comprende a su vez tres capas, a).-Hechos físico-químicos. b).-Hechos biológicos. c).-Hechos psicológicos. 2.-Objetos

ideales que a su vez se dividen en a).-Relaciones. b).-Objetos matemáticos. c).-Esencias. 3.- El mundo de valores. 4.-La existencia humana.

Cada uno de estos objetos requiere para su estudio y conocimiento de una especie de lógica propia, constituida por un conjunto de categorías y métodos específicos de la región. Para ello se impone la necesidad de una reforma de la inteligencia, que hasta hace poco se mostraba apta, sobre todo, para la comprensión de hechos físicos. La inteligencia, dice Bergson, es esencialmente geométrica, se ha formado en contacto con la materia inorgánica y tiene una incompreensión natural para la vida. No quiero decir que la reforma de la inteligencia sea previa a su aplicación en un determinado territorio ontológico. Sólo sera posible en el momento mismo de actuar en las esferas reales, de donde debe extraer las categorías adecuadas a la comprensión de dichas esferas. Lo que pertenece a los objetos mismos como tales se designa con el nombre de óntico. Y lo que más bien pertenece a la lógica propia de cada objeto se llama ontológico.

De estas regiones voy a ocuparme desde luego de la cuarta, es decir, de la existencia humana que es la más independiente de todas y en la que todas las demás vienen a reunirse. Por existencia humana no se entiende, como ya se explicó antes, sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella. La existencia humana comprende pues al hombre y su mundo y por eso las otras tres categorías ontológicas quedan incluidas y referidas a esa existencia. Sólo comprendiendo dentro de la «existencia humana» al sujeto y al objeto es posible superar las antítesis de idealismo y realismo.

Estas investigaciones constituyen hoy una novísima modalidad del pensamiento que se ha llamado «filosofía existencial» cuyo mayor tropiezo es, por lo pronto, la falta de principios a priori adecuados. Eminentes filósofos de nuestro tiempo han abierto la brecha hacia este nuevo dominio que está apenas en la fase de iniciación. En Francia Boutroux y Bergson, en Alemania Scheler, Hartmann y Heidegger, y en España Ortega y Gasset y García Morente son los más connotados exploradores de este nuevo continente.

No se suele incluir en esta lista los nombres de Boutroux y Bergson, pero una lectura de La contingencia de las leyes naturales del primero y casi todas las obras del segundo permite encontrar valiosas ideas y sugerencias para la filosofía existencial. Los datos inmediatos de la conciencia es un magnífico alegato en que Bergson hace ver el error de la psico-física al aplicar las categorías del mundo material, especialmente la noción del espacio, a la comprensión del mundo del alma. Ese error ha impedido el conocimiento de la verdadera índole de la vida psíquica, y por consecuencia desvirtúa la comprensión de la personalidad y la libertad humanas. En la Evolución creadora ha mostrado las limitaciones del conocimiento racional, su incompreensión de la vida y defiende la tesis de una reforma a la inteligencia. Los conceptos de la vida, tiempo, conciencia, libertad, etc., etc., reaparecen hoy como temas dominantes de la filosofía existencial. Es justo dar a Bergson el sitio que le corresponde como precursor de este movimiento filosófico.

Bibliografía

- DESCARTES. Méditations métaphysiques.
N. HARTMANN. Metaphisik der Erkenntnis. Systematische Selbstarstellung Zum Problem der Realitätsgegebenheit.
H. BERGSON. L'évolution créatrice.
E. HUSSERL. Ideas para una fenomenología, etc. (trad. inglesa).
ORTEGA Y GASSET. Meditaciones del Quijote. El tema de nuestro tiempo.
WINDELBAND. Präludien.
MANUEL GARCÍA MORENTE. Lecciones preliminares de filosofía. Universidad de Tucumán, 1938.

Programa de una antropología filosófica

QUIERO advertir al lector que me he atrevido a escribir estas páginas no con la pretensión de exponer una doctrina original sobre el hombre, sino con la mira más modesta de trazar un itinerario filosófico a través de un nuevo campo de estudio aun poco sistematizado. Este ensayo se limitará pues a definir los problemas fundamentales de una antropología filosófica y a reunir en la unidad de una exposición las ideas que responden más acertadamente a tales problemas. Se trata de una rama de la filosofía de muy reciente formación y a la que, por eso, no sería justo pedirle conclusiones definitivas. Vive apenas su etapa inicial, que debe ser aprovechada para plantear metódicamente sus problemas, y asegurar las bases epistemológicas que han de servir para resolverlos con rigor filosófico. En las doctrinas de todos los grandes filósofos, contando desde los griegos, existen ideas sobre el hombre; más aún, creo que en todas las direcciones fundamentales del pensamiento está implicado un concepto del hombre. Por otra parte, casi todas las disciplinas filosóficas se ocupan de algún aspecto particular de la actividad humana, conocimiento, moral, arte, etc., y algunas de las ciencias positivas hacen otro tanto desde su punto de vista. Por eso resulta más significativo el hecho de que muy recientemente se haya formado la antropología filosófica como una disciplina aparte de todas las otras. Este solo hecho revela que se ha reconocido a la existencia humana como un objeto peculiar e irreductible. El nacimiento de aquella disciplina corresponde a la aparición de una nueva conciencia de la vida humana que ya no satisface comprendiéndose por secciones o fragmentos, sino que se descubre a sí misma como un todo unitario que sólo como tal puede estudiarse para saber lo que es. No es pues la antropología una síntesis de conocimientos tomados de diversas ciencias, sino un territorio independiente del saber que va directamente a su objeto y que con las ideas que pueda adquirir ahí, debe señalar a otras ciencias las líneas directivas para sus conocimientos. Esto quiere decir que a la antropología filosófica le corresponde el puesto de una ciencia fundamental y básica con cuyos principios deben ser interpretadas y valorizadas las conclusiones de las ciencias que estudian aspectos parciales del hombre. Como estas últimas existían ya antes de la antropología, tan pronto como ésta logre adquirir algunos principios fundamentales, se impone una revisión de las doctrinas de aquellas ciencias particulares que se formaron sin ninguna idea directriz acerca del hombre.

La tarea primordial de la antropología filosófica es analizar lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquiera posición doctrinaria, antes de adherirnos a esta o aquella teoría antropológica. Así pues, el objeto de esta primera investigación no es el hombre como realidad, sino, más bien, la representación ideal que de él nos hacemos. Esta fase inicial de la investigación, tiende pues a definir la esencia a priori del hombre, es decir, aquel conjunto de notas que pensamos lógicamente inseparables de la idea general del hombre y cuya evidencia sea tal que no necesite del apoyo de la realidad, de la verificación empírica. Esto constituiría una fenomenología del hombre ajustada al método establecido por Husserl.

Esta fenomenología de la existencia humana la ha iniciado en nuestro tiempo Martín Heidegger apegándose al método de Husserl, pero en un lenguaje abstruso que dificulta la inteligencia y la apreciación justa de sus resultados. Naturalmente fuera de la escuela fenomenológica antes que Husserl y Heidegger, se encuentran en muchos pensadores valiosas intuiciones sobre la idea del hombre, sin contar con los datos esparcidos en la filosofía clásica y aun en la ciencia positiva. Quizá revisando estos datos y aceptando los que resistieran al rigor del criterio fenomenológico se reuniría una buena parte del material necesario para establecer los principios fundamentales de la antropología filosófica. Pero tomando en cuenta sólo los pensadores próximos a nosotros, encontramos en Boutroux, Bergson, Scheler, Hartmann, Ortega y Gasset valiosas aportaciones para aquella nueva ciencia. Scheler debe ser citado aparte como un pensador que conscientemente se aplicó a desarrollar una antropología filosófica y a él se debe un libro como *El puesto del hombre en el cosmos* que es el mejor breviario sobre la materia, aparte de estudios que aparecen en otras obras suyas o de ensayos aislados.

De las ideas sobre el hombre hay que hacer un primer grupo con aquellas que aparezcan con mayor grado de evidencia para formar lo que podría llamarse axiomática de la antropología. Justamente por su carácter de axiomas, algunas de estas ideas pueden juzgarse como banales u obvias, como verdades ya sabidas por todo el mundo, y preguntarse por qué el filósofo se toma tanto trabajo para encontrar lo que ya está descubierto. Esto sucede con algunas de las ideas más características de Heidegger que al despojarlas de su terminología filosófica y expresarlas en el lenguaje común, parecen perder su prestigio de novedad. Sin embargo, no se trata de mera pedantería, ni de un esfuerzo inútil, pues el hecho de que una noción sea sabida no es una justificación de su verdad. Es indispensable descubrirla mediante una reflexión metódica para conferirle su validez filosófica y no hay que extrañarse de su banalidad, pues como mostró Descartes, las ideas evidentes son precisamente las más simples. Claro que estas ideas enseñan muy poco, porque generalmente son juicios analíticos que sólo expresan una nota contenida de antemano en el concepto que se trata de esclarecer. La absoluta certeza de estos juicios proviene de que se ajustan de un modo estricto al principio lógico de identidad, aun cuando, por otro lado, aparezcan como verdaderas tautologías. Desde luego, por sí solas estas verdades no constituirían toda una ciencia sobre el hombre que resultaría, en tal caso, de una extrema pobreza e insuficiencia. El valor de aquellas ideas sólo aparece si se las toma como punto de partida, como supuestos o categorías del conocimiento antropológico. La fenomenología de la existencia humana no puede ser por sí sola toda la antropología filosófica. Una vez definida la esencia a priori del hombre, es preciso comenzar la

construcción de la ciencia propiamente dicha y enfrentarse con la realidad empírica del hombre y las doctrinas que sobre él se han emitido.

Axiomas de la ontología humana

La vida humana no es un mero existir como el de las cosas que la rodean, sino además, y esto es muy importante, es un saber de que existe. La existencia humana se distingue de todas las otras en que tiene conciencia de su existir. Una piedra, un insecto, un árbol existen pero sin saberlo. La conciencia es, por decirlo así, una revelación del ser. Ahora bien, la conciencia no es un «epifenómeno», un mero agregado que acompaña a la existencia para registrarla; no es un plano reflejante destinado a la contemplación. La conciencia imprime a la existencia humana su modo de ser peculiar, es inseparable de su estructura ontológica. Al darme cuenta de mi existencia, no la siento únicamente a ella, rodeada del vacío, sino por el contrario, se me presenta situada en medio de un conjunto de realidades que actúan sobre mí y que a la vez son objeto de mi acción. La conciencia me hace sentirme pues, como una existencia en medio de otras, ocupando entre ellas un sitio determinado. La primera nota de la existencia humana es, según la expresión de Heidegger, un «estar en el mundo». Pero además, no me siento como una existencia fija, inmóvil, sino como algo que fluye constantemente. Mi conciencia no lo es sólo de mi estado actual, solo del «aquí» y el «ahora». Tengo también recuerdos y expectativas. Puedo rememorar mis estados anteriores, lo que ya ha sido y por otro lado anticiparme con la representación a lo que todavía no es. En una palabra, tengo intenciones, proyectos, esperanzas. Llamo conciencia precisamente a esa capacidad de retener imágenes de lo pasado y de proyectar mi imaginación hacia lo porvenir. Pero estos actos que estoy separando en la exposición porque no se puede hablar de todo al mismo tiempo, en realidad se entretajan en la vida presente enriqueciendo su contenido y formando una continuidad ininterrumpida que constituye el tiempo. La conciencia da pues a la existencia humana su dimensión temporal. Todas las demás cosas de fuera que constituyen nuestro mundo también nos aparecen en el tiempo aun cuando para ellas mismas el tiempo no existe. En cambio, el tiempo está con nosotros, nuestra existencia es el tiempo. La noción del tiempo tiene entonces un doble significado, según que lo apliquemos al mundo externo o a nuestra propia vida. En el primer caso el tiempo no es propiamente una realidad, sino una mera relación que toman las cosas al desfilarse por el cauce de nuestra sensibilidad. Mas para nosotros el tiempo no es el cauce, sino el río mismo que corre por el cauce. El tiempo tiene en este último caso una realidad óptica, es parte integrante de la existencia humana.

El hombre es, como los demás vivientes, un proceso en constante devenir. Pero en el mundo vegetal y animal este proceso describe invariablemente la misma curva, conforme a un módulo para cada especie, que el individuo reproduce sin alteración ninguna. Es decir, todos esos seres tienen un destino prefijado que una ley fatal hace cumplir en todos sus detalles. También en la existencia humana hay una proporción de fatalidad. La existencia humana aparece en su raíz como una tarea encaminada a su propio sostenimiento. Cada hombre tiene que ocuparse primero en hacer su propia vida, para lo cual piensa en el porvenir, se representa con anticipación lo que podrá ser. Por eso dice Ortega que el hombre es un ser esencialmente «preocupado». Primero que nada el hombre tiene que hacer

algo para vivir. La vida se le presenta como un problema imperioso que debe resolver. El aseguramiento de la existencia se le impone como una necesidad fatal y la vida misma como un riesgo constante, el riesgo de perderla. Surge entonces ante él la posibilidad de la muerte y de aquí se deriva el sentimiento de la angustia que en mayor o menor proporción está presente en la existencia humana.

La incertidumbre de la vida humana indica que no es exclusivamente fatalidad. Dentro de una gran proporción de fatalidad la vida contiene un margen de libertad. El hombre es un ser de múltiples posibilidades con un poder de amplitud variable para elegir las; puede proponerse voluntariamente un fin y cumplirlo. El principio de la vida humana no se reduce a la mera conservación y aseguramiento de la existencia. Si en el animal la vida es un círculo vicioso, puesto que aparece como una tendencia que parte de la vida para regresar a ella, en el hombre puede buscar un sentido que trascienda el mero vivir y que represente, además de la conservación, un enriquecimiento de la vida. Pero sobre este punto volveremos más adelante y, por ahora, sólo concluiremos de lo anterior que en el territorio del ser el hombre aparece como una entidad teleológica, es decir, que puede proponerse conscientemente un fin y tratar de alcanzarlo. Este rasgo característico sólo puede existir en el hombre porque está provisto de conocimiento y previsión. Mientras que la existencia del animal es puntiforme, representa un proceso discontinuo de momentos presentes, la existencia humana se amplifica en un devenir continuo que va del pasado al futuro pasando por el presente. La memoria es el órgano del pasado, como la previsión lo es del porvenir.

El hombre como «debe ser»

La vida humana, como lo declaramos anteriormente, no es un acontecimiento abstracto separado de los demás, sino existencialmente ligada con el mundo. Pero ¿qué cosa es este mundo? Para el hombre el mundo es, antes de conocerlo racionalmente, un conjunto de resistencias y presiones que dificultan el desarrollo libre del impulso vital. La vida adquiere por esto el carácter de un conflicto entre el ser y su medio, que, según las oportunidades, puede resolverse en un éxito o en un fracaso. Dentro de aquel medio concurren elementos diversos que se reducen fundamentalmente a dos: la naturaleza y la sociedad. La vida es una pugna incesante para conservarse, pero no todo lo que la rodea es hostil; al contrario, encuentra ya multitud de caminos trazados de antemano, cuadros preestablecidos que favorecen su formación y desarrollo. Si por un lado el medio es una limitación a su libertad, en compensación constituye una ayuda que facilita el trabajo. No puede desconocer la ontología de la existencia humana el hecho de que el hombre es un «animal político», un ser que vive en la sociedad. Cada individuo tiene por fuerza que inscribir su vida dentro de los cuadros de la civilización que la sociedad ha creado. La vida humana lleva implícita la tarea de armonizar la voluntad individual con las exigencias genéricas de la civilización.

Kant dijo alguna vez que el hombre es «ciudadano de dos mundos» aludiendo a otra realidad importante de la existencia humana. El hombre es un ser moral, es decir, un ser que se encuentra ante exigencias y deberes de un carácter ideal. La conciencia humana no es sólo conciencia del ser, sino también del «deber ser», que es como puente que lleva al hombre del mundo de la realidad al mundo de los valores. Así en este último sentido la

frase de Kant resulta exacta. El mundo de la realidad y el del valor no son mundos separados. En nuestra propia vida y en la realidad que nos circunda encontramos algunas cosas valiosas, pero otras desprovistas de valor. Las normas de valoración nos permiten concebir cómo estas cosas imperfectas deben ser. El mundo de valores es pues una proyección ideal de cómo deben ser las cosas. Los valores constituyen la meta de toda acción humana. Cuando el hombre se propone un fin es porque lo reputa valioso. No es posible admitir que conscientemente se persiga un fin considerado de antemano sin ningún valor. Esto sólo puede suceder en un hombre por obcecación o por error. Podemos completar ahora una proposición antes enunciada diciendo que el hombre es un ser que persigue fines valiosos.

Al reflexionar sobre la esencia del hombre es preciso no olvidar ni por un solo momento, que no es nunca un ser estático, acabado, sino más bien un proceso infinito en constante devenir que se realiza a través de la historia. El animal o el vegetal jamás dejan de cumplir su esencia y no pueden menos que vivir como animales o vegetales. Las múltiples posibilidades que se abren en el horizonte de la vida humana hacen incierto su destino. El hombre puede seguir fines que no son específicamente humanos y apartarse o extraviarse en su destino. El destino es algo que el hombre debe descubrir. He aquí el gran problema metafísico de la existencia humana. La ciencia natural estudia al hombre como es, analiza sus ingredientes, pero sin valorizarlos. Ella se abstiene de afirmar que en tal o cual elemento del compuesto radica lo específicamente humano. Pero ahora nos damos cuenta de que para definir la esencia del hombre, que es el problema fundamental de la antropología filosófica, es necesario avanzar hacia una metafísica del hombre que nos diga cómo debe ser. Hay aquí una cuestión de valores que distingue esta investigación del punto de vista de las ciencias naturales. El hombre tiene que ser comprendido en función de los valores que son los fines de su actividad. Por esta relación esencial entre el hombre y los valores se explica que los más importantes descubrimientos en aquella nueva disciplina provengan del campo de la ética (Scheler, Hartmann).

Prescindiendo por el momento de averiguar cuál sea el valor o conjunto de valores que deban ser preferidos por el hombre como normas de conducta (problema concerniente a la ética), subsiste el hecho general de que la vida humana es una tendencia incesante hacia objetivos de valor, o para decirlo en una fórmula técnica, el hombre es una entidad axiológica. Un rasgo esencial de la naturaleza humana es la exigencia de una dirección que le dé sentido, de una finalidad que la justifique. El hombre en la plena significación del vocablo, siempre vive para algo y por algo. Una típica manifestación de esta exigencia es la cultura. La cultura como lo ha visto muy bien Scheler, no es más que un proceso de humanización que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea. Con un trozo de piedra cuya existencia natural carece de sentido y finalidad el hombre fabrica un instrumento o una estatua y lo convierte en objeto de cultura. Ahora aquel fragmento de la naturaleza adquiere una finalidad humana -la utilidad o la belleza-, que manifiestan el espíritu de su creador. Pero no sólo adquiere valor esa materia inanimada. También el hombre que fabricó esos objetos conquista un valor nuevo por su acto de creación. Lo que hay de naturaleza en el hombre encuentra un sentido que la eleva a un plano superior. En la cultura descubre pues la finalidad que exige para su existencia. Y esa finalidad consiste en crearse a sí mismo, enriqueciendo su vida a cada paso con valores nuevos. A esa función de dar a las cosas y a sí mismo una finalidad de valor llamamos espíritu.

Las teorías del hombre y la curva del humanismo

La Metafísica griega exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo al Universo al modo del hombre, como lo muestra el gran sistema animista y teleológico de Aristóteles. En la filosofía moderna influida por la ciencia natural, al contrario, el hombre tiende a concebirse al modo de la naturaleza. Es decir, que los griegos, en teoría, elevaron la naturaleza al nivel del hombre, mientras que los modernos lo han rebajado al plano de la naturaleza. Sólo la filosofía cristiana coloca al hombre muy por encima de aquélla, atribuyéndole un sentido religioso, sobrenatural. Estos errores de perspectiva han sido denunciados por la filosofía contemporánea, al descubrir que la realidad está dividida en regiones ontológicas de diversa estructura. La filosofía no incurrirá más en el vicio de explicar la naturaleza desde el punto de vista antropomórfico o vice versa. Su aspiración es ahora explicar cada región no desde fuera, sino dentro de ella misma con sus propias categorías. El problema de la antropología filosófica estriba en que el hombre es un crucero en que se juntan varias categorías del ser. ¿En cuál de ellas radica lo esencialmente humano? Casi hay tantas concepciones del hombre como elementos constituyen su existencia. Cada una de esas concepciones toma una parte y pretende erigirla en el todo de la existencia humana, la cual resulta mutilada por la unilateralidad de la visión. El hombre es concebido como razón, como voluntad, como sentimiento, como instinto, etc. Tales ideas provienen de tres fuentes: la religión, la filosofía y la ciencia natural. Max Scheler ha reducido estas múltiples concepciones a cinco tipos que tienen cada uno como correlato una filosofía de la historia.

I.-La primera es la idea cristiana del hombre. Su origen es explicado por el mito de la creación y la pareja primitiva. Vienen después la doctrina del pecado y la redención. La doctrina del alma inmortal, la resurrección de la carne, el juicio final. Corresponde a esta idea la concepción histórica de San Agustín definida en La Ciudad de Dios.

II.-La idea griega del hombre como logos, ratio que se convierte en la noción del homo sapiens. A esta idea pertenece casi toda la antropología específicamente filosófica desde Aristóteles hasta Kant y Hegel y toma en toda Europa Occidental el carácter de una evidencia, cuando no es más, según Scheler, que «una invención de los griegos.» La correspondiente filosofía de la historia es el Idealismo de Hegel.

III.-En este grupo se clasifican un conjunto de doctrinas modernas, en su mayoría emitidas por la ciencia natural, y que pueden denominarse con la fórmula bergsoniana del homo faber. Para estas doctrinas el hombre es esencialmente un ser de instintos. De acuerdo con las tres clases de instintos fundamentales se pueden distinguir tres ideas que conciben al hombre representado por uno de aquellos preponderando sobre los otros dos: a).-El hombre libido; b).-El hombre poderío; e).-El hombre económico. A cada una de estas tres concepciones corresponde una doctrina de la historia: a).-Factor histórico preponderante la sangre (Gobineau, Ratzenhofer, Gumplowitz) y el instinto sexual (Schopenhauer, Freud). b).-La doctrina del poderío político (Hobbes, Maquiavelo, Nietzsche, Adler). e).-La concepción económica de la historia (Marx).

IV.-Viene en este lugar una doctrina que Scheler juzga discordante, una idea descarriada que no ha sido admitida en el mundo culto pero que pudiera ser verdadera. Aquí se agrupan ideologías pesimistas de matices muy variados que consideran al hombre como un animal decadente, como una enfermedad de la vida, como una especie en vía de extinción. Investigadores de procedencia muy diversa y que representan ciencias distintas, coinciden en sus resultados. Hay médicos, psicólogos, etnólogos, filósofos, etc. Es un pensamiento casi exclusivamente alemán. Sus representantes son L. Klages, E. Daqué, L. Froebenius, O. Spengler, T. Lessing, etc.

V.-La última idea señalada por Scheler comprende doctrinas sobre el hombre que en vez de desvalorarlo, lo exaltan a una altura que no tiene precedente en la historia. A este grupo pertenece Kerler, el propio Scheler y Nicolai Hartmann.

Las concepciones del hombre han descrito varias curvas a lo largo de la historia con ascensos y caídas alternativas cuyos grados extremos voy a señalar a continuación. A partir del momento de equilibrio que caracteriza la concepción griega, los valores del hombre toman vuelo hacia arriba hasta culminar en la idea cristiana que le atribuye un rango sobrenatural. El humanismo renacentista fue un movimiento para atraer los valores del hombre del cielo a la tierra. Si la curva asciende de Grecia a la Edad Media, con el Renacimiento inicia un giro descendente. El humanismo se limitó a llevar la concepción del hombre y sus valores al nivel de equilibrio en que la habían dejado los griegos. La ciencia natural moderna toma los valores del hombre y los precipita hacia abajo hasta el grado de convertirlos propiamente en infrahumanos; aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse un Nuevo Humanismo cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción clásica griega, mientras que el Nuevo Humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas.

No desconocemos en absoluto el valor de los estudios científicos sobre el hombre. Sin duda que hoy poseemos gracias a la ciencia, un conocimiento de la vida humana tan completo y profundo como no se había tenido antes. Sabemos ya una porción de cosas sobre el hombre-naturaleza. Pero la ciencia procede por abstracción, corta la vida humana en partes: vida física, psíquica, social, jurídica, etc., y la aspiración de la antropología filosófica es obtener una idea del hombre como totalidad. El repertorio de las diversas concepciones históricas del hombre corresponde a una serie de tipos empíricos de número limitado, que no se pueden erigir cada uno en representación de todo el género humano. Justamente la antropología pretende llegar a una idea supra-histórica y supra-empírica que sólo retenga las notas que pueden convenir a cualquier hombre independiente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas. Si el hombre es un compuesto de diversos elementos, la antropología no va a conceder el privilegio a uno de ellos, negando a todos los demás. Ella acepta todos esos elementos con los derechos relativos que a cada uno asisten. El problema de la antropología es más bien determinar cómo esos elementos particulares se integran en una unidad, que relaciones hay entre ellos y cual es la estructura

esencial que forman. Averigua si es posible ordenar esos elementos en una jerarquía, conforme a una escala objetiva de valores.

La nueva valoración de los instintos

La ciencia natural estudia al hombre desde afuera por la experiencia del prójimo, como un ser biológico, psicológico, social, etc. Entre las conclusiones más valiosas que se han obtenido por este método se encuentran las referentes a la constitución psico-biológica del hombre. Las escuelas psico-analíticas han ampliado de un modo considerable nuestro conocimiento de los mecanismos del alma, explorando lo que hasta hace poco era una tierra incógnita: lo inconsciente. Por sus resultados sabemos hoy qué papel tienen los diversos instintos en la vida humana. Es justo reconocer que estos conocimientos psicológicos interpretados a través de la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche, Bergson, Ortega) han conducido a una nueva valoración de los instintos. Muchos siglos de una cultura religiosa y filosófica inclinada parcialmente en favor de los valores del espíritu creó un prejuicio moral en contra del instinto, que era considerado como una impureza del hombre, como una fuerza maligna opuesta a todos los designios superiores. El progreso de la cultura se juzgaba posible sólo mediante el aniquilamiento y la expulsión de toda influencia instintiva del campo de la vida. En la actualidad este problema es juzgado con otro criterio y los valores del cuerpo, que es el órgano de los instintos, tienden a recobrar sus derechos legítimos.

Pero esto de ninguna manera significa dar la razón a las doctrinas naturalistas que reducen todas las actividades del hombre a la acción instintiva. Para aquellas doctrinas aún las funciones superiores, que implican la conciencia, pueden ser explicadas por móviles inconscientes. Cuando la conciencia cree actuar solicitada por valores morales, estéticos, lógicos, etc., en realidad ignora que los verdaderos motivos son los sexuales, económicos o de poderío. La conciencia, entonces, vive engañada siempre, como si su destino fuera convertir la verdad en ilusión. Podría alegrarse que el sentido de la conciencia es iluminar al instinto, orientar sus propósitos para que se realicen del mejor modo posible. Pero sabemos, por observación de la vida animal, que el instinto no necesita para nada de la conciencia, pues mientras más ciego es, la realización de sus fines resulta más acertada. La conciencia es un «epifenómeno» o es una complicación de la vida que justifica aquella teoría según la cual el hombre con su vida intelectual no hace más que dar un inmenso rodeo para obtener lo que el animal consigue fácilmente guiado por sus puros instintos. El error de las doctrinas del instinto es exagerar el papel de lo inconsciente y desconocer la autonomía de la vida consciente.

Para que las teorías naturalistas del hombre fueran ciertas, se requeriría que la ciencia comprobase de manera evidente que los órdenes más elevados del ser pueden explicarse por los menos elevados. Ahora bien, esta idea fue en el siglo XIX un dogma científico que se erigió en principio metódico. La biología se explicaba por las leyes físico-químicas; la psicología por leyes biológicas y así sucesivamente. Se basaba este método en el supuesto tantas veces mencionado a lo largo de esta exposición-, y que entonces se admitía como evidencia, de que los fenómenos naturales de aspecto más diverso eran en el fondo

idénticos. Esta identidad de lo real permitía esperar que todo el orden de la naturaleza llegaría a ser explicado por un mismo principio. La llamada en filosofía «teoría de los objetos» en conexión con el desarrollo de las ciencias particulares, ha descubierto la inconsistencia de aquella hipótesis. Las ciencias a partir de este siglo tienden a constituirse en disciplinas autónomas que explican sus respectivos objetos cada una con principios propios. En consonancia con este nuevo derrotero de las ciencias especiales, la filosofía elabora una nueva doctrina de las «categorías» y las «ontologías regionales». El sistema hoy abandonado de explicar una categoría del ser por la inmediatamente inferior era posible sólo en virtud de un artificio que consistía en presuponer más abajo la existencia de lo que se iba a explicar más arriba. Por ejemplo, ¿cómo deducir la conciencia de lo orgánico si no era suponiendo que ya existe aquí aunque de un modo latente? «En realidad -dice Boutroux- lo que aquí se analiza bajo el nombre de conciencia son sus condiciones o su objeto. Sus condiciones forman un conjunto complejo, quizá reductible en todo o en parte, a elementos fisiológicos y físicos. Así también su objeto (sensaciones, pensamientos, deseos) considerado en sí mismo, forma un conjunto complejo que puede presentar con la sucesión de hechos fisiológicos un paralelismo más o menos exacto. Pero la conciencia misma es un dato irreductible que se oscurece al explicarla, que se destruye al analizarla. Buscar el detalle de los elementos de la conciencia para referirlos a los elementos de las funciones inferiores es perder de vista la conciencia misma y considerar su material o su obra... La conciencia es un elemento nuevo, una creación. El hombre dotado de conciencia es más que un ser viviente.» Para Boutroux el Universo del que forma parte el hombre, no es un conjunto uniforme como suponía la ciencia, sino una totalidad compuesta de estratos o capas de diverso contenido existencial, que aun cuando se apoyan unas en otras poseen un modo de ser peculiar y autónomo: Es un Universo pluralista constituido por varios mundos que se escalonan como los pisos de un edificio. «Cada uno de estos mundos -escribe Boutroux- parecen desde luego depender estrechamente de los mundos inferiores como de una fatalidad externa y obtener de éstos su existencia y sus leyes. ¿Podría existir la materia sin la identidad genérica y la causalidad los cuerpos sin materia, los seres vivos sin los agentes físicos, el hombre sin la vida? No obstante, si se someten a un examen comparado los conceptos de las diversas formas de ser, se ve que es imposible referir las formas superiores a las inferiores por un vínculo de necesidad... No se pueden derivar por medio de análisis las formas superiores de las inferiores porque contienen elementos irreductibles a estas. Las primeras encuentran en las segundas su materia pero no su forma.»

Debe entenderse, pues, de acuerdo con esta doctrina, que entre las diversas capas del ser hay una relativa dependencia y una relativa independencia. La más alta no puede existir sin la más baja. El pensamiento sólo puede aparecer bajo ciertas condiciones vitales. Estas lo alimentan, apoyan su existencia; pero luego, sobre esta base, el pensamiento puede escoger finalidades propias, sus desarrollos toman un vuelo libre que las condiciones puramente vitales no alcanzan a explicar. En cambio, los estratos inferiores si pueden existir sin los superiores. Hasta cierto punto, el hombre puede desarrollar su animalidad pura sin preocuparse ni necesitar el auxilio del espíritu. De estos hechos ha deducido Nicolai Hartmann algunas leyes que fijan exactamente las relaciones de dependencia e independencia de las categorías. En cuanto que los estratos superiores necesitan a los inferiores para su existencia son evidentemente más débiles. Así en este orden, la categoría del ser más débil es la del espíritu, la más fuerte la de la materia inanimada. Dentro del Universo el mundo físico existe en una grandiosa indiferencia respecto a los seres vivos

y se mueve con una fuerza temible. Las leyes biológicas, por su parte, actúan como una energía que no toma en cuenta las miras superiores del hombre. Esta jerarquía de las fuerzas no altera en absoluto la jerarquía objetiva de valores que se ordena en sentido inverso. Un acto moral o de contemplación estética, una idea científica o filosófica sigue siendo a pesar de su debilidad, más valioso que la fuerza bruta. Exceptuando el mundo material que se encuentra en la base del sistema, cada estrato del ser necesita del inferior, sólo para el mero hecho de existir. Una vez que adquiere la existencia, actúa regido por leyes independientes. No hay pues, en el Universo, un sistema uniforme de leyes, sino diferentes tipos de legalidad paralelos a los estratos del ser. Sería extraordinariamente fecundo hacer una revisión de la historia en sus interpretaciones filosóficas, tanto de las que sólo la explican desde abajo como de las que la explican desde arriba, para denunciar su falsedad y hacer sentir la urgencia de otra valoración desde el punto de vista de los nuevos conocimientos antropológicos.

Las capas del ser humano

Estas leyes de relación de las categorías permiten comprender mejor la articulación y funcionamiento coordinado de las diferentes capas del ser humano. Pero ante todo, la antropología filosófica debe determinar exactamente cuáles son esas capas. Debe haber una estructura esencial del ser humano, cuyo esquema sea válido universalmente y que pueda considerarse como la pauta en que se inscriben las variaciones de grupo o individuales, cuyo origen está en la historia, la raza, la cultura, etc.

La tradición religiosa y filosófica ha concebido al hombre en una forma dualista. Platón, Aristóteles y la filosofía de Grecia definieron la distinción de cuerpo y espíritu, que representa a la vez una dualidad ontológica y moral. En los conceptos de cuerpo y espíritu van implicados juicios de valor, que hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el bien y el mal. En la época moderna, es Descartes quien primero recoge esta concepción dualista y la lleva a un extremo radicalismo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo. Se arraiga tanto este prejuicio dualista que la ciencia natural también secciona al hombre en dos partes y estudia de un lado su biología y del otro su psicología. Aun cuando los conceptos de espíritu y cuerpo corresponden en metafísica al ente animal y al ente inmaterial, hay una cierta imprecisión acerca de lo que cada uno de esos conceptos comprende y su contenido varía con las épocas y las doctrinas. Casi todas las grandes oposiciones metafísicas han estado presentes en el concepto dualista del hombre: mecanicismo y finalismo, libertad y necesidad, etc. Si este esquema clásico reproduce dos de las caras más prominentes del ser humano, no se ajusta del todo a su verdadera estructura tal como ésta aparece a una observación más rigurosa de los hechos. Ortega y Gasset ha logrado una visión más justa y más cabal de la arquitectura humana distinguiendo en ella tres estratos fundamentales que llama Vitalidad, Alma y Espíritu. No se trata de una hipótesis filosófica que hace distinciones artificiales, sino de una descripción que se atiene a lo observado directamente en los fenómenos.

La base o cimiento de toda la persona humana es para Ortega el «alma corporal» o «Vitalidad» a la que pertenecen los instintos de ofensa y defensa, de poderío y de juego, las

sensaciones orgánicas, el placer y el dolor, la atracción sexual, la sensibilidad para los ritmos. Aquí se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual y no sólo se funden sino que de ahí emanan y se nutren. Cada hombre tiene una fuerza vital rebosante o deficiente, sana o enferma. Del grado de vitalidad depende en buena parte lo que sea el carácter. La vitalidad corresponde a una especie de «intracuerpo», el cuerpo tal como cada uno lo siente desde adentro. El intracuerpo está constituido por el conjunto de todas las sensaciones internas: de movimiento, táctiles, de las vísceras, músculos, articulaciones, arteriales, etc. Esta noción corresponde casi exactamente a lo que se llama en psicofisiología la «cenestesia.» Como la cenestesia está presente en todo momento, es casi inconsciente, salvo en casos patológicos como, por ejemplo, ciertos estados neurasténicos. Al intracuerpo pertenece toda el área de la sensualidad. Hay seres humanos que viven principalmente desde su vitalidad o son pura vitalidad, como los niños y los salvajes. Cuando la vitalidad está en acción, nos colocamos fuera del centro de nuestra persona. En los momentos de juego, en los deportes, en la vida sensorial el individuo se olvida de su yo y se encuentra como fundido con el resto de la Naturaleza. Del tesoro de la vitalidad se nutre la personalidad del hombre. Si de esta zona corporal periférica pasamos más adentro nos encontramos con dos territorios separados, el alma y el espíritu. La razón que hay para distinguir el alma del espíritu es la siguiente: percibimos en nuestro interior ciertos movimientos que no son provocados por nuestra más íntima voluntad, de los que no nos sentimos autores. Hay emociones, sentimientos, pasiones, simpatías, antipatías que se despiertan en nosotros sin tener nuestro asentimiento y que aunque están en nosotros, se han producido a pesar nuestro. Quisiéramos no tenerlas y, sin embargo, las tenemos. Son mis sentimientos, pero no son yo porque no me solidarizo con ellos. En esta zona tienen lugar las pasiones amorosas y en general, la vida de los sentimientos. Es el mundo privado de la vida individual. Los movimientos del alma pueden ser reprimidos o liberados por otras fuerzas de nuestra persona que ejercen el control. El espíritu es el centro de la persona, el «conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente autor y protagonista.» El espíritu está integrado por la voluntad y el pensamiento. Constituye estrictamente lo que se llama el yo. El yo es el punto céntrico de nuestra persona que resuelve y que decide, es lo que en la acción de entender o de conocer se pone en contacto directo con lo conocido. Hay otra diferencia entre alma y espíritu: los fenómenos espirituales no duran, los anímicos ocupan tiempo. Podemos tardar mucho en comprender algo, pero la comprensión misma es obra de un instante; como también puede durar mucho tiempo la preparación de un acto, pero la decisión se produce en un momento. En cambio, todo lo que pertenece al alma se desarrolla en el tiempo. «Se está triste, se está alegre un rato, un día, toda la vida.»

El espíritu es el centro de la persona y, sin embargo, se rige por normas impersonales. Para pensar la verdad hay que ajustarse a las normas lógicas y amoldar la inteligencia al ser de las cosas. Por eso el pensamiento puro es idéntico en todos los individuos y al pensar todos piensan lo mismo. La voluntad obra también de acuerdo con normas objetivas, lo que debe ser, los valores. En consecuencia, el alma es el reino de la subjetividad y el espíritu el de la objetividad.

Debe comprenderse que aquí la noción de espíritu no corresponde a la significación tradicional, de una entidad metafísica oculta tras los fenómenos. Lo que aquí se afirma sobre el espíritu está plenamente justificado por la experiencia, de la cual se han deducido tales afirmaciones. Aun cuando no se pueden admitir ya las viejas doctrinas metafísicas

sobre el espíritu, la observación directa de los fenómenos nos pone en presencia de un grupo de actividades humanas peculiares que siendo irreductibles a otras, merecen conservar aquel nombre. Evidentemente la inteligencia, la voluntad, la intuición de los valores, son funciones que no se rigen por las leyes psicofísicas. Scheler define el espíritu como «objetividad», o sea «la posibilidad de ser determinado por los objetos mismos.» Espíritu es entonces la vida de un sujeto que trasciende su individualidad para buscar su ley en el mundo objetivo, real o ideal. El espíritu es una dirección de la vida humana que es personal en su arranque, pero cuya meta es supra-individual. Esto no debe interpretarse en el sentido de que el espíritu exista como algo universal fuera del individuo. El espíritu sólo existe en la concentración singular que llamamos persona. Vivimos con el espíritu en los momentos en que no vivimos para nosotros mismos como individuos. Existen dos formas posibles de la vida, en una vivimos como seres aislados, en la otra vivimos con el mundo. Esta última representa la vida espiritual. «Lo que sí parece claro -dice Ortega- es que al pensar o al querer abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe universal, donde los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que aun siendo lo más personal que hay en nosotros -si por persona se entiende ser origen de los propios actos- el espíritu en rigor no vive de sí mismo, sino de la Verdad de la Norma, etc., etc.; de un mundo objetivo en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar textura. Dicho de otra manera: el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funciona por sí y ante sí a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma.»

Objetividad de los valores

Preliminar

EL hombre se mueve siempre en vista de los fines que estima valiosos, y nunca, a menos de ser inconsciente, prefiere lo peor a lo mejor. Si queremos comprender un determinado tipo psicológico, la clave nos la dará su peculiar conciencia de los valores, es decir, el orden en que las cosas, como objetos posibles de su voluntad, son estimadas por él. El mundo ofrece al hombre múltiples atractivos, ya sea como objeto de acción, o de conocimiento, o de utilización, o de representación artística, etc. Cada uno de estos intereses marca a la voluntad una trayectoria ideal que brilla ante la conciencia humana con un valor más o menos grande. Cada época histórica ha tenido una tabla ideal de valores de donde el hombre ha derivado las normas para la edificación de su vida. En la época contemporánea asistimos a una crisis de los valores. Sería aventurado afirmar que ésta o aquella escala valorativa es la más universalmente aceptada. Parece más bien que sobre la jerarquía de los valores no hay acuerdo ninguno y reina la confusión y el caos. Ciertas doctrinas muy difundidas han llegado hasta a negar los principios mismos de la valoración. Los valores, se ha dicho, son meras apreciaciones subjetivas que sólo tienen sentido para el individuo que juzga. No habría entonces ningún común denominador para medir con certeza objetiva la belleza, el bien, la verdad, en fin, todos aquellos atributos que forman el contenido de la cultura humana. El mundo de los valores quedaría así reducido a una pura ilusión, sin ley ninguna, en donde no hay más árbitro que el capricho individual. El subjetivismo sería la justificación filosófica de esta anarquía, afirmando como única verdad

el principio del homo mensura, que se expresaría en la fórmula siguiente: cada individuo es la medida de todas las cosas.

Fue Nietzsche el primero que dio rigor filosófico al subjetivismo de la valoración. El valor de la vida depende de una decisión de la voluntad. Sólo quien afirma la vida, puede encontrarla valiosa. De manera que aquí el valor es consecutivo a una posición que se toma de antemano, y no al contrario, como pudiera suponerse. Pero de Nietzsche también data, por la insistencia con que habla de estos temas, la conciencia filosófica del valor. Uno de los más apreciables resultados de la actual filosofía es el de restaurar la convicción en la independencia de los valores frente a las condiciones subjetivas de la estimación siempre inestables. Podemos, pues, concebir un mundo cultural fundado en un orden de valores que obedece también como el mundo de la naturaleza a leyes rigurosamente objetivas. El autor de este ensayo piensa que en México, donde ha prevalecido desde hace muchos años el escepticismo y la desconfianza, urge difundir estas ideas. El sentido de los valores es algo que en nuestro país ha carecido de principios fijos, ejercitándose siempre con la más completa arbitrariedad. Será pues benéfico todo intento de corregir nuestras viciosas costumbres estimativas, propagando la convicción de que existen valores intrínsecos en la vida humana que nuestra conciencia puede reconocer o ignorar, pero cuya realidad es inalterable y no depende de nuestros puntos de vista relativos.

Nuestros juicios de valor están muy a menudo influenciados por condiciones subjetivas. Esto significa que atribuimos un valor a las cosas sólo en relación con nuestros intereses. Un objeto deseado nos parece valioso, y su grado de valor es variable en proporción a la distancia que guarda respecto a nuestro poder. Vale más mientras más lejano está de nuestro alcance, y su valor decrece a medida que es más fácil adquirirlo. No es remoto entonces, que al tener en las manos el objeto anhelado, su valor se desvanezca por completo. El valor era un espejismo proyectado sobre el objeto para incitarnos más ardientemente hacia él. He aquí un hecho psicológico de una indudable realidad, pero que no debe confundirse con los verdaderos actos de estimación. El deseo y el valor son tan independientes uno de otro, que es posible estimar una cosa sin desearla o desear una cosa sin estimarla. En todo caso, cuando el deseo y la estimación van juntos, es aquél el que sigue a esta última y no la estimación al deseo como erróneamente se supone.

El amor, el odio, la envidia, el resentimiento, el despecho, son pasiones que influyen poderosamente en los juicios de valor. Se exaltan las cualidades de una persona amada hasta concederle un prestigio que puede en justicia no merecer. Por el contrario, se deprime el mérito de una persona sólo en razón de la antipatía o la enemistad. El individuo siempre declara falsos los valores de la persona que envidia. Cuando un objeto codiciado es inaccesible al esfuerzo del individuo, éste disimula su impotencia rebajando el valor de tal objeto, como la zorra de la fábula declara verdes las uvas que no puede alcanzar. Estas y otras observaciones que omitimos, demuestran, no que los valores son subjetivos, sino que hay actitudes viciosas, causas de error en la valoración, que pueden ser conscientemente eliminadas para lograr en las cosas una visión pura de sus valores auténticos.

¿Pero cómo es posible admitir -arguye el subjetivista- una medida común de valores, si lo que es bueno para un individuo, otro lo juzga malo; lo que uno estima agradable es considerado desagradable por otro? Ortega y Gasset observa, con razón, que la teoría

subjetivista del valor, como otras semejantes, proviene de una predisposición nativa en el hombre moderno. «Somos, en efecto, subjetivistas natos. Es curioso advertir la facilidad con que el hombre medio de nuestra época acepta toda tesis en la cual lo que parece ser algo objetivo es explicado como mera proyección subjetiva.» Como doctrina filosófica el subjetivismo es una idea muy vieja, formulada por el sofista Protágoras (siglo V, a. de J.) en su célebre frase: «El hombre es la medida de todas las cosas.» De aceptar este principio cuyo sentido original era individualista, quedaría de plano negada la existencia de un orden objetivo -ya sea moral, estético o de otra especie-, que fuera universalmente válido. «Supuesto común de todas las modernas teorías morales -dice Scheler- es que los valores en general y los valores morales en particular, son fenómenos subjetivos de la conciencia humana y no tienen existencia ni sentido alguno fuera de ella. Los valores son las sombras que proyectan nuestros apetitos y sentimientos. 'Bueno es lo que es apetecido; malo lo que es detestado'. Sin una conciencia humana que apetezca y sienta, la realidad es un conjunto de seres y sucesos exentos de valor.»

No cabe duda que el hombre desprevenido introduce a cada momento en sus juicios de valor sobre cosas y personas puntos de vista subjetivos. ¿Mas por esto carece la realidad de valores intrínsecos? Contra la negación radical del subjetivismo cabe exponer el testimonio de una conciencia desprejuiciada. En los momentos en que el sujeto se desprende de sí mismo y abre su conciencia a la realidad de las cosas, descubre que, tras el velo de los valores aparentes, ellas poseen otros valores que son parte de su naturaleza y que nuestra voluntad no puede cambiar. No podemos cambiar con nuestra voluntad el hecho de que una acción sea malvada o una pintura sea fea. Hay un orden de valores objetivos que no dependen ni del placer ni del deseo. El placer es un valor, pero no todo valor es un placer. No valen las cosas porque las deseamos, sino que las deseamos porque valen. En todo esfuerzo desinteresado de valoración tales valores auténticos se muestran a la conciencia. Sólo un espíritu mezquino no reconoce los méritos, cuando los hay, en lo que es contrario a su placer o a su deseo. El hombre de profunda conciencia moral o artística puede dar fe de que sus juicios de valor son dictados por los objetos mismos, en consideración a ciertas cualidades independientes, en su realidad, de la persona que las estima

El mundo de los valores

Hasta ahora hemos mencionado la existencia de valores reales inherentes a hechos, personas o cosas. Pero la conciencia descubre también valores abstractos, separados de la realidad, por decirlo así, en estado puro. En la estimación de los objetos reales, no sólo advertimos los valores que efectivamente poseen, sino además, los que debían poseer. Los hombres dotados de una fina sensibilidad para el valor, encuentran la realidad imperfecta, juzgan que no es como debía ser. Ahora bien ¿cómo es posible un juicio semejante, sin poseer un modelo ideal con qué comparar los hechos reales? Ese modelo no puede ser otro que el de los valores puros. Sin ellos no podríamos efectuar, en absoluto, ninguna valoración. ¿Cómo reconoceríamos en la realidad sus valores efectivos, de no tener de antemano la noción de esos valores ideales? Toda valoración está, pues, condicionada por la noción de los valores puros, que constituyen las premisas indispensables de toda estimación valedera. Así pues, por encima de la realidad, siempre deficiente, la conciencia nos abre un mundo ideal de valores, en cuya virtud sabemos cómo debe ser. Esta

concepción es ni más ni menos que platonismo puro, sólo que Platón hablaba de Ideas y ahora hablamos de Valores. «Hay un reino de valores que subsiste por sí -dice Hartmann- un genuino Kosmos noetos (mundo inteligible) que existe más allá de la realidad y más allá de la conciencia...» Un prejuicio positivista, muy común, puede impedir el reconocimiento de una verdad confirmada por la experiencia. Porque es una auténtica experiencia el acto de sentir los valores ideales. Ahí están valores como la justicia, por ejemplo, que podemos intuir en idea, a pesar de no encontrarla realizada en ninguna parte. Este caso nos muestra, también, que los valores valen, sin atender a su realización en los hechos concretos. El heroísmo no perdería un ápice de su valor si ningún hombre estuviera dispuesto a practicarlo.

Ciertamente el mundo de los valores no es accesible de un modo directo a la mayoría de los hombres; pero existen las individualidades superiores, los artistas, los reformadores morales, etc., cuya misión es descubrir valores nuevos, que circularán después como patrimonio de la conciencia común. La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. Cultura y conciencia de los valores son expresiones que significan la misma cosa. Los pensadores más eminentes de hoy comparten estas ideas que son ya casi un lugar común de la Axiología (Filosofía del valor). Con toda claridad se encuentra resumido este pensamiento en las siguientes líneas de M. G. Morente: «Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos. Quiero decir que constituyen un reino irreal que no se ofrece desde luego, e íntegro a nuestra aprehensión estimativa. Existen genios morales que han descubierto nuevos valores incógnitos. Y desde ellos, esos valores ya son percibidos por los restantes hombres. Así como la electricidad fue descubierta por unos cuantos físicos, y ya hoy, todo el mundo, la maneja sin extrañeza, así la caridad -en el sentido de amor-, fue descubierta por Jesucristo, y ha pasado desde entonces a ser un valor común en nuestras estimaciones generales.»

El deber, puente entre lo real y lo ideal

Quien percibe un valor puro, es decir, no realizado aún, no siente sólo su cualidad valiosa, sino una exigencia que tiende a su realización. Si algo vale, debe ser. Esta es una proposición evidente para toda conciencia estimativa. Los valores no son, pues, inertes como las Ideas platónicas; un principio dinámico los impulsa a pasar del plano ideal en que se encuentran, al de los hechos reales. Tal dinamismo se traduce en la conciencia por el sentimiento del deber. El deber en los valores es como un puente tendido entre el no-ser y el ser. Constituye una dimensión peculiar del valor, su tendencia hacia la realidad.

El mundo del valor sólo a la conciencia humana se revela, de modo que como lo expresó Kant, «el hombre es ciudadano de dos mundos,» el uno real, el otro ideal. El primero se le impone por la necesidad natural, el otro le atrae por su valor. El mundo real es el más fuerte pero el más bajo; el mundo ideal es más valioso, pero más débil. ¿Qué puede hacer el hombre frente a este dilema? Supone una manera tradicional de pensar, que ambos mundos son por completo extraños, y divergentes los caminos que a ellos conducen. Al hombre no le quedaría más remedio que elegir uno de esos caminos. El idealismo de Platón contiene

una concepción moral de la vida, que enseña a huir del mundo de los sentidos, para elevarse por medio de la Razón al mundo inteligible. Descartes, en la edad moderna, levantó una barrera infranqueable entre la materia y el espíritu, y todavía en la filosofía de Kant se establece una aguda oposición entre el mundo de la naturaleza y el mundo del deber, que representan, al mismo tiempo, el reino de la necesidad y el de la libertad.

El impulso de realización inherente a los valores es un dato suficiente para comprender cómo es posible una comunicación entre ambos mundos. El mundo del valor y el de la realidad son esferas que se complementan. El hombre es el mediador entre esos mundos. Puede proponerse los valores como fines de su acción y realizarlos en la vida. La naturaleza es un orden causalmente determinado, que se mueve como una máquina, sin sentido ni finalidad ninguna. El hombre puede insertar en ese movimiento una finalidad valiosa y dar al mundo el sentido de que carece. No se describe aquí una acción hipotética del hombre, sino el proceso real de su esfuerzo en la historia. Lo que llamamos civilización y cultura es precisamente esa transformación de la naturaleza, que la orienta a la realización de ciertos fines puestos por el hombre. Las fuerzas de la naturaleza son ciegas en su estado original, pero el hombre las ha dominado y encauzado para hacerlas servir a una finalidad útil. En conjunto, la civilización y la cultura significan una obra que tiende a elevar la naturaleza a un plano en que adquiere sentido y valor.

Los valores sólo pueden intervenir en la marcha de los acontecimientos reales bajo la forma de la finalidad. Pero un orden teológico sólo es posible bajo la condición de ser impulsado por un proceso mecánico. Para expresarlo en términos claros, se puede decir que un proceso mecánico tiene la fuerza, pero no la dirección, mientras que un proceso finalista es una dirección, pero sin fuerzas para realizarse. Se comprenderá ahora que el mecanicismo y el finalismo son dos ordenes incompletos por separado, pero que juntos se complementan. «La intervención de una entidad que persigue fines -dice Hartmann- dentro del mundo en que existe, sólo es posible en un mundo causalmente determinado.» El hombre reúne todas las condiciones necesarias para transformar al mundo en un orden superior orientado hacia fines valiosos. Tiene, desde luego, conciencia del valor y una voluntad libre, capaz de hacerse propósitos respecto al porvenir, y de tomar a los valores como fines de su acción en el mundo.

Valores morales

LA moralidad constituye un vasto mundo del cual el reino del deber es sólo la capa que lo reviste. La mayoría de los hombres conoce únicamente esta superficie, y no sospecha el extenso volumen que ocupa todo el orbe moral. Kant fue el primero en definir la moralidad como un mandato, que es, en efecto, la forma en que la conciencia nos exige actuar éticamente. Puede ese mandato ser desoído, pero entonces incurrimos en una culpa. La cuestión filosófica suscitada por este fenómeno consiste en fundar la validez del mandato. ¿De dónde viene la autoridad del deber, del «imperativo categórico,?» como le llama Kant. Este pensador considera al deber como una ley dictada por la razón, en cuya autoridad se apoya en última instancia la validez moral. Es en el sujeto mismo donde radica el origen de la ley ética, y por más que ésta se traslade a un plano trascendental, el sujeto aparece como

creador de la ley. Si el sujeto para Kant es el legislador de la naturaleza, con mayor razón lo es del mundo moral. Esta posición central del sujeto en el mundo del conocimiento y de la acción, es lo que llamaba Kant su «revolución copernicana.»

Una de las actitudes peculiares del espíritu contemporáneo es la de no querer ser un legislador del Universo. Esta ha sido una ilusión romántica del hombre propenso a la megalomanía. El hombre de hoy se arranca ya de la concha subjetiva, y vuelve a mirar en torno suyo, buscando, en el mundo externo, las normas de su pensamiento y su acción. La teoría de los valores suministra a las normas éticas un nuevo fundamento que nos libra del subjetivismo kantiano. La noción del deber no ha adquirido su plena significación hasta el momento de relacionarla con el concepto de valor. El sentimiento de los valores es el dato primordial de la conciencia moral, que luego incita a nuestra voluntad para obrar en el sentido del valor. Esa incitación es lo que llamamos deber. El deber es una dimensión del valor, en cuanto que éste atrae la voluntad para ser realizado. Kant considera a la moral como un fenómeno racional e impone al deber un sello lógico. Nosotros consideramos la moralidad como un hecho sentimental en donde el deber sólo tiene sentido como referencia a un fin reconocido como valioso.

Es obvio que la base de una auténtica moralidad tiene que ser una conciencia justa de los valores. De otro modo, nos encontraríamos con formas de conducta que tienen la apariencia externa de la moralidad, pero que en el fondo obedecen a prejuicios, impulsos gregarios, mimetismos sociales, etc. En la vida real, la actividad ética del hombre puede encontrarse reducida a la práctica de ciertos deberes, cuya vigencia se ha impuesto por la tradición. Nos referimos a la moral práctica, en cualquiera de sus formas históricas, en tanto que vive y es aceptada en no importa qué círculo social. Se admite comúnmente que es moral el hombre que rige su conducta conforme a los preceptos éticos en vigor, aun cuando no haya inquirido por los fundamentos de las normas que acepta. Esto significa hacer de la moral algo mezquino, un mero barniz de la acción, una pura formalidad externa. La verdadera moralidad sólo puede estimarse conociendo el interior de cada hombre, para saber qué conciencia tiene de los fines de su actividad.

Hay un tipo de hombre que se abandona a vivir indeliberadamente, sin conciencia de sus fines, dejándose arrastrar por la corriente y siguiendo, en todo momento, la línea de menor resistencia. Pero existen otros hombres que presentan a la vida una actitud diversa. A éstos repugna ceder a la coacción externa, y deciden tomar la responsabilidad de su vida. Para ellos vivir no significa recorrer mecánicamente cualquiera de los caminos trazados de antemano. Al buscar un sentido superior a su vida, descubren una multiplicidad de fines diversamente valiosos, que atraen a su voluntad, pero que no es posible perseguir al mismo tiempo a causa del poder limitado del hombre. Es preciso entonces hacer una elección. La primera alternativa en que se debaten, es la de ceder a sus impulsos naturales, o la de reprimir éstos, para obedecer al reclamo del valor puro. Su problema es saber cuál de los fines es preferible, por su calidad mejor; de pronto padecen l'embarras du choix. Sin una plena conciencia de los múltiples fines de la vida, no hay posibilidad de elección y quien no ha elegido no toma en rigor ninguna actitud moral. Es condición de ésta poseer un concepto justo de la vida, que consiste en el conocimiento de todos sus fines y el grado de valor que a cada uno corresponde. Quedan fuera de cuenta aquellas concepciones que, fundadas en

apreciaciones subjetivas, son unilaterales y revelan una estrechez de visión que, a las veces, proviene simplemente de la inexperiencia o la incultura.

La cultura es justamente uno de los medios de que dispone el hombre para ampliar su horizonte hasta llegar a una visión universal de las cosas, de la cual desprender su concepto de la vida. Descubrimos, entonces, que existe una interna relación entre la moral y la cultura. No se puede ser moral, en el noble sentido de la palabra, mientras no se es culto; mas para evitar una mala interpretación de esta idea, aclaremos que el saber puro no es la médula de la cultura, sino más bien el sentido justo de los valores, de suerte que si el hombre no lo adquiere, no merece el título de culto, por más que acumule una gran cantidad de sabiduría.

Dentro de una amplia concepción de la vida, que comprenda todos los fines humanos, nada puede ser considerado como malo o desprovisto de valor. Todo fin tiene valor positivo por insignificante que sea. Los conflictos morales que aparecen en las situaciones más comunes de la vida, no consisten, como la ética tradicional lo afirma, en la alternativa del bien y del mal, sino en una concurrencia de objetivos, con valores de diferente grado. Buscar algo, de orden puramente hedonista, no es en sí malo, sino cuando para ello es preciso sacrificar finalidades más elevadas. El mal representa la violación de los valores más altos en aras de un propósito inferior. Lo moral es, pues, el acto de renunciar, en caso de conflicto, a lo más bajo para lograr lo más elevado.

Toda concepción de la vida postula la preeminencia de un valor sobre todos los demás, y el enlace de los restantes en un orden sistematizado, de manera que el de más abajo es al mismo tiempo medio para otro fin, que a su vez conduce a otro, todavía más alto. Se considera que hay un fin último el cual representa el Bien por excelencia, que, bastándose a sí mismo, carecería de sentido buscar otra cosa allende ese límite. El fin supremo es el valor moral, que hace las veces de estrella polar orientando la línea general de la existencia.

En los casos habituales, la voluntad no tiene a la vista ese fin remoto, y se dirige a objetos inmediatos que puedan servirle para obtener otros objetos. En consecuencia, la voluntad habitual es utilitaria, porque servir de medio para algo, es la esencia de la utilidad. Mientras la voluntad se mueve en la región de lo útil, pasa de un acto a otro, eslabonando la vida en una serie de compromisos. Sólo cuando la voluntad quiere algo por lo que vale, sin ninguna finalidad ulterior, es una voluntad moral. El valor ético se encuentra comprendido entre los fines que aparecen ante nuestra conciencia como términos definitivos de la acción.

Es indudable que la voluntad puede tender directamente hacia un valor moral. La opinión de Kant es que sólo es bueno el acto que se ejecuta «por deber.» Únicamente sería meritoria la conducta de aquel hombre cuya intención primordial fuera ser bueno. Pero ¿esto es verdad? El hombre que practica el bien con el exclusivo objeto de ser bueno ¿no está pensando en sí mismo? ¿Acaso no oculta esta actitud un alma de fariseo, un egoísmo disimulado? De seguro que la más buena intención no es la que apunta directamente al valor moral. Un hombre veraz no obra para ser veraz, sino para dar a conocer la verdad. Si el conocimiento de la verdad no fuera algo valioso, ¿la veracidad sería moralmente buena? Se puede afirmar que el valor moral es el resultado de la realización de valores no-morales. Una cosa es el valor realizado y otra el valor de la realización. El valor moral no es el que

está frente a la intención, sino aparece, como dice Scheler, «a espaldas del acto.» La teoría que se acaba de exponer aquí amplía enormemente el campo de la vida moral, ya que de ella se deduce que, en la realización de cualquier valor, está implicada una significación ética.

Los valores específicamente morales se distinguen de los demás en que sólo pueden encarnar en el hombre. Carecería de sentido juzgar moralmente un triángulo, una casa, un árbol. Los valores morales nunca son valores de cosas, sino exclusivos de las personas. Justamente en razón de su calidad moral, el hombre adquiere la categoría de una persona. Llámase persona al hombre, en cuanto que es un fin en sí mismo, y no puede ser usado como medio. Si la noción de un fin último no es un concepto vacío y la ética le busca un contenido concreto, que sea el sumo valor moral, ese fin no es otro que el hombre mismo. «No se hizo el hombre para la moral, sino la moral para el hombre.» Es inconcebible que la vida moral conduzca a un resultado ajeno a los intereses humanos. Aún la moral religiosa participa de esta misma opinión. Si para el cristianismo la virtud conduce al «reino de Dios», es que éste se encuentra, según las mismas palabras del Evangelio, en el interior del hombre. Aquí la ética se enfrenta con la cuestión más grave que puede proponerse al conocimiento. ¿Cuál es el destino del hombre? A esta pregunta responde Fichte con estas palabras: «En tanto el hombre es un ser racional, encuentra su fin en sí mismo, es decir, no es, porque deba ser otra cosa, sino que es absolutamente, porque debe ser; su ser es el fin absoluto de su existencia; o en otras palabras, un ser que, al afirmarle, no se puede preguntar sin caer en contradicción, cuál sea su fin. Es, porque es. Este carácter de ser absolutamente por su mismo ser, es su carácter o destino, en cuanto es considerado pura y simplemente como ente de razón.» Pero como el hombre no es un ser que vive aislado, sólo puede cumplir su destino dentro de la comunidad. Los valores morales tienen una dimensión social, en cuanto que aparecen solamente en actos cuya intención está referida a otros o a la sociedad, en conjunto. Si en la consideración de los motivos y fines de la conducta yo prescindo de mi individualidad para ver las cosas en una amplia perspectiva humana, si juzgo sub especie humanitatis ¿qué importancia tiene mi querer personal ante los valores humanos? «Así llegamos -dice Augusto Messer- a aquellos valores en los que pensamos, en primer lugar, cuando se habla de moral, y que parecen formar un grupo especial al lado de los valores espirituales de otro carácter. Si los consideramos más atentamente, son valores que se realizan en nuestra actitud para con nuestros semejantes, aisladamente o en la comunidad y por consiguiente valores de carácter altruista y social.»

El hombre como libertad

LA justificación filosófica de la libertad había tenido poca fortuna en el pensamiento moderno hasta fines de la centuria pasada. Esto ocurría sobre todo en las tendencias de la filosofía más directamente influidas por la ciencia natural. El Mecanicismo, el Materialismo y el Positivismo negaron la libertad en forma rotunda, considerándola incompatible con la idea de causalidad universal. Mientras más unitaria se iba haciendo la concepción científica del Cosmos, menos probabilidades de sobrevivir tenía la noción tradicional de libertad. Su derrumbamiento implicaba la rectificación de todos los juicios

acerca del hombre que, privado de la libertad, perdía uno de sus más altos valores y quedaba rebajado a la categoría de un esclavo de las fuerzas naturales.

Una de las hazañas de la filosofía contemporánea ha sido demostrar que la negación de la libertad sólo provenía de un equivocado planteamiento que la enjuiciaba desde un terreno ajeno a ella. La libertad es un fenómeno originalmente humano que no hay derecho para discutir con analogías tomadas del mundo físico e interpretarla con principios que repugnan a su peculiar carácter. Ha bastado trasladar el problema al terreno de la ontología humana para que inmediatamente cambien las perspectivas de su solución. Bergson es uno de los primeros filósofos que descubrieron la confusión de puntos de vista para juzgarlo, y con sólo replantear el problema ha hecho comprender que no es imposible su plena justificación filosófica. La libertad debe ser considerada como un rasgo ontológico del hombre y por lo tanto es una cuestión que corresponde indagar a la antropología. Una de las teorías más justas y menos conocidas acerca de la libertad es la que expone Hartmann en su gran obra de *Ética*. He creído de interés seleccionar algunas de sus conclusiones más salientes para dar al lector una breve referencia de esta notable doctrina que es la última palabra de la filosofía en lo que respecta al problema de la libertad humana.

Hartmann ha expuesto una original teoría de la libertad, que cabe reproducir aquí, aunque en una forma esquemática, para precisar muchas cosas vagas en las doctrinas modernas sobre aquel problema. No pretende Hartmann que su doctrina venga a esclarecer de modo definitivo todos los problemas que se relacionan con el de la libertad. Con una gran prudencia y circunspección medita todos los aspectos del tema, reconociendo su dificultad, y absteniéndose de ir más allá de los límites accesibles al conocimiento humano. Su plan es delinear una doctrina de la libertad que satisfaga ciertos requisitos científicos, con el mínimo de metafísica posible. La libertad moral es un hecho que se encuentra, por decirlo así, cabalgando en la frontera de lo racional y lo irracional, de manera que, sólo en parte, puede ser objeto de nuestro conocimiento.

La contradicción más seria en teoría, para justificar la libertad, es la de explicar cómo es posible en un mundo regido universalmente por la determinación causal. En la filosofía anterior a Kant se consideraba que la libertad y el determinismo son los términos de una oposición irreductible. Kant es el primero en destruir este prejuicio planteando el problema en una forma nueva, para descubrir que la libertad no excluye la causalidad. El descubrimiento de Kant da al problema que se debate un nuevo curso histórico, pero está muy lejos de resolverlo en definitiva. Despojando la tesis kantiana de su agregado metafísico queda reducida a la siguiente proposición: el hombre está sometido a dos órdenes independientes de determinación: la ley natural y la ley moral. Esta idea no infringe en lo más mínimo el principio de causalidad, pero sí establece que hay dos tipos diversos de determinación causal. No es el determinismo, dice Hartmann, el obstáculo para justificar la libertad, sino el monismo determinista. De la doctrina de Kant no se pueden obtener detalles más precisos acerca de la naturaleza de la libertad, sino que su factor determinante es la «Ley moral» emanada de la «razón práctica». Hartmann reprocha a Kant el haber colocado el principio de la libertad en una conciencia supraindividual, que es tanto como quitársela al sujeto mismo.

En el estado actual de los conocimientos filosóficos, sabemos que la ley moral es una determinación sui generis de los valores, que al manifestarse en la acción asume la forma de la finalidad. Sólo el hombre puede insertar en el mundo una actividad teleológica, por ser la única entidad dotada de una conciencia para sentir el valor y capaz de proponérselo como fin de su acción. Existen pues, frente al hombre, dos series causales en las que puede engranar su conducta: la determinación mecánica y la determinación axiológica. Por ello el ser humano es el único factor que puede mediar entre el mundo de los valores y el mundo real. El nexo finalista se transforma en el momento de realizarse en causalidad, porque los medios son la causa y el fin es el efecto. Por eso afirma Hartmann que la finalidad no es posible sino en un mundo causalmente determinado. La esencia del proceso mecánico exige nada más la secuencia causal indiferente a toda orientación hacia un fin. Así que una serie causal, en virtud de esa indiferencia, admite en cualquier punto de su desarrollo temporal una determinación extraña que le imprima un sentido. Su transformación en un proceso teleológico no anula en absoluto su esencia puramente mecánica. Esto es lo que ha hecho la civilización al aprovechar las fuerzas naturales, originariamente ciegas, imponiéndoles una finalidad útil al hombre. No existe pues, el radical antagonismo que se suponía entre la causalidad mecánica y el finalismo; al contrario, son dos procesos que se complementan recíprocamente, el causal recibiendo del otro el sentido de que carece, y el proceso teleológico tomando del primero la fuerza que él no tiene para efectuarse. Hay entre estos dos procesos una relación de condición a condicionado. En cierto modo el proceso teleológico depende del causal, que es el más fuerte pero el más bajo; en cambio, el proceso finalista que es el más débil, es el más alto en categoría y es libre para dirigir su movimiento en cualquier sentido.

La esfera de los valores constituye un dominio ideal independiente del mundo de la realidad. Pero su autonomía no debe confundirse con la libertad moral del hombre. La determinación axiológica no es el factor de esta libertad. A menudo se ha creído, en filosofía, que la libertad moral sólo tiene cabida en un mundo que se mueve teleológicamente. Pero a la más superficial reflexión se advierte que esto es imposible. Si admitiéramos por un momento que el mundo estuviera regido universalmente por una ley teleológica, de manera que tanto en el detalle como en el conjunto tendiera a realizar un plan prefijado, se comprende que cada uno de los actos del hombre obedecería a una predestinación, y la libertad sería tan imposible, como dentro de un universo movido por leyes mecánicas inexorables. Si de los valores emanara una obligación necesaria, el hombre sería, en relación con ellos, un autómatas que cumpliría, de un modo perfecto, su misión de realizarlos. Pero tal determinación es sólo una exigencia ideal, que la voluntad puede desatender. En principio, el hombre está en la posibilidad de rebelarse al deber que los valores le imponen. Es entonces un mediador imperfecto; pero la imperfección se torna en una virtud, porque si no fuera libre frente a la exigencia de los valores, no sería una entidad moral. El hombre es, pues, libre en un doble sentido, respecto a la ley natural y respecto a la determinación axiológica.

La libertad no debe buscarse en lo que trasciende al individuo, sino en el interior como algo que le pertenece para que, en rigor, su voluntad sea propiamente libre. Ahora bien, si esa libertad se muestra, al comienzo de la reflexión, como la capacidad de desobedecer un mandato de los valores o de eludir los impulsos naturales, no se debe por esto identificarla con el «indeterminismo». Sería tanto como concebir su esencia como algo negativo, en el

sentido de la noción escolástica del liberum arbitrium indifferentie. O la libertad es una fuerza positiva, una decisión de la voluntad que resulta de una autodeterminación, o es un concepto vacío, que, al privar a la libertad de todo contenido, la hace incomprensible. La libertad no constituye una violación del principio de causalidad. Lo que se requiere para explicarla es, como dice Hartmann un plus de determinación que introduce la voluntad en los complejos causales. Tal libertad «en sentido positivo» será posible pues, si en el mundo el nexo causal está constituido por tipos diferentes de determinación, que gozan cada uno de cierta autonomía.

En este sentido la libertad no es un fenómeno excepcional que radica solamente en el hombre; es común a los seres en cuanto que éstos se encuentran escalonados en diferentes grados de existencia. El animal, comparado con la naturaleza inanimada, es libre, como lo muestran su movimiento y su sensibilidad; la conciencia es libre comparada con la vida orgánica a la cual se encuentra ligada, y así sucesivamente. Situando el problema de la libertad moral dentro de una amplia perspectiva, el dualismo de la determinación se resuelve en un pluralismo. Cada estrato del ser aparece dotado de un tipo peculiar de determinación. En la esfera ideal del ser encontramos desde luego la necesidad lógica, que se podría expresar, por ejemplo, con las palabras de Leibnitz, en el «principio de la razón suficiente». Vendría después la necesidad matemática que rige todo cálculo de acuerdo con leyes deductivas peculiares. En el campo de la realidad física se estratifican una serie de determinaciones independientes: la determinación mecánica, la determinación biológica, la determinación psicológica. Por fin, emerge el espíritu como el estrato más alto, cuyos procesos se enlazan también de acuerdo con leyes propias. La libertad que corresponde a cada uno de estos estratos no es absoluta; cada uno de ellos se encuentra condicionado por el anterior, de manera que no hay personalidad sin conciencia, conciencia sin vida orgánica, vida orgánica sin una estructura natural mecánica, mecanismo sin un orden matemático. Pero aparece en cada orden un elemento irreducible al anterior, que constituye justamente lo nuevo de cada uno. Si el organismo vive como ser corpóreo, ligado al orden físico-químico, la vida misma que en él se manifiesta como nutrición, desarrollo, reproducción, es un fenómeno que sólo puede explicarse por principios específicamente biológicos. La determinación biológica es relativamente libre respecto a la determinación mecánica. Hartmann no considera admisible una «contingencia de las leyes naturales» como la ha sostenido Boutroux, para quien la libertad se explica solamente de ese modo. Así se cae en el error de identificar la libertad con la indeterminación y se le atribuye un sentido negativo. Dentro de cada estrato la ley específica se cumple necesariamente en todos los casos. La libertad se entiende como la determinación nueva que cada ser introduce en la estructura inferior que lo sustenta. Es pues una libertad en sentido positivo.

Si las anteriores razones no pueden admitirse como pruebas definitivas en favor de la libertad, tienen, sin embargo, un gran valor, en teoría, para demostrar que la afirmación de una voluntad libre no contradice el concepto de un mundo regularmente ordenado por el principio de causalidad. Si no bastan para probar su realidad, a lo menos justifican plenamente su posibilidad. Pero esto no significa tampoco que se carezca por completo de pruebas para afirmar de hecho la libertad. Hartmann sostiene con razón que esas pruebas se encuentran en ciertos fenómenos de la vida moral tales como la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa. Ciertamente que no tienen un valor probatorio absoluto, porque pruebas absolutas no las hay, pero son las que más se aproximan a este ideal de la

demostración. En cuanto a la conciencia de la libertad como argumento en favor de la libertad de la conciencia, según la expresión de Hartmann, los adversarios de la libertad a partir de Spinoza lo rebaten sosteniendo que se trata de una simple ilusión. No con esto la posición de los deterministas se robustece, porque estaban obligados a explicar cómo nace esa ilusión y qué causas la originan, y no lo han hecho. De cualquier modo, el argumento de la conciencia de la libertad está expuesto a objeciones. En cambio, hace observar Hartmann que la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa son hechos indubitables dentro de la realidad moral, que aún la crítica más imparcial no podría interpretar como meras ilusiones. Una ilusión nace en la conciencia generalmente de un fuerte interés vital para proteger al sujeto. Aun en los casos más desfavorables en que la responsabilidad o la culpa van en contra de los intereses personales, se imponen a la conciencia y el sujeto no tiene más remedio que aceptarlas. Si se admite como inobjetable la existencia de la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa, tiene que admitirse también forzosamente la existencia de la libertad. Es a tal punto evidente que tales fenómenos implican la libertad, en un sentido real, que toda explicación al respecto resulta obvia.

La más original de las ideas de Hartmann es aquella que, oponiéndose a un prejuicio tradicional, afirma que la libertad no sólo excluye la determinación causal, sino aún la exige como condición de su existencia. Y al exponer esta doctrina, presenta el conjunto de la actividad moral bajo un nuevo aspecto, que hace ver su enlace con las formas inferiores de la vida. Si se considera al Universo regido por un determinismo, el hombre aparece degradado a la categoría de una pura entidad biológica. Pero también un finalismo universal eleva a la naturaleza por encima del hombre y nulifica a éste como ser ético. Ambas teorías tienen, pues, un común denominador. El sentido de la nueva relación, que establece Hartmann entre la actividad moral libre y las otras formas de determinación, se aclara con ciertas leyes de dependencia que formula del siguiente modo: 1.-Ley de la fuerza. Los tipos más altos de determinación dependen de los más bajos, pero la relación inversa no es cierta. Así que el más alto es el más condicionado, el más dependiente y en este sentido el más débil. El más bajo es el más incondicionado, el más elemental y en este sentido el más fuerte. 2.-Ley de la materia. Cada tipo inferior es materia prima para el que está sobre él. 3.-Ley de libertad. Cada tipo más alto comparado con el inferior, es una nueva estructura que se levanta sobre éste. Tiene un fin ilimitado por encima de la determinación más baja. Y no obstante su dependencia respecto de ésta, el tipo más alto es libre. Me parece que estos principios tienen el mérito de destruir un prejuicio que los hechos desmienten a cada paso. El de que las formas más altas de la vida humana son más fuertes que las inferiores, aunque la experiencia cotidiana enseña que los valores más nobles sucumben ante el peso de los intereses mezquinos. Pero al mismo tiempo las leyes de Hartmann combaten otro prejuicio tan falso como el anterior, y además grosero. Consiste este último en estimar el valor en proporción con la fuerza, en considerar lo más fuerte como lo más valioso. Con este principio se invertiría radicalmente la tabla de valores, y se caería en el absurdo de considerar los valores de la naturaleza superiores a los valores genuinamente humanos. Hartmann nos invita a separar completamente la fuerza y el valor, de manera que reconociendo la superioridad de los procesos naturales en fuerza, no por eso dejan de ser inferiores a los espirituales, desde el punto de vista del valor puro. Scheler en sus doctrinas antropológicas sostiene una idea semejante; pero llega al extremo de afirmar que el espíritu es por esencia impotente.

El mérito de la tesis de Hartmann no está sólo en lo que separa, sino en lo que une. Hace ver que si las formas más valiosas de determinación son débiles, pueden aprovechar las inferiores para el cumplimiento de sus fines. Aplicando esta idea a los problemas de cultura del tiempo presente, resulta justificado el propósito de convertir la civilización mecánica, si se la orienta sabiamente, en un instrumento de libertad para el desarrollo espiritual del hombre.

Una cuestión importante queda aún indefinida: ¿de qué naturaleza es el principio determinante de la libertad? Aquí llegamos al límite de la racionalidad del problema. Se trata de una de esas cuestiones últimas que el entendimiento humano es incapaz de contestar. No es el problema de la libertad el único irresoluble para la razón. En el mismo plano se encuentran preguntas como éstas: ¿qué es la realidad?, ¿qué es el ser?, ¿qué es la idealidad?, etc. Los datos más precisos que Hartmann puede ofrecer como respuesta a aquella interrogación se limitan a definir la libertad «como la autonomía de la persona en contraposición a la autonomía de los valores». Para entender esta definición recuérdese que el principio determinante de la voluntad no es el deber que emana de los valores, ya que ese deber, en ocasiones, puede ser violado, lo que prueba que tal exigencia carece de poder efectivo. Entonces, es preciso que la voluntad la haga suya y la convierta en obra, prestándole su propia fuerza. En el acto de libertad hay, en cierto modo, una colaboración de la voluntad y los valores. Pero que el principio determinante es una fuerza positiva que radica en la persona, de eso no hay lugar a duda. Hartmann aduce este caso que es sobremanera convincente. Hay conflictos de valores que no están resueltos en las tablas y constituyen para la conciencia valorativa verdaderas antinomias. Pero en la vida real tales antinomias no pueden quedar pendientes y el hombre está obligado a resolverlas. Aquí es donde se ejercita la iniciativa del individuo que debe decidir el conflicto por un acto de su voluntad soberana, tomando sobre él la responsabilidad de los hechos. Sólo un ser capaz de verdadera iniciativa, es decir, libre, puede hacer esto. Y esa iniciativa implica para ejercitarse la existencia de un poder real. El cómo actúa este poder libre, no es un problema para el pensamiento. La libertad, dice Hartmann, es una determinación finalista. La afirmación de que existe una libertad de la voluntad, no significa que la halla siempre y en todos los momentos de la vida. Hartmann reconoce que el hombre no es responsable de muchos de los actos que acomete. La libertad -dice- es una cima de la humanidad, y no es fácil que los individuos se mantengan siempre a esa altura.

Persona y personalidad

LA persona es un fenómeno general en que se proyecta la espiritualidad humana y la personalidad es el grado más excelso que alcanza en algunos individuos. Fue en el Renacimiento cuando se descubrió el valor de la personalidad y desde entonces quedó incorporada a nuestra cultura la idea de que ella representa la meta más alta de la humanización. Al parecer no hay hecho más obvio que la personalidad, puesto que sin ninguna idea previa podemos discernir su existencia en los hombres que la poseen. Pero cuando tratamos de aislarla con el pensamiento, sus claros perfiles se esfuman y sus notas esenciales rehuyen ser aprehendidas en fórmulas precisas. En torno a este tema surge una serie de problemas que toca abordar a la antropología filosófica, porque conciernen a un

hecho que pertenece en exclusiva al ser humano. La categoría de persona sólo a éste es aplicable con exclusión de todo el resto de los seres vivientes.

El lenguaje parece establecer una diferencia entre persona y personalidad. En principio se admite que todos los hombres son personas, pero sólo a un número reducido se les concede personalidad. Mientras que persona es un calificativo que conviene a toda la extensión del género humano, el término de personalidad tiene un campo más limitado de aplicación.

Llamamos al hombre persona no como entidad física, ni psíquica, sino como una entidad moral. Persona es una fisonomía que el sujeto se da a sí mismo por el ejercicio espontáneo de su voluntad más íntima, cuando actúa, piensa o siente con plena libertad. Esta fisonomía puede distinguirse de aquella otra que proviene del carácter individual de cada hombre. El carácter es dado al individuo por nacimiento, en cambio, él se da a sí mismo una personalidad, superponiéndola como una máscara ideal sobre el carácter psico-físico. La etimología de esta palabra puede darnos un vislumbre de su significado. «Persona, dice Klages, en latín se ha formado de personare, resonar a través, y significaba en su origen la máscara a través de la cual el actor antiguo declamaba, luego el papel que interpretaba y, al fin, el 'carácter', 'la personalidad'. Así la designación de la naturaleza humana se ha adherido al nombre latino de la máscara trágica que no vive sino cuando se eleva la voz del histrión. Pasemos sobre el indicio útil que puede proporcionar a la metafísica de la dualidad en cuestión esta cualidad particular y contentémonos con retener que el sentido primitivo de persona comprendía, en efecto, dos cosas: una máscara inerte por sí misma y una voz que en el drama primitivo significaba 'la voz de un dios'.» En efecto, la personalidad es como un papel que representamos y sólo aparece en nuestras relaciones sociales, en la actuación pública. Pero a diferencia del actor dramático, ese papel es creación nuestra, somos al mismo tiempo el autor y el actor. Si la personalidad tiene una dimensión social, se distingue de los actos puramente sociales en que éstos se vierten en formas preestablecidas que adoptamos tal como se nos ofrecen, ya hechas. Cuando seguimos un uso o desempeñamos una función social, justamente debemos abdicar de la voluntad personal para subordinarla a cierta prescripción genérica. La personalidad se nos aparece como una forma de la vida humana en que se conjugan dos dimensiones: una individual y otra social.

La personalidad tiene sin duda su raíz y su asiento en el carácter psico-físico del individuo, pero es algo distinto a la mera individualidad. Se instala sobre ella como un complemento necesario para ordenarla y encauzarla, es decir, como una fuerza que la gobierna. Individualidad y personalidad son dos capas distintas del ser humano jerarquizadas de manera que toca a la última el rango más alto. La personalidad no es, pues, un fenómeno determinado por leyes inmanentes al individuo, no es un hecho biológico o psicológico, sino un fenómeno de orden espiritual.

La personalidad despierta la idea de señorío y control del individuo sobre los actos de su vida; pertenece al hombre que no se deja arrastrar por sus inclinaciones o las circunstancias que lo envuelven, sino que se sobrepone a todo y dicta a su actividad una dirección y un sello propios. Es el hombre que por encima de los motivos subjetivos obedece siempre a la norma de la verdad, de la moral o de la estética y expresa, de este modo, el dominio de una

voluntad superior. Deja resonar a través de ella su voz más íntima, y es la revelación de sus valores más altos. En el centro de la personalidad se encuentra el yo verdadero. Solamente las decisiones tomadas desde aquí, tienen el carácter activo y espontáneo, por contraposición a todo movimiento pasivo. Aquel centro es la instancia suprema que aprueba o desaprueba las incitaciones de toda especie al aparecer en cualquier porción del ser humano.

Si la personalidad se origina en el yo individual, su dirección es, sin embargo, esencialmente centrífuga. Hay impulsos en el hombre que se encaminan exclusivamente a la afirmación de la individualidad, son movimientos centrípetos. Para la personalidad lo individual es sólo un medio de afirmar valores supraindividuales. Claro que la personalidad sólo a un individuo pertenece y no se puede transmitir ni reproducir; cada quien tiene que crear la suya propia. Pero aún es posible la realización de la personalidad sin la conciencia de la individualidad como puede comprobarse en el caso de los griegos. La conciencia de la individualidad es un descubrimiento de la época moderna que, a veces, pretende valerse de la personalidad para afirmarse. Es uno de tantos recursos de que se vale el llamado individualismo para imponerse, pero en el fondo es algo muy distinto de la aspiración a una personalidad. Las raíces de ésta no se hallan en el ser para sí del sujeto, sino en su ser para lo otro. Es condición para adquirir la personalidad olvidarse de ella y no hacerla un propósito deliberado de nuestra vida. Cuando es postulada como fin que se persigue conscientemente, casi seguro que en tal actitud se oculta una inclinación individualista. La contradicción interna hará fracasar en este caso el logro de la personalidad deseada. Con frecuencia esa falsa actitud se desvía hacia la imitación vana de una personalidad ajena que se toma como modelo.

La personalidad se manifiesta como una coherencia, una unidad a lo largo de la conducta del individuo. Aparece como un sentido invariable que dirige las actividades más heterogéneas de la existencia. No quiero decir con esto que para apreciar una personalidad concreta sea necesario tomar en cuenta toda la historia del desarrollo individual. No en todos los actos de su vida pone el sujeto su personalidad, pero sí basta alguno de ellos para que se haga presente por completo. Los actos personales son aquellos que el individuo realiza con la intervención de todo su ser. En ellos se muestra la personalidad como un módulo único que se estampa en la obra realizada, como una marca inconfundible. Es esencial a la vida de la persona la nota de unidad singular que ya aparece como un distintivo en los fenómenos psicológicos aislados (Dilthey, Stern). Existe, además, entre las diferentes partes de la vida psicológica una conexión funcional que determina, según la proporción, ciertas estructuras configuradas en «tipos psicológicos», (intelectuales, intuitivos, sensitivos, etc.). Sobre esta base estructural puede instalarse una modificación determinada por el ethos, que consiste en la relación particular que cada individuo toma respecto a los valores. Es el ethos un sistema de elección valorativa. En los gustos de cada individuo, en sus simpatías, en sus repugnancias actúa por modo constante la misma manera de preferir o rechazar. Tales tendencias de valoración tienen influjo en la fisonomía psíquica a la que van dando una estructura determinada, según sea la clase de valores preferidos. Los matices de la personalidad se traslucen, sobre todo, en las cosas que el individuo selecciona y acota para formar un mundo propio.

Entre el carácter psíquico y la personalidad existe, sin duda alguna, interacción. El carácter es la materia prima de la personalidad y también el marco que limita sus posibilidades. Dentro de un tipo psicofísico no cabe sino determinada forma de personalidad. Pero esta última es la potencia que gobierna las fuerzas del carácter y las canaliza en dirección de ciertos valores objetivos. El descubrimiento de los valores es un hecho que afecta la configuración de la vida psíquica. Son como nuevos puntos de atracción capaces de despertar y reunir en dirección suya sentimientos, imágenes, ideas que cambian el panorama de la vida interior. Así pues, al transitar los valores por el sujeto transforman su intimidad y la convierten en persona. El hombre, dice Hartmann, es persona sólo como entidad axiológica, como ser dotado de conciencia valorativa y además como «portador de valores». Si el hombre existiera como sujeto puro, sería una entidad sometida nada más a los impulsos naturales, sin ninguna noción de los valores; pero aunque tal entidad pueda concebirse, no se sabe que exista en ninguna parte. Como persona el hombre es, además de sujeto, un ser que tiene conciencia de los valores y que es en sí mismo un valor. La persona es una categoría nueva, de orden más elevado que la categoría de sujeto. ¿Que relación existe entre el sujeto y la persona? ¿Puede atribuirse personalidad a algo que no tiene carácter de sujeto? De la respuesta a esta cuestión dependen ciertas implicaciones metafísicas del concepto de personalidad. Si, como piensa Scheler, no es indispensable un sujeto psico-fisiológico a la atribución de la personalidad, entonces habrá que admitir su existencia en entidades puramente abstractas como la sociedad, la nación, el Universo, etc. Pero como la persona exige para realizarse una voluntad, una acción consciente que no puede concebirse fuera de los sujetos concretos, es claro que su realidad es imposible sin la existencia de una base subjetiva. Más adelante será tratada esta cuestión con mayor amplitud.

Metafísica de la personalidad

La personalidad es una categoría ontológica de la existencia humana, sólo que difícil de captar dentro de las formas de pensamiento acostumbradas. No cabe pensarla dentro de la idea de una substancia alojada en la más oscura intimidad del hombre, ni tampoco como una pura esencia abstracta que se cierne ante el pensamiento individual para servir de modelo a la conducta. La entidad de la persona manifiesta su existencia real en la acción y no sólo en una especie particular de ésta, como la conducta práctica, ya sea moral, política o económica. La vida intelectual, artística, religiosa, etc., es también acción. En todas las ocupaciones puede el hombre revelar una personalidad. Hay maneras personales de pensar, sentir, imaginar, crear, amar, etc. Spranger intenta clasificar y definir los diferentes tipos de personalidad a la que considera como una «estructura de sentido» originada en la intuición de un valor.

La personalidad no es, como pudiera suponerse, una estructura espiritual prefijada de antemano y representando, por decirlo así, una forma a priori de la acción. Es más bien el sentido de un proceso infinito que se mueve hacia una meta casi nunca alcanzada. En esto comparte con la vida humana en general, el carácter programático.

Max Scheler, a quien se debe la más completa investigación sobre este tema, analizado en el marco de la ética, identifica los conceptos de espíritu y persona. Esta es la forma necesaria de la existencia del espíritu. La idea de un espíritu impersonal le parece contradictoria. El espíritu es por esencia una pura actualidad que sólo tiene su ser en la ejecución; es un complejo de actos ordenados dentro de una unidad. La persona es, por decirlo así, el centro de sus actos, la fuente unitaria de ellos pero no su punto de partida, sino algo que nace y vive en medio de esos actos. Cada acto concreto y real, por ejemplo del pensar o del querer, lleva en sí el totum y la particular esencia de la personalidad de que procede.

Ahora bien, la persona en cuanto es actualidad pura, no puede ser objeto de la percepción interna. Sólo en la ejecución puede ser inmediatamente vivida, su única manera de presentarse es la ejecución misma. Ni siquiera puede objetivarse de un modo retrospectivo. Sólo podemos concentrarnos en el ser de nuestra persona y participar de las demás realizando, en nosotros y por nosotros, sus actos libres, identificándonos con sus intenciones.

Debemos recordar que los actos en los cuales la personalidad se realiza, son aquellos que obedecen a normas objetivas de valor y anulan los motivos individuales que pudieran oponerse. En una palabra, cuando el sujeto reconoce y acata como instancias supremas de vida la Verdad, el Bien o la Belleza. Pero a su vez la personalidad aparece como un valor distinto de aquellos que la condicionan, aun cuando sea consecutivo a éstos. Uno es el valor realizado y otro el valor de la realización. El primero puede ser de naturaleza muy diversa y queda adherido a la obra, por ejemplo, de ciencia, de arte, etc. El segundo pertenece exclusivamente al autor de la obra, es el valor propio de la personalidad y su naturaleza es siempre la misma, es un valor moral. Ahora bien, esta «eticidad» de la persona se distingue de los valores éticos restantes por su singularidad. Pero cualquiera que sea su determinación singular, la persona es una calidad moral. El valor intrínseco del hombre, ese que no depende de ninguna circunstancia extraña, se mide por el grado de personalidad que es capaz de lograr. Adquiere su rango moral hasta que actúa a impulso de la libre voluntad y vive de acuerdo consigo mismo. Es cierto que las leyes éticas son generales, pero en verdad no se cumplen si no son previamente asimiladas por el espíritu individual. En rigor, la auténtica moralidad es sólo la que se vive de modo personal.

La personalidad como deber

Si se reconoce a la personalidad su pleno valor ético, ello implica entonces la consecuencia forzosa de que su realización se impone como un deber. El valor de la personalidad fue descubierto en el Renacimiento y elevado al más alto rango entre los valores humanos. Desde su incorporación a la cultura moderna sólo las concepciones naturalistas del hombre y las que lo consideran como un mero producto social, han desconocido el valor de la personalidad. El Romanticismo la ha defendido confundiéndola frecuentemente con las tendencias individualistas.

El hombre tiene la responsabilidad de ser fiel a sí mismo. En la sabiduría de diversas épocas se ha expresado este imperativo en fórmulas precisas. Entre los griegos Píndaro decía: «Sé el que eres». En la enseñanza moral de Fichte hay estas palabras: «Cumple tu destino». La norma de la personalidad se expresa también en una máxima que formula Hartmann invirtiendo el sentido de una de las reglas del imperativo categórico: «Obra de manera que la máxima de tu voluntad no pueda convertirse en ley universal de la conducta».

Sólo un prejuicio o una visión unilateral del mundo puede inducir a la creencia en una antinomia irreductible entre los valores generales y los individuales. En el cumplimiento de los deberes más comunes de la vida cabe siempre un sitio para poner una nota original. Sin embargo, abundan hombres que dominados por la obsesión de los valores generales, se obstinan en ahogar deliberadamente toda expresión personal. Es indudable también que en ciertos casos, esta actitud resulta de una ausencia de condiciones subjetivas para la diferenciación. Debe tenerse en cuenta que, tal como está constituido el género humano, no todos los individuos son un terreno propicio a la diferenciación espiritual. En el tipo medio de hombre la individualidad apenas se dibuja en rasgos borrosos. Su conducta está determinada por la imitación social, por impulsos gregarios, etc. Su ética es por completo impersonal y se rige por las fórmulas del deber tomadas de la moral en uso. Dentro de esta masa indiferenciada, los hombres predestinados a la individualización constituyen la minoría. Ellos se encuentran inconformes con los lugares comunes de la moralidad y su conducta se señala por un afán de distinguirse. Pero si esta tendencia conduce al sacrificio de los valores fundamentales, es que hay en el individuo una falta de consistencia moral que lo imposibilita para formarse una personalidad verdadera.

A los hombres aptos para ser grandes personalidades les toca soportar una gran responsabilidad histórica. Su inconformidad hacia los valores corrientes los predestina a ser creadores de valores nuevos. Una vez que éstos se objetivan en obras de cultura, entran a permanecer al dominio público y se vulgarizan. Entonces habrá otros espíritus que huyendo de la vulgaridad encontrarán nuevos valores, los cuales a su vez se divulgarán y así sucesivamente hasta el infinito. Hay que pensar que los valores generales de hoy fueron excepcionales ayer y sólo comprendidos y amados por unos pocos. La misión de la gran personalidad es impedir que se estacione el espíritu humano. Socialmente constituye un fermento revolucionario que por el disgusto hacia los valores establecidos impulsa el movimiento de la cultura descubriendo horizontes siempre nuevos a la aspiración del hombre.

Las «personalidades colectivas»

¿Existe la «personalidad colectiva» en el mismo sentido que la individual? No puede negarse el hecho de que los hombres trabajan en común para realizar propósitos que rebasan el alcance de los individuos. Los pueblos practican el comercio, contraen empréstitos, hacen la guerra, crean la cultura y tienen una especie de responsabilidad en común. Aquí los valores no son realizados por personas aisladas, sino en virtud de su solidaridad con otras personas. En la solidaridad ve Scheler la base de las «personas

colectivas», que se estratifican jerárquicamente por encima de la simple persona individual. El valor de las personas según esta teoría, que es parte de su sistema de ética, depende de su relación con personas de un orden cada vez más elevado, en cuya cima se encuentra la persona de Dios. No en todas formas de comunidad humana existe esa personalidad compleja. No la tiene desde luego la «masa», unidad social constituida por el contagio y la imitación involuntaria que se mueve impulsada por el instinto. Entre los animales se llama rebaño, horda; entre los hombres es la multitud. Tampoco existe la persona en el grupo llamado por Scheler «comunidad vital», como, por ejemplo, la familia, la tribu, el clan, una clase social o profesional. Se distingue aún una tercera especie de unidad colectiva, que se forma conscientemente, por promesa o por contrato entre los individuos y a la cual Scheler denomina «sociedad» a secas. En esta categoría deben contarse las asociaciones de base puramente jurídica a las cuales Scheler niega toda personalidad.

Solamente las unidades colectivas de orden superior son personas, en el sentido que antes hemos dado a la palabra. Tales comunidades son aquellas que tienen una vida espiritual expresada en actividades intelectuales, sensitivas, emocionales, etc.; por encima de la existencia puramente biológica, el grupo reconoce un orden más alto de los valores y tiene la voluntad de realizarlos. Son comunidades altamente diferenciadas en las cuales florece la personalidad en individuos concretos, cuya vida espiritual en vez de aislarlos, estrecha más la solidaridad del conjunto. Tipos ejemplares de personas colectivas se ofrecen en las Naciones, en los «círculos de cultura» como Europa, el Oriente, etc. El personalismo de Scheler destaca el hecho de que la persona sólo tiene sentido como forma de la solidaridad espiritual entre los hombres y es opuesta a toda tendencia individualista. Aspirar conscientemente a la afirmación de la propia personalidad es el medio más seguro de perderla. Los valores personales son absolutamente irrealizables como fines inmediatos de la voluntad. Tanto las personas simples como las colectivas, por ejemplo, las naciones, sólo pueden aumentar sus valores propios entregándose, hasta el olvido y la abdicación de sí mismas, a la realización de fines y valores puramente objetivos e impersonales. La personalidad como verdadero tesoro se ofrece solamente al que no la busca y se escabulle a toda persecución directa. En esto no ha pensado el Nacionalismo, cuando su intención deliberada es dar un cuño de originalidad por medio de la cultura, al «alma colectiva». Para Scheler las personas colectivas tienen el mismo sentido metafísico que las individuales porque la persona es una entidad supraconsciente que no depende de la existencia de un cuerpo, ni de un yo psíquico ni de una voluntad. Pero la persona exige como condición para realizarse una actividad trascendente y unitaria, orientada hacia valores, la cual no sería posible sin una conciencia y una voluntad, que sólo existen en individuos concretos. Por ello la persona es inseparable de un sujeto real, aunque en esencia sea diferente de la simple subjetividad. Puede concebirse, aunque de hecho no se conozca, un sujeto puramente psicológico, desprovisto en absoluto de personalidad. Pero una personalidad sin sustrato, flotando libremente en el aire, es una fantasía. Si se entiende a la personalidad como algo positivo, entonces, es preciso adscribirla a un sujeto real. «La personalidad -dice Hartmann-, sólo existe sobre una base de subjetividad, así como la subjetividad sólo existe sobre una base de vida orgánica, y la vida sobre la base de la uniformidad de la naturaleza. Esta gradación categorial no es reversible».

Podría pensarse acaso que la colectividad puede hacer las veces de un sujeto real que se superpone a los individuos. Para esto sería preciso demostrar que entonces es inseparable

de un sujeto individual que es imposible aún de imaginar. Si una persona, para existir, exige la unidad de una conciencia subjetiva, y una voluntad que selecciona libremente sus fines, existe una «voluntad general», una «conciencia general», fuera de los individuos. Evidentemente tal cosa es el único ser en donde esas condiciones se reúnen. No se puede negar la existencia de una conciencia, una voluntad, una responsabilidad colectivas, pero en los individuos, porque no hay fuera de ellos un sujeto común que las sustente. Se puede observar, sin embargo, que la colectividad tiene una vida que se expresa en rasgos análogos a los de una persona, pero esto se debe a que son personas las que actúan en representación de la comunidad. En su nombre, el gobernante, el legislador, el líder, son individuos que se encargan de interpretar la voluntad común, de prever los fines a que ella debe orientarse. Además, los pensadores, los artistas, los sabios, en fin todos los que dan espíritu a la sociedad, la moldean con una fisonomía semejante a la de la suya. Aun admitiendo que la estructura psicológica de tales individuos esté condicionada por el medio social en que viven, son ellos nada más los que pueden tener una personalidad, para reflejarla luego, en imagen agrandada, sobre el conjunto social.

Conclusión

AL principio de este libro he pretendido describir y explicar un aspecto de la crisis contemporánea, el que más hondamente lesiona los valores humanos. Es un desgarramiento del hombre ocasionado por contradicciones internas que desvirtúan el sentido benéfico de la civilización. Hay en ésta un ímpetu demoníaco que burlando el control de la voluntad, ha desarrollado fuerzas destructoras que se vuelven en contra de los intereses del hombre. Observando el panorama mundial del momento presente, bien podría aparecer la civilización como un monstruo que después de romper sus cadenas, amenaza destruir a sus propios amos y creadores. Es decir, que la civilización, contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida se convierte en un instrumento de muerte. Y así el hombre llega a la situación paradójica de tener que defenderse de su propia civilización. Esta ha creado en su seno fuerzas negativas que pueden deshacer la libertad, la personalidad, la vida espiritual del hombre. Para consumir este fin la civilización, valiéndose de mil recursos, ha embotado el juicio, ha debilitado las fuerzas morales, ha sugestionado a la inteligencia y ha conquistado la voluntad de manera que la destrucción del hombre aparezca como un deseo que de él emana, y encuentre además una filosofía para justificarla disfrazándola de un beneficio en que deben cifrarse sus más elevadas aspiraciones. Por fortuna, una parte de la humanidad que ha salvado la lucidez de su conciencia, está alerta ante el peligro y se apresta a defender con todas sus fuerzas los más preciados valores del hombre.

En esta crisis mundial que parece envolver una cuestión de vida o muerte para la civilización, podría considerarse inoportuno e ineficaz la meditación y el pensamiento, y exigir de todos su participación directa en la lucha diaria, como soldados en la trinchera, para hacer frente al enemigo inmediato. Sin embargo, tras de los acontecimientos reales actúan fuerzas invisibles, factores ideales que sólo con las armas del pensamiento se pueden combatir. La filosofía contemporánea ha buscado afanosamente el contacto con la realidad y su puesto en la lucha para servir a la vida del hombre y la civilización. Ella comprende la urgencia de constituir un frente ideológico que se oponga a todos aquellos errores que

minan las bases mismas de la existencia humana. Los temas que han sido tocados brevemente en este libro no son ajenos, como pudiera juzgarse por su expresión abstracta, a los problemas vitales que agitan el panorama de la historia actual. Por poco que se prolonguen o ahonden las implicaciones de esos temas podrá verse cómo se enlazan con los problemas más palpitantes de la experiencia cotidiana. La tesis que yace en el fondo de este libro y que tal vez pueda leerse entre líneas, es que los acontecimientos exteriores de la vida no hacen sino reflejar la idea que el hombre tiene de sí mismo, la conciencia o inconciencia de su verdadero destino. La historia será grande o mezquina según sea grande o mezquina la estimación que tenga de sus propios valores. La tesis de este libro se ha inspirado en la perenne validez de la máxima socrática que dice al hombre: concóctete a ti mismo. No es el hombre un mero producto de la historia arrastrado como un cuerpo inerte en la corriente de su devenir. La historia es una creación humana en donde se reflejan su fuerza y su debilidad, su heroísmo y su pequeñez. El hombre y nadie más es responsable de su historia. Cuando se habla de factores históricos preponderantes, como por ejemplo la economía ¿acaso se pretende que ésta es obra de la naturaleza? ¿no es la economía en cualquiera de sus formas una organización creada por el hombre?

La ciencia histórica nos dice que la civilización no es obra de la naturaleza, sino al contrario: se opone a ella como resultado del esfuerzo humano para elevarse del estado natural a una forma de existencia independiente de los elementos cósmicos. La biología moderna apoyada en numerosos documentos ha dado una nueva explicación de las relaciones entre el individuo y el medio que relega la anticuada teoría de la «adaptación» al rincón de los trastos inservibles. Esta teoría se apoyaba en el supuesto de un «medio único» en el que las diversas especies animales tenían que disputarse la subsistencia, en una lucha a muerte de la que sólo quedaban victoriosos los individuos más fuertes y más aptos para la adaptación. Esta famosa doctrina de Darwin que explicaba la evolución de las especies biológicas, fue trasladada al campo de las sociedades humanas y aprovechada por la concepción materialista de la historia. Las más recientes interpretaciones de la biología, sin apartarse de la estricta observación de los hechos, han demostrado la falsedad del darwinismo. Los seres vivos no se dividen en adaptables e inadaptables, porque simplemente todos poseen su mundo al cual viven adaptados. Cada especie, cada ser vivo elige y separa de acuerdo con una sensibilidad peculiar, el conjunto de objetos que son necesarias a su existencia y forma con ellos un mundo propio. Lo que se modifica no es el ser vivo sino el ambiente que le rodea. El fenómeno sucede al contrario de como lo describía Darwin: quien se adapta es el medio al ser viviente. Estas conclusiones autorizan a reivindicar sobre bases científicas, la autonomía y espontaneidad de los seres vivos frente a la naturaleza que los circunda, y abandonar la idea de que las variaciones de su fisonomía son adquiridas por la mera presión de las circunstancias externas a las cuales tienen que amoldarse.

La autonomía y espontaneidad que son patrimonio común de los seres vivientes se manifiestan en el hombre con su máximo grado de perfección. La inteligencia y el genio han transformado el medio natural en una civilización en donde el hombre puede encontrar todo lo que sus necesidades exigen. Pero la civilización es además un dominio sobre la naturaleza que el hombre ha conquistado progresivamente por medio de la razón y la ciencia. Es un dominio que significa al mismo tiempo liberación de la fatalidad que rige en los fenómenos naturales. El fruto de esta libertad, la obra más grandiosa de la potencia

creadora del hombre, es su cultura espiritual. Quienes ven en la cultura un acto de la servidumbre del espíritu a las condiciones materiales de la vida, desconocen el hecho, siempre confirmado por la historia, de que la cultura sólo se produce en virtud de una relativa liberación respecto a dichas condiciones materiales. El materialismo histórico no toma en cuenta que la economía no es un hecho natural, sino parte integrante de la civilización y por lo tanto ya una creación humana. Es un hecho innegable, pero falsamente interpretado por el materialismo, que cada forma de cultura traduce de algún modo el estado de la realidad social en que se ha producido. La cultura tiene que vivir nutrida y apoyada en las fuerzas reales de la sociedad y, es evidente también, que los productos de esa cultura que no tienen conexión o son contrarios a los intereses vitales del momento, o tienen que perecer. La justa interpretación de este hecho es que las condiciones materiales influyen negativamente en la cultura. Con absoluta independencia puede ésta crear productos sin relación con las condiciones materiales, pero que no pueden sobrevivir a falta de una atmósfera vital que las alimente. En cuanto a la analogía que efectivamente existe entre la cultura y las condiciones materiales («estructura» y «superestructura» del marxismo) de un determinado momento histórico, debe explicarse sencillamente porque un mismo espíritu es el que ha creado a ambas. El materialismo erige a la economía en causa primordial, como si fuera algo dado por la naturaleza y anterior a toda creación humana. Pero la historia prueba, cuando se la observa sin prejuicio, que la economía no es «naturaleza» sino civilización, es decir, un producto del esfuerzo humano por modificar condiciones naturales. Si existe siempre correspondencia entre un sistema económico y la cultura del mismo momento, ello es debido, no a que las formas de la producción y el cambio sean causa de la superestructura, sino más bien a que ambas son efecto de la misma causa. Mientras que el materialismo histórico considera que la economía es el tronco y todas las funciones humanas restantes las ramas del árbol, debe considerarse que la economía es también una rama y que el tronco es el hombre mismo, con su modo de ser cambiante. Ahora bien, las razones de este cambio no deben buscarse afuera sino en una ley inmanente al hombre paralela al ritmo cósmico. El hombre cambia, porque la ley primordial de todo lo que existe es el cambio, el constante devenir.

La conciencia de esta posición céntrica del hombre, cada vez más generalizada, ha provocado la demanda de una ciencia rigurosa, especialmente destinada a su conocimiento, para no dejarlo al capricho de estudios superficiales sin una firme fundamentación filosófica. Se pide para el conocimiento del hombre una disciplina especial, que aprovechando las más seguras conquistas epistemológicas, organice un método adecuado a su objeto para investigarlo sistemáticamente. En el texto de la exposición he procurado definir por su orden lógico los problemas y tareas de la antropología filosófica. Estas aparecen escalonadas desde el establecimiento de los principios o axiomas fundamentales de esta ciencia hasta llegar a una concepción del hombre concreto. He señalado allí cual es la posición de la antropología en relación con otras ciencias especiales sobre el hombre. Se explica por qué las conclusiones más seguras de la antropología tienen que servir de supuestos directivos a la Sociología, el Derecho, la Ética, etc. Pero también se ha hecho ver la posición preeminente que aquella novísima ciencia tiene en el conjunto de la filosofía. Sólo basta recordar aquí la observación de que en las diversas teorías del conocimiento yace latente un supuesto sobre la esencia del hombre.

Como reacción frente a la concepción naturalista del hombre, la filosofía actual ha restaurado ciertos valores genuinamente humanos, pero esta vez sobre bases positivas. La noción de espíritu ha recobrado sus derechos autónomos frente a las negaciones del materialismo. Un nuevo concepto de libertad nos permite comprenderla como un atributo real del hombre sin menoscabo del orden mecánico del universo. La justificación filosófica de la personalidad restituye sus fueros al individuo humano que el naturalismo propendía a disolver en la masa o la colectividad. Pero es importante hacer comprender que esta nueva idea exalta al hombre sin caer en el error del idealismo y subjetivismo que hacían emanar toda clase de leyes del sujeto hasta convertirlo en «legislador del universo». Las leyes del conocimiento, de la moral, del arte, etc., eran consideradas como meras relaciones subjetivas. La originalidad del nuevo concepto del hombre radica en el reconocimiento de un orden objetivo de realidades y valores que son el apoyo y la norma de las funciones humanas. Quien, juzgando superficialmente las doctrinas de la antropología filosófica las calificara bajo el nombre de «espiritualismo», no habría comprendido ni media palabra de lo que aquéllas en verdad significan. Si la filosofía actual ha reafirmado la existencia del espíritu, la libertad, la personalidad, en el fondo ha dado a estas palabras un contenido nuevo que no guarda ninguna semejanza con las entidades de la metafísica tradicional.

Quizá ninguna época anterior ha analizado tan minuciosamente como en la nuestra lo han hecho las ciencias, la composición de la naturaleza humana, y reconocido la multiplicidad de sus ingredientes que son vitales, psíquicos, sociales, etc. Y sin embargo, en ninguna época se ha comprendido mejor que en la nuestra como la esencia del hombre no puede buscarse en ninguno de sus elementos en particular, sino en la unidad que ellos componen, en el ser de la totalidad.

En ninguna época como en la nuestra resulta más oportuna la afirmación de la unidad del hombre, porque ahora, más que nunca, se encuentra perdida. La situación descrita en el capítulo primero muestra que el crecimiento desproporcionado de una civilización material y mecánica amenaza aniquilar los auténticos valores humanos. Los acontecimientos recientes del tiempo que vivimos, demuestran que el predominio de las fuerzas irracionales en la historia prosigue su obra destructora. Asistimos al reinado más completo que se ha visto de la violencia, la pasión, el odio, hasta el punto de orillar a la humanidad civilizada a un acceso de demencia. ¿No resulta romántico el gesto de la filosofía al afirmar los valores del espíritu? Me parece que está en la esencia de la última, mantener la serenidad y la lucidez en este momento de confusión, y aprovechar la experiencia histórica para hacer ver cómo la falta de una dirección y un control espiritual en las fuerzas materiales del hombre, las precipita a la destrucción.

El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro. El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza propia de realización. Un espíritu descarnado representaría la impotencia más absoluta. La historia confirma a cada paso que el espíritu es una llamita débil que el menor viento puede apagar. El espíritu no podría vivir sin el complemento de las fuerzas materiales. Sólo las capas inferiores del hombre tienen ímpetu, fuerza de realización, que a veces el espíritu puede sublimar, canalizar en dirección de sus propósitos. Toda obra espiritual efectiva es el fruto de esta cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual, pero impotente. Los mejores momentos de la vida histórica son

aquellos en que esas dos porciones del hombre se unifican y actúan en consonancia. Esta unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Lo contrario, es decir, la separación de elementos, significa la muerte. La desintegración del hombre se muestra objetivamente en la historia por la oposición y la pugna de diversas entidades en que cada uno de aquellos elementos encarnan de un modo unilateral. Es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital, instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre lo masculino y lo femenino, entre las masas y las élites, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antítesis, tan característica de nuestro tiempo, entre el pensamiento y la vida. Una convicción irracionalista muy generalizada supone que las fuerzas operantes en la historia son los instintos ciegos, las pasiones ininteligentes, en suma, los impulsos que laten en la obscuridad del inconsciente. El papel que se concede a la inteligencia es el de un mero instrumento técnico, para ejecutar las decisiones de una voluntad irracional. El conocimiento científico es sólo un medio para el aprovechamiento y dominio de la naturaleza, así como de las energías humanas. De esta opinión pragmatista ha resultado en lógica consecuencia, la desvalorización del conocimiento como verdad objetiva. Un poderoso movimiento mundial ha tendido a postergar la inteligencia como árbitro de la acción, sosteniendo que el fin del hombre no es pensar y conocer, sino vivir y obrar. De este modo a la inteligencia sólo le queda la función secundaria de corroborar lo ya hecho.

El irracionalismo en la política conduce a cualquiera de estas dos consecuencias: el caos o la dictadura. Una política que no acepta la dirección de la inteligencia, es una política sin brújula ni timón, arrastrada a la deriva por el capricho de los vientos. Pero también una política irracionalista puede conducir a la justificación de la fuerza bruta como única norma de la vida. Entonces, las perspectivas que se ofrecen por este camino no tienen nada de consolador: o el desorden sin pies ni cabeza, o el orden por medio de la violencia, es decir, la dictadura.

El punto de vista en que se coloca la filosofía de la cual en este libro hemos pretendido hacer un esbozo, no es resolver aquella oposición de un modo unilateral, sino comprender y justificar el derecho que asiste a cada una de las partes en conflicto. Reconoce sin reservas el valor de la vitalidad como materia prima y fuerza motriz de la persona humana, pero haciendo ver, por otro lado, que su existencia no sería posible sin la dirección y el señorío del espíritu. «La persona humana, dice Scheler, no es una 'sustancia', sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales uno lleva en cada caso el gobierno y la dirección».

La vieja disputa entre materialismo y espiritualismo no puede ser fallada parcialmente en favor de una sola de las tesis. No se puede hablar filosóficamente de un alma que en otra existencia puede vivir sin el cuerpo, según la creencia que transmitió Platón a la cultura religiosa occidental. Pero tampoco se puede sostener filosóficamente la doctrina negativa que concibe al hombre como un cuerpo sin alma, ya sea la ingeniosa máquina de los materialistas del siglo XVIII o el animal gregario de los naturalistas del XIX. El alma y el cuerpo no son dos substancias incomunicadas, como afirmó el dualismo cartesiano, y cuya unión es preciso explicar en virtud de una «armonía preestablecida». Alma y cuerpo son dos elementos que se compenetran de manera de constituir una unidad en el ser humano.

Un mismo proceso visto desde afuera, es un fenómeno fisiológico, y visto desde dentro un fenómeno psíquico. Sin embargo, una viciosa actitud del hombre -descrita en el capítulo primero- ha tendido a destruir su unidad, enemistando los valores materiales y espirituales. Lo único que puede hacer la filosofía, es demostrar que esta división interna no es una ley necesaria de la existencia humana, sino un accidente de la historia. Quizá el dolor provocado por los conflictos internos empuje al hombre en una época futura hacia la síntesis de los impulsos enemigos, para el restablecimiento de la armonía, primero en su ser individual y luego en su existencia histórica. Ojalá Scheler no se equivoque al pensar que no cabe oponerse a este ideal de unificación, porque representa un sino que en el porvenir conducirá a la realización del hombre integral.

Hacia un nuevo humanismo

Programa de una antropología filosófica

Samuel Ramos

La crisis del humanismo

ES característico de la conciencia moderna un hondo dualismo en la valoración de la vida que separa en dos terrenos aislados lo espiritual y lo material. El individuo se encuentra colocado frente a una alternativa, sin otra solución que la de optar por uno solo de los valores en conflicto. Este pensamiento dualista pretende fundarse en la constitución misma de la realidad que por donde quiera se muestra dividida de acuerdo con las características de espíritu y materia. La generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida unilateralmente, en el sentido del valor que considera preferible. Es inevitable, pues, que, cualquiera que sea la elección, uno de los aspectos de la vida resulte sacrificado, pero aun cuando el hombre esté convencido de que no es posible hacer otra cosa, ese sacrificio lo desgarrará y su vida transcurre en medio de un íntimo malestar e inconformidad.

El dualismo parece tener su raíz en el ser profundo del hombre dividido por tendencias que lo impulsan en direcciones opuestas ya sea para la satisfacción del alma o para la del cuerpo. Al obrar estas tendencias durante un largo proceso histórico, han creado un mundo en el que esa división del hombre se externa en las cosas y se define, por decirlo así, en caracteres macroscópicos. Son múltiples las expresiones que tiene ese dualismo en los

diversos campos de la vida humana. Tales como la organización social, política y económica en casi todos los países, y en las ideologías que se disputan el favor de las mayorías. Nosotros vamos a considerar aquí dicho dualismo en uno de sus aspectos más importantes que es la pugna entre civilización y cultura.

La columna vertebral de la cultura moderna es el sentido espiritual de la vida, cuyo origen se remonta a los dos más poderosos factores en la historia europea, el pensamiento griego y el cristianismo. Aquel sentido de la vida se hace independiente en los albores de nuestra edad y adquiere modalidades nuevas en concordancia con el tiempo, al encontrar una justificación racional en la metafísica moderna. Pero a la vez el hombre descubre la faz material de la vida, cuya magnitud e importancia se le va revelando paso a paso, a medida que avanza el conocimiento de la naturaleza, el cual le proporciona también posibilidades de acción insospechadas. En una palabra, la ciencia natural, en su creciente progresión, transforma y amplifica el concepto del universo y pone en las manos del hombre un instrumento formidable para dominar las fuerzas materiales. La ampliación del cuerpo del saber aumenta correlativamente la potencia humana, que edifica una civilización material en grandes dimensiones como no habían visto los siglos. Los centros nerviosos de este nuevo organismo son las ciudades modernas que viven del trabajo industrial y del comercio. Este ambiente urbano despierta y multiplica en todos los sentidos los intereses materiales del hombre, cuya personalidad se pone a tono con las exigencias del medio, en virtud de un mimetismo semejante al de esos animales que toman el color de los objetos que los rodean. La vida instintiva, que representa a la naturaleza dentro del hombre, adquiere conciencia de sus derechos y se sobrepone al espíritu con aire de venganza por la humillante servidumbre en que éste la había mantenido por largo tiempo. Un nuevo tipo de hombre se yergue orgulloso y dominador, despreciando la antigua moralidad, ansioso de expandir la vida de su cuerpo por medio de los atractivos que le ofrece la civilización. El disfrute del dinero como instrumento de poder, y como medio para obtener el bienestar material y la vida confortable, los placeres sexuales, el deporte, los viajes, la locomoción, y una multitud de diversiones excitantes constituyen la variada perspectiva en que se proyecta la existencia del hombre moderno. Su tipo representativo es el burgués cuya psicología, que Sombart ha trazado con una observación penetrante, reúne los rasgos de carácter polarizado hacia los valores materiales. Impulsada por su principio material, la civilización se desarrolla en un sentido divergente al de la cultura, hasta crear una tensión dramática que hace sentir sus efectos dolorosos en la conciencia de muchos hombres modernos.

La primera justificación filosófica del dualismo aparece en los comienzos del siglo XVII con la doctrina de Descartes. Oponiéndose a la concepción escolástica del mundo, este pensador logra, por medio de un método estrictamente racional, concebir al Universo como una extensa máquina. Siguiendo su propio camino, el filósofo llega a la misma conclusión que su contemporáneo Galileo: que «la naturaleza está escrita en la lengua matemática». El universo es sometido a un proceso de simplificación a fin de ser fácilmente explicado en conjunto, por nociones claras y evidentes para la razón. La multiplicidad cualitativa de las cosas es transformada en un orden uniforme de magnitudes -por ejemplo, los colores se reducen a un movimiento vibratorio-, de manera que en un principio se postula que todo fenómeno natural es susceptible de medida. Armado de esta hipótesis metódica son suficientes, al filósofo, dos principios explicativos para construir en un grandioso sistema la totalidad de la existencia: la materia y el movimiento. Sin detenerse ante lo orgánico,

Descartes extiende con rigor implacable su explicación mecanista a los seres vivientes que son considerados también como máquinas. Al lanzar esta afirmación atrevida, Descartes vuelve la espalda bruscamente a la vieja doctrina de Aristóteles, intocada durante siglos, explicando la vida como una fuerza finalista. En aquel sistema moderno no hay sitio para ninguna especie de fuerza.

Descartes prosigue su camino y llega lógicamente al resultado de incluir también al hombre dentro de su orden mecanista. Si el hombre es una entidad corpórea, tiene que ser necesariamente una máquina. Pero aquí, en el ser humano, irrumpe el dualismo en el pensamiento de Descartes. El hombre no es, como el animal, una pura máquina, sino una máquina pensante. He aquí un hecho, el pensamiento, que desprovisto de extensión no puede ser considerado como una sustancia material. El pensamiento pertenece a una distinta categoría ontológica, y Descartes, sin titubeos, lo coloca en el orden del espíritu. La naturaleza humana resulta entonces un compuesto de dos elementos, la sustancia pensante que es el espíritu y la sustancia extensa que es la materia. Establecida esta honda separación entre los principios constitutivos del hombre, un nuevo problema metafísico surge a la consideración de la filosofía. ¿Cómo se explica ahora el paralelismo psico-fisiológico? ¿De qué modo se armoniza la acción del alma y el cuerpo? Descartes sostenía que la interacción de los cuerpos sólo puede explicarse por causas mecánicas. El choque es el único medio que tienen los cuerpos de influir uno sobre otro. Entonces, si el alma es incorpórea ¿cómo puede actuar físicamente en el cuerpo y vice versa? He aquí una cuestión racionalmente insoluble una vez que se ha postulado la dualidad radical de sustancias. Descartes creyó desatar el nudo con una teoría arbitraria y fantástica: que el alma se inserta en el cuerpo a través de la glándula pineal. Tres grandes filósofos que sucedieron a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibnitz, intrigados por el acertijo, perdieron su tiempo tratando de descifrarlo. Sus respuestas son a cual más artificiosas. ¿No será, en el fondo, que la dificultad no existe y que el problema ha sido inventado por Descartes? Sin embargo, se diría que después de Descartes el desarrollo histórico del hombre parece confirmar plenamente su doctrina dualista. Lo espiritual y lo material han adquirido la existencia como dos mundos aislados que apenas se tocan. El dualismo se percibe sobre todo en la civilización y la cultura que exhiben, de un modo casi tangible, la división interna del hombre. Al llegar a un cierto desarrollo, la civilización ha tomado un impulso propio que el hombre no ha podido detener, acentuando cada vez más su carácter mecánico. El maquinismo, creado para facilitar el trabajo humano, se convierte en instrumento de servidumbre. El hombre desperdicia una gran oportunidad de librarse del trabajo físico, de sustituir los esclavos humanos por las máquinas. Su admiración por el poder lo ha convertido hoy en un fiel servidor de la máquina que tiene para muchos hombres el prestigio de un nuevo fetiche. La enorme fuerza sugestiva de las máquinas tiende a imponer a la sociedad una organización mecánica, y el individuo por una especie de mimetismo se mecaniza también. Así el tiempo parece haber confirmado la opinión cartesiana que en el siglo XVIII hizo escribir a un convencido materialista, La Mettrie, un libro que titulaba *L'homme machine*. Una teoría psico-analítica de la historia interpretaría este fenómeno como un desquite del hombre por la prolongada represión que le había impuesto el espíritu. El sentido espiritualista de la vida, con una incomprensión no menos unilateral que la del materialismo, desconoce los valores de la realidad concreta. Platón, que fue el primer defensor del espiritualismo, consideraba el cuerpo como «la cárcel del alma». En esta incomprensión del cuerpo se ha inspirado el ideal ascético que acompaña siempre, aun en la

cultura moderna, al sentido espiritual de la vida. La negación sistemática que el ascetismo hace de los valores vitales provocaría a la larga una rebelión de los instintos, que en la embriaguez del triunfo arrastra por el suelo al espíritu destronado.

La rebelión de los instintos ha encontrado también su justificación filosófica dentro del materialismo y el positivismo, en la teoría que concibe al hombre como un ser exclusivamente «natural». Las funciones superiores del alma como la inteligencia, la voluntad, el sentimiento, serían una mera prolongación de los instintos y estarían destinadas a servir de un modo indirecto los intereses de éstos. Para semejante doctrina, el hombre quedaría reducido tan sólo a lo instintivo, lo que implica su inclusión en el orden de la animalidad. Apenas se distingue de los animales en que posee instrumentos psíquicos refinados para la realización de sus fines biológicos. Forma parte del contenido de esta doctrina la tesis «determinista», que considera a la voluntad sometida a causas mecánicas y anula, por lo tanto, la autonomía moral del hombre. Si acaso existen las «ideologías de clase» esta concepción materialista del hombre es la más genuina expresión de la psicología burguesa. Los comienzos de esta ideología se remontan al filósofo inglés Thomas Hobbes, pero no llega a ser un pensamiento acabado sino durante el siglo XIX, primero en la filosofía de Feuerbach y después en todos aquellos pensadores que aplican el método científico al conocimiento de la vida psíquica. Dicha concepción del hombre adquiere una gran popularidad en la centuria pasada, en conexión con la doctrina evolucionista de Darwin, y también como una de las tesis fundamentales del «monismo materialista» divulgado por Büchner y Haeckel.

No es de sorprender que esta idea se haya convertido bien pronto en una verdad evidente para todo el mundo, pues si carece de consistencia científica, en cambio halaga los instintos más poderosos del hombre. Aquí está el secreto de su «evidencia» y del tono dogmático con que es afirmada. Como es una idea que favorece sus impulsos vitales más enérgicos, el hombre la difunde siempre con la mayor pasión de que es capaz. Lo cierto es que si juzgamos objetivamente los resultados de esa idea, reconoceremos que ha provocado un rebajamiento de los valores humanos. No se deben confundir con esta valoración naturalista del hombre, aquellas ideas que bajo una apariencia semejante se proponen en realidad lo contrario, dignificar al instinto, librarlo de la injusta condenación del ascetismo espiritualista. Tal es la egregia intención de la filosofía vitalista, representada por los pensadores como Dilthey, Nietzsche y Bergson al atribuir a la vida una categoría psíquica, idea en donde late una nueva valoración del ser humano.

A pesar de todo, el hombre no se muestra satisfecho con la valoración naturalista de su propia existencia. Al ponerla en práctica, parece habersele escapado la alegría que esperaba, y, en medio de la excitación de la vida material, de vez en cuando tiene la sensación penosa de un vacío interior. Es el sentimiento de la nada descrito por Kierkegaard en su crítica a la moderna civilización. Según nuestra interpretación psicoanalítica, las preocupaciones de la vida material no han podido destruir el fondo espiritual del hombre, sino solamente ahogarlo. Ahora es la materia la que reprime al espíritu, lo que en resumidas cuentas no ha restablecido la armonía y el equilibrio de la naturaleza humana y sólo ha venido a invertir el antiguo estado de cosas sin corregir su extremismo.

Este desequilibrio interno ha minado la confianza y admiración que sentía el hombre por su aparatosa civilización y surge un pesimismo que crea una filosofía para negar los valores de aquella. El antecedente de esta idea contraria a la civilización encuéntrase en Rousseau, quien, al contestar una pregunta propuesta por la Academia de Dijon (1750), decía que «cuanto más se han perfeccionado las artes y las ciencias tanto más depravadas se han ido haciendo nuestras almas». Los pesimistas consideran la civilización como un síntoma de la decadencia del hombre y presentan multitud de pruebas impresionantes para demostrar su idea. Sin embargo, esta doctrina del hombre, que Scheler llama una «idea descarriada», no ha alcanzado, ni con mucho, una aceptación general. Nietzsche es responsable también de esta opinión al sostener que el hombre de «vida descendente» construye la civilización como un artificio para compensar su decadencia. ¿Qué es el hombre según esta doctrina? Un desertor de la vida que se vale de sucedáneos para sustituir las auténticas funciones vitales. La ciencia, la técnica, las herramientas, las máquinas, son un largo rodeo que hace el hombre para obtener lo que necesita, ya que su debilidad biológica le impide hacerlo directamente como los otros animales. El hombre es un animal enfermo porque ni siquiera sabe de manera inequívoca o inmediata qué hacer, adónde ir. En algunos pensadores como Klages, que exaltan al máximo los valores vitales, el espíritu resulta una fuerza diabólica que destruye y aniquila la vida y el alma. Aquí pues se nos presentan la vida y el espíritu como dos potencias absolutamente antagónicas. El pesimismo hace crisis con las ideas, ampliamente difundidas, de O. Spengler que se resumen en la famosa teoría de la «decadencia de occidente».

Sin admitir, por supuesto, que exista una verdadera decadencia del hombre y mucho menos que ésta provenga de su esencia, no cabe duda que la crisis de nuestro tiempo revela que hay algo malo en la organización de la vida y en la actitud interna del hombre frente a ésta. No vamos a insistir aquí en la crítica a la organización económica, no porque desconozcamos la importancia de este factor de vida, sino porque esas ideas son ya muy conocidas, gracias a la propaganda socialista, y no podríamos decir nada nuevo a ese respecto. Nuestro propósito se limita por ahora a mostrar que existen también ciertos factores psicológicos de influencia decisiva en la crisis del hombre moderno, el cual necesita de una reforma espiritual como condición indispensable para recuperar el equilibrio de su ser. La reforma será posible cuando el hombre haga un examen de conciencia y descubra la raíz del mal en una contradicción interna. Toda contradicción lleva consigo el impulso de resolverse; lo que quiere decir que no falta en el hombre moderno la voluntad de reformarse y sólo espera saber con evidencia cuáles son los medios más seguros para realizarla.

El malestar de la conciencia moderna indica una falta de armonía del hombre con el mundo. La civilización ha venido a complicar la vida en grado extremo hasta el punto de desorientar al hombre en medio de la multiplicidad de cosas que él mismo ha inventado. Esa desorientación consiste fundamentalmente en una falsa actitud mental que tergiversa el sentido de los valores y altera el orden natural de las cosas en cuanto a su importancia.

Uno de los errores de valoración que más consecuencias desfavorables ha tenido es el de elevar los medios a la categoría de fines. La inteligencia puesta al servicio del valor «poder» ha inventado una admirable técnica científica sin precedente en la historia. Ante sus maravillosos resultados el hombre acaba por sobreestimar la importancia de los

problemas técnicos olvidándose luego del verdadero fin a que obedecen. Todas las actividades de la vida y de la cultura han sufrido a causa de este equívoco. En el arte, en la ciencia, en la industria, en la economía, abundan los ejemplos de esta desastrosa estimación. En la actualidad es frecuente que pasen por obras maestras, ante la ingenua admiración de los amantes del arte, producciones de una calidad muy dudosa, pero realizadas con una técnica brillante e ingeniosa. La ciencia y la filosofía no se han librado de la influencia maléfica de este fetichismo moderno. «En muchos dominios de la ciencia se produce así -dice Simmel- lo que podríamos llamar saber superfluo, una suma de conocimientos metódicamente impecables, irreprochables, para el concepto abstracto de la ciencia y que sin embargo se han desviado de la adecuada finalidad de toda investigación y no aludo a una finalidad externa, sino a la ideal y cultural... Aquí tiene sus raíces ese culto fetichista del método que padecemos desde largo tiempo; una aportación cualquiera es preciosa desde el momento en que su método es impecable; así se da hábilmente carta de naturaleza a infinitos trabajos que ninguna conexión guardan con el verdadero desarrollo unitario del conocimiento, por grande que sea la amplitud con que lo concibamos.»

La consecuencia determinada por el culto de la técnica es la sobreproducción que multiplica innecesariamente la variedad y el volumen de la cultura y la civilización hasta agobiar al hombre bajo un peso abrumador. Toda esta multitud de cosas aumenta artificialmente las necesidades del hombre, le impone cada día una nueva obligación. La fiebre técnica «explica la elaboración de ciertos productos industriales que han sido obtenidos por su proximidad con otros y de los cuales no existe en rigor necesidad alguna; nos empuja la velocidad adquirida, la necesidad de recorrer hasta el cabo la dirección emprendida; la serie técnica exige ella ser completada, por miembros que la serie psíquica, en realidad la definitiva, para nada necesita. Y de este modo se originan ofertas de mercancías que provocan, si miramos desde el plano cultural del sujeto, necesidades artificiales y sin sentido.» Hasta un cierto punto la producción se domina a voluntad, pero después adquiere ésta un impulso propio de crecimiento que arrastra al hombre, el cual resulta a la postre dominado en vez de dominador. Entregado por completo al mundo exterior, plena su conciencia de preocupaciones materiales que desplazan cualquier interés, la vida del alma se va extinguiendo hasta que el individuo se convierte en un autómata. Algunos espíritus sensibles se rebelan contra el enrarecimiento de la atmósfera que amenaza asfixiar la vida del alma. En una discusión que sostienen dos intelectuales rusos recluidos en una casa de salud, escriben algunas reflexiones que constituyen un documento precioso para pulsar la inconformidad de la conciencia contemporánea. Uno de ellos escribe: «la aguda sensación del peso intolerable de nuestra cultura, herencia que nos sigue, procede esencialmente de vivir la cultura no como un radiante tesoro de dones, sino como un sistema de sutiles imposiciones. No es extraño, la cultura tiende a convertirse en eso, en un sistema de coacciones». (Gerchenson.) El otro de los dos escritores lanza también su protesta en estas palabras: «Finalmente están las legiones de conocimientos terroríficos por su número y rigidez; inundan la inteligencia instalándose en nombre de la verdad objetiva, sin aguardar el momento en que una necesidad real escoja de sus filas las que puedan ser útiles; aplastado bajo su peso, el espíritu languidece en sus ligaduras, impotente para asimilarlas verdaderamente o rechazarlas. Lo que me interesa no es liberarme de toda especulación, sino especular libremente o sea alcanzar la libertad y la frescura de una especulación directa». (Ivanov.) En este pasaje está expresado con gran claridad uno de los conflictos que aquejan a la conciencia contemporánea. La civilización ha despojado al

individuo de su libertad; aprisiona su espíritu con múltiples ligaduras y le impone una personalidad extraña. La voluntad propia del individuo, sus sentimientos, sus aspiraciones, su vocación, sus fuerzas se revuelven impotentes bajo la máscara que le ha puesto el mundo exterior. Entre las observaciones de detalle que abundan en la filosofía de Bergson, a veces más valiosas que su doctrina fundamental, se encuentra una que pinta la verdadera psicología del hombre moderno. Para Bergson el alma humana está constituida por dos capas que corresponden a dos diversos «yos». Hay una capa periférica en la que se depositan la experiencia adquirida por el individuo en la acción práctica; resulta en cierto modo de la adaptación del individuo a su medio, es el yo social. Debajo de esta capa, en el centro del alma, encuéntrase un yo profundo en que están virtualmente contenidas las potencialidades individuales que no pueden tener una aplicación útil, pero que en cambio son la parte mejor del sujeto, lo más suyo que tiene, y el núcleo de sus actividades más altas, aquellas que podrían florecer en una personalidad espiritual. «Existirían, pues, dos yos diferentes; uno sería como la proyección exterior del otro, su presentación espacial y por decirlo así social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda que nos hace percibir nuestros estados internos, como seres vivientes sin cesar en vía de formación... Pero los momentos en que somos nosotros mismos son muy raros y por eso raras veces somos libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no percibimos sino el fantasma incoloro de nuestro yo... vivimos para el mundo exterior más bien que para nosotros; más bien hablamos que pensamos; somos pasivos más bien que activos. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí...» Los dos yos corresponden en la doctrina bergsoniana a dos momentos diferentes de la vida. El yo social es el pasado, lo que se ha vivido ya. El yo profundo es el presente y futuro, la fuerza creadora en potencia, lo que no se vive todavía. Por eso el yo social es algo muerto, mientras que el yo profundo representa lo que aún hay de viviente en el ser humano.

Muchos individuos aún ignoran esta región subterránea de su alma, y el arte tiene como misión revelársela. El goce estético se explica precisamente porque cuando el artista levanta esa costra de nuestro espíritu para contemplar el fondo, reconocemos a nuestro yo más íntimo, contemplamos lo que hubiéramos podido ser, pero que no fue a causa de otras exigencias más imperiosas. El drama que acompaña a este dualismo es un tema inagotable para el teatro y ha inspirado, en efecto, algunas de las mejores obras de Pirandello. El destino que aniquilaba a los héroes griegos está representado aquí por una fuerza social implacable, que impone a los individuos una personalidad contradictoria; éstos se agotan en una lucha impotente para deshacerse de ella; no son hombres, sino personajes que al fin sucumben al falso papel que la vida les obliga a representar.

La tragedia del hombre actual es que sus creaciones materiales e ideales se rebelan contra él. El vasto mundo de la civilización y la cultura adquiere un dinamismo independiente que sigue por un camino diverso al que el hombre debe recorrer. Arrancado de su propia trayectoria, anulada su libertad, el hombre va perdiendo sus atributos característicos, precisamente aquellos en que se funda la dignidad humana, y rebaja el nivel de su existencia. No todos los hombres tienen una conciencia clara de lo que sucede, pero sí una mayoría siente una inconformidad que lo mantiene en rebelión continua sin un objetivo definido, luchando por algo que no se encuentra, porque no se sabe lo que es. Sin embargo, ya muchos hombres han descubierto la causa de la inquietud y son conscientes de que el nivel de lo humano está en baja marea. La civilización tal como está organizada parece un

plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fue en mejores tiempos. Cuanto el hombre produce en el orden material o ideal, para su beneficio, le resulta contraproducente, y tarde o temprano esas criaturas son como filtros que subyugan y paralizan los movimientos del alma. He aquí una elocuente descripción de este fenómeno: «Todos sabían que Napoleón no nació emperador. Cualquiera mujer del pueblo, espectadora entre la muchedumbre de una revista suntuosa, hubiera podido exclamar al verle: Héle aquí emperador; después de haber casi perdido su nombre personal, es el soberano de los pueblos; pero envuelto en pañales no era nada a los ojos del Universo, solamente el hijo de su madre. Y lo mismo pienso admirando en un museo un cuadro célebre. El artista lo pintó para él mismo; en la creación eran inseparables el uno del otro, él estaba en su obra y ésta en él, pero he aquí que la obra ha sido elevada sobre el trono del Universo y transformada en valor objetivo... Todo lo objetivo nace en el individuo y en su origen sólo a él pertenece. Cualquiera que sea el valor, su historia presenta siempre las tres fases que Napoleón atravesó: Primero era algo que no es nada a los ojos del Universo; luego el guerrero y el jefe militar; al fin el soberano del mundo». No se puede describir más bellamente ese proceso de deshumanización de la cultura que hoy padece la humanidad y le arrebató sus mejores atributos. Cuando un individuo a costa de sacrificios ha logrado crear un valor nuevo, su premio es que le arranquen su criatura para hacerla patrimonio universal. Entonces estos viejos valores «ciñen la corona y se aprestan a reinar»... Valor coronado es frío y cruel, y con el tiempo se petrifica transformándose en fetiche... Ahora dicta sus leyes con absolutismo sin prestar atención a suplicas personales... Lo que una vez fue viviente individual, se ha transformado ahora en un ídolo frío que exige el sacrificio de algo viviente y personal como lo que le dio nacimiento... Napoleón emperador y el cuadro entronizado en un museo son déspotas en el mismo grado». El mismo escritor encuentra una parábola feliz para completar la historia de los valores que al acumularse se hacen funestos para el desarrollo humano. «Las astas del ciervo se han desarrollado sujetándose a las leyes naturales para servir de medio de defensa e intimidación; pero en otras especies, también según las leyes naturales, las astas han adquirido tales proporciones que impiden la carrera a través de los bosques y la especie acaba por extinguirse. Este fenómeno puede compararse al de la cultura. No son comparables nuestros «valores» a estas astas? Forman primero un atributo individual; luego de la especie entera, y finalmente, tras un crecimiento exagerado, nefasto para la personalidad, ya sólo constituyen un impedimento.»

Después de un penoso esfuerzo secular el hombre se encuentra rodeado de un sinnúmero de cosas, de ideas, de valores, que le cortan el paso, y se siente perdido en medio de esta selva artificial que él ha plantado y cultivado con sus manos. Tal vez el hombre aspiraba a levantarse por encima de la naturaleza en busca de un espacio más libre, pero lo cierto es que ahora sus espaldas se encorvan bajo el peso de un mundo complicado que no ha sabido dominar. El trabajo material, la lucha económica se realiza dentro de una organización viciosa que es quizá uno de los más poderosos factores del rebajamiento humano. Profundizando en las críticas del socialismo al sistema capitalista, se encuentra quizá el sentimiento de la dignidad humana, que protesta herido en su fundamento vital. Basta una cita tomada del economista Sombart, para explicar en qué forma el capitalismo lesiona los valores humanos. «Lo que caracteriza al espíritu burgués de nuestros días, es su indiferencia completa por el destino del hombre. El hombre está casi eliminado de la tabla de valores económicos y del campo de los intereses económicos; la única cosa que interesa aún es el proceso, sea de la producción, sea de los transportes, sea de la formación de

precios. Fiat productio et pereat homo!» De todo lo anterior podemos derivar la conclusión de que los valores fundamentales del humanismo están en crisis. Alrededor del humanismo se agita no sólo un problema estético o académico, sino hondamente moral, que no puede ser excluido de un plan generoso de reorganización social, si se propone seriamente el mejoramiento de las actuales condiciones de existencia. Es evidente que toda organización futura de la sociedad debe planearse en vista del bienestar y la felicidad de todos los hombres, sin distinción de clases, corrigiendo todas las injusticias que hoy existen; pero este fin no será plenamente logrado si no se toman en cuenta la totalidad de las aspiraciones humanas. El humanismo aparece hoy como un ideal para combatir la infrahumanidad engendrada por el capitalismo y materialismo burgueses. Sobornada la conciencia de innumerables seres por la misma atmósfera viciada que respiran, apenas se dan cuenta del rebajamiento de su naturaleza, y por ello los espíritus más esclarecidos están obligados a denunciar la desmoralización que sufre el hombre. Toca a la juventud que aspira a una sociedad mejor y más justa, en general a todos los hombres que tienen la voluntad de crear un mundo nuevo, afirmar y defender los valores del humanismo. Pero queda aún en pie una grave interrogación que contestar: ¿Cómo debe ser el hombre?

La respuesta no es fácil de dar. Es un problema que ha inquietado al género humano en todos los tiempos, intentando resolverlo por diversos caminos. Aun cuando existan otros problemas más inmediatos y apremiantes, aquella interrogación no pierde su importancia vital. Se necesita una gran frivolidad u ofuscamiento para que no interese la meditación sobre el destino humano. Precisamente en tiempos de crisis y de catástrofes como el presente, es cuando la humanidad repliega su conciencia con la mira de sondear el enigma de su vida. El conocimiento del hombre es hoy un interés que se sitúa en el centro de la meditación filosófica, poniendo en juego todos los recursos de la inteligencia. Mas para asegurar sus resultados, es preciso, de antemano, elaborar un método riguroso que analice y mida las posibilidades del conocimiento aplicado a la esfera de los problemas antropológicos. La intención de este pequeño libro no es tratarlos minuciosamente, sino fijar un itinerario, de acuerdo con el estado actual de la antropología filosófica, en el que se plantean algunos problemas y se indica en qué sentido trata de resolverlos el pensamiento actual.

Sobre el concepto de Filosofía

VIVIMOS en la actualidad una época de crisis que alcanza a todos los órdenes de la existencia humana y que en el campo del espíritu ha determinado una confusión de ideas y valores. Es justo reconocer que la filosofía contemporánea no ha descansado para hacer frente a la crisis mundial y que ha logrado señalar diversos caminos de salvación. El supuesto de tales doctrinas es que la salvación del hombre no depende exclusivamente de la modificación de las condiciones materiales, sino también, al mismo tiempo, de una reedificación de su mundo espiritual. Los temas tratados en esta obra corresponden a los problemas que más seriamente deben preocupar a todos los hombres de hoy. La tarea de la filosofía se hace en el presente más agobiadora que nunca, porque vivimos una época sumamente problemática. El destino del hombre, las formas individuales o sociales de su existencia, los contenidos de la civilización y la cultura son hoy el objeto de una discusión

apasionada en la que intervienen puntos de vista de índole muy heterogénea. La filosofía existe en función de ciertos problemas de carácter general que no toca resolver ni a la religión, ni a las ciencias particulares, sino a una disciplina que desde un plan superior trata de abarcar la realidad en una visión de conjunto. En su momento inicial la filosofía es conciencia de los problemas, su deber es definirlos y plantearlos. Para una conciencia superficial que creyera estar en posesión de la verdad, es decir, carente de todo sentido problemático, la filosofía sería superflua.

Las ideas expuestas en este libro constituyen un resumen de las convicciones filosóficas del autor. La exposición ha nacido de una especie de examen de conciencia, de una liquidación de ideas para tomar partido en el debate filosófico que tiene lugar en el mundo contemporáneo. Por más que un espíritu crítico aconsejara mantener cierta reserva frente a todas las doctrinas y a no aceptarlas nunca en un sentido absoluto, de hecho siempre hay una que atrae nuestra preferencia, porque nos parece dar la respuesta más satisfactoria a los problemas de la filosofía. Debe considerarse este libro como un sincero esfuerzo de asimilación de aquellas corrientes filosóficas que tienen mayor vigencia en el pensamiento actual. La filosofía no vive solamente por la creación original de nuevas ideas, sino también en el acto más modesto de volver a pensar lo pensado, en la reproducción mental de todo el proceso de la especulación filosófica que es, en cierto modo, una recreación de la filosofía. Este método es el único que puede conducir al mundo filosófico y abrirnos a la comprensión de sus secretos.

No pretenden ser estos escritos un tratado de filosofía en el que se expongan sistemáticamente sus problemas. Sólo deben tomarse como una selección de ideas filosóficas ordenadas de acuerdo con una perspectiva personal. Considero que todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco del interés especulativo: el problema del hombre y su mundo. Me parece que bajo las más diversas teorías del conocimiento, de la moral, del arte, de la historia, etc., yace como supuesto una cierta concepción del hombre. La exposición sistemática debía seguir abiertamente la verdadera trayectoria del pensamiento filosófico, que partiendo de una ontología de la vida humana pasa después hacia otros problemas que se alejan del hombre, pero que luego reconducen al punto de partida. Sólo que en este círculo el pensamiento va enriqueciendo su contenido y puede, al final, afirmar ciertamente lo que en un principio era un supuesto hipotético.

Es decir, que cuando el hombre empieza a filosofar, sabe poco de sí mismo: lo que la intuición inmediata de su vida le enseña; pero al terminar el recorrido del círculo sabe ya infinitamente más: ha adquirido una plena conciencia de sí mismo. Considerada la filosofía de esta suerte, aparece no sólo como un mero instrumento cognoscitivo, como una simple actitud teórica. El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo. En otras palabras, el hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea.

Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos, ella aparece como una función vital que contribuye a la realización del ser humano. La filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que el hombre debe

ser. Esta última proposición puede interpretarse con igual validez en dos sentidos. En un sentido global, como la determinación de la esencia hombre, haciendo abstracción de sus manifestaciones empíricas. O bien en un sentido particular como la determinación de las diferentes formas de conciencia humana, conciencia científica, ética, estética, etc. Es así como Windelband define la filosofía como el conocimiento de la conciencia normativa y de los valores en que se funda su legitimidad.

Si es cierto que estas variadas actividades se refieren a objetos existentes en el mundo y que la filosofía debe considerarlos también, en el otro extremo se encuentra el hombre como sujeto universal de estas actividades; sujeto de conocimiento, sujeto de la historia, de la cultura, etc. Por este último motivo las diversas cuestiones tratadas separadamente en la filosofía tienen que desembocar en el conocimiento del hombre, es decir, en la antropología filosófica.

Origen de la noción de realidad

Apenas la conciencia del hombre despierta, encuentra fuera de ella multitud de hombres, cosas, acontecimientos, primero en un completo desorden, como objetos que desfilan sin coherencia ninguna. Pero a medida que en el curso de la vida va desarrollándose el conocimiento y la experiencia, el individuo descubre relaciones entre todos los objetos y poco a poco va ordenándolos en grupos que, a su vez, se integran en la idea total de un mundo. En esta plenitud de conciencia es cuando el hombre toma su posición en el mundo y se siente existir como la parte de un todo. Su ser se presenta, pues, como una noción referida a un mundo que lo contiene. La noción del ser posee dos dimensiones: una espacial y otra temporal. No es completa esa noción sino cuando podemos situarla en un cierto punto del espacio y el tiempo. La existencia aparece en la intersección de dos coordenadas, una ideal que viene del mundo histórico y otra material del mundo físico. Pero antes del mundo como totalidad, sólo existe para nosotros un mundo más pequeño, el de las personas y las cosas más próximas que rodean nuestra existencia real. Es inevitable que la totalidad del mundo nos sea conocido únicamente a través o desde el punto de vista del pequeño mundo que nos circunda. A éste se limita el repertorio de nuestras experiencias efectivas, sólo con él podemos entablar relaciones inmediatas.

Frente a los elementos que componen ese mundo circundante, podemos colocarnos en actitudes diversas. Una misma cosa puede ser objeto de nuestra voluntad, de nuestro sentimiento o de nuestro conocimiento. Para saber cuál de estas relaciones es primordial, basta observar que el hombre tiene que vivir antes de interesarse en cualquier conocimiento teórico. Las primeras relaciones que el hombre tiene con su mundo son de índole práctica, las cosas aparecen primero como objeto de sus necesidades. Esas relaciones son, sin embargo, fundamentales para otras posteriores, como las relaciones de conocimiento. Tarde o temprano aparecen en la vida práctica la oposición, el conflicto, la lucha. El mundo se manifiesta como algo indócil que resiste a nuestros intereses y nuestros deseos; existe como algo extraño que se conduce independientemente de nuestra voluntad. Se adquiere entonces el sentimiento, la evidencia plena de que existe como realidad en sí, de modo diverso al nuestro. Surge, pues, en esta experiencia vital, la noción de realidad.

Supuestos metafísicos del idealismo

La noción de una realidad que existe en sí como algo extraño, hace surgir la necesidad del conocimiento. El idealismo ha pretendido suprimir esa realidad en sí como una hipótesis indemostrable e inútil. Pero al hacerlo, desconoce la esencia misma de la relación del conocimiento. Cree aquella doctrina explicar al conocimiento como la simple coherencia lógica de los pensamientos en una «unidad de sentido», indiferente al hecho de que los objetos existan o no. ¿Puede llamarse conocimiento a la conciencia de algo que en sí no existe? Si el conocimiento no es la aprehensión de realidades que existen efectivamente, si la realidad se constituye en y por el acto del conocimiento ¿en qué se distingue el conocimiento de la fantasía? Es cierto que los objetos sólo se dan en el conocimiento, pero de aquí no es legítimo inferir que existan sólo por el conocimiento. Si se alega que los objetos sólo existen como contenidos de la conciencia, se juega con el sentido de las palabras, porque lo que es contenido de la conciencia, no son los objetos, sino sus representaciones.

La existencia de una realidad que subsiste por sí misma es el supuesto necesario para comprender la relación del conocimiento. Toda relación supone dos términos que en el conocimiento están representados por un sujeto y un objeto. El idealismo, aunque no quiera admitirlo, suprime uno de los términos y hace del objeto una pura elaboración subjetiva. Es cierto que lo refiere a una «conciencia trascendental», pero si tal conciencia existe, sólo es en los sujetos. Por tanto, en definitiva, idealismo significa subjetivismo.

Por otra parte, la negación de una realidad en sí hace perder todo sentido a los valores de verdad y falsedad. Si no existen objetos reales con los que nuestro pensamiento coincida o no, carece en absoluto de base atribuirle verdad o falsedad. Nadie admite que la verdad consista puramente en la conveniencia del pensamiento con una cierta legalidad lógica -con el «logos»- porque entonces ¿en qué se funda la autoridad del logos? ¿O es que debe admitirse ciegamente esa autoridad? La supresión del concepto de realidad obliga a los idealistas a desvirtuar el sentido original del fenómeno del conocimiento, a designar con este nombre algo que en realidad no lo merece. Si el idealismo cree depurar el problema del conocimiento de todo lastre metafísico, suprimiendo la noción de realidad plantea sin darse cuenta otros interrogantes también de orden metafísico. No es el idealismo, como se pretende, una doctrina exenta de supuestos metafísicos. El conocimiento es siempre conocimiento de algo y ese algo es un objeto real. Tal convicción acompaña nuestra actividad cognoscitiva. Si el idealismo considera que esa actividad es una ilusión, entonces debe explicar en virtud de que motivos esa ilusión se produce. ¿Es acaso la ilusión un fenómeno casual, inmotivado? Si la convicción realista es ilusoria, quiere decir, entonces, que lo que tomamos por realidad es una mera apariencia. ¿Por qué nuestras ideas toman la apariencia de una realidad?; ¿por qué no tomamos la apariencia como apariencia?; ¿por qué respecto a la ciencia no tomamos la misma actitud que en el arte? La idea misma de apariencia implica la existencia de una realidad susceptible de aparecer. Apariencia y realidad son ideas correlativas, no puede existir la una sin la otra. La apariencia es apariencia de algo que no es apariencia. Si todos nuestros conocimientos tienen solamente

una existencia ideal ¿qué cosa es la existencia ideal?, ¿no es la existencia ideal un enigma tan indescifrable como la existencia real? En definitiva, la existencia ideal tiene que acudir para fundarse a la misma fuente en que la existencia real se funda: la intuición.

La base ontológica del conocimiento

Para entender cómo la relación del conocimiento es trascendente, es decir, cómo conduce más allá de nuestra conciencia, se debe tener en cuenta que esa relación no es el único puente entre el hombre y la realidad. Antes de todo conocimiento el hombre está ligado, integrado de un modo existencial dentro del mundo. Lo que llamo «mi existencia» no sólo comprende la de mi cuerpo y mi espíritu individuales, sino también un círculo de realidades que coexisten conmigo. El mundo que me rodea es una parte de mí mismo; no algo extraño a mi existencia. Esta noción evidente de la ontología humana despeja muchas incertidumbres en la teoría del conocimiento, en particular la que se refiere a su trascendencia. El idealismo será siempre una doctrina en flagrante contradicción con la experiencia inmediata de la vida. Sus partidarios no sabrán nunca como conciliar sus convicciones teóricas con las evidencias prácticas. Esta incongruencia del idealismo proviene de un supuesto ontológico falso implicado en sus afirmaciones, que el hombre es primariamente una entidad teórica destinada al conocimiento puro. Las conclusiones del idealismo sólo podrán ser válidas en el caso que fuera cierta esta concepción intelectualista del hombre que lo reduce a una abstracción, a un fantasma lógico. Un pensamiento así concebido que no se sustenta en nada, no podrá jamás fundar y demostrar la existencia. Pero es que la existencia no está subordinada al pensamiento, sino al contrario, como lo descubrió Descartes en sus Meditaciones metafísicas. La verdadera interpretación del principio cartesiano corrobora todo lo anterior. ¿Cómo puedo dudar y pensar si antes no existo?, es lo que en el fondo quiere significar aquel filósofo... Y la corroboración resultará aun más completa si por pensamiento se entiende todo lo que connota la palabra francesa *pensée*. «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qu' imagine aussi et qui sent».

De esta concepción del hombre integrado existencialmente en el mundo que lo circunda, derivase con toda evidencia que lo que mejor conoce en sus particularidades, es ese círculo de realidades próximas. No digo que solamente pueda conocer eso, pero si que cualquier otro conocimiento más amplio y más general tiene que ordenarse bajo la perspectiva de lo próximo. Cada individuo tiene un mundo concreto como parte de su existencia, que es la única ventana de que dispone para asomarse al mundo en general. Quiero decir que lo que cada sujeto conoce mejor que cualquier otro es el paisaje natural en que vive, la sociedad, el país a que pertenece. Estas cosas las conoce desde dentro, por decirlo así, porque son la mitad de sí mismo, está vitalmente fundido con ellas. Estos objetos concretos tienen que ser por fuerza las instancias particulares que den vida y color a sus conceptos genéricos del Universo, la humanidad o la sociedad. Pese al valor objetivo de las ideas que es independiente del espacio o del tiempo, al pensarlas tenemos que referirlas queramos o no al círculo de nuestras experiencias inmediatas. Esto es, sin duda, una limitación de nuestro

conocimiento, pero también, por otro lado, una ventaja, la de descubrir en el mundo algo que los demás no podrían nunca ver.

La variación de las categorías

No pretendo desconocer la existencia de una estructura lógica común al género humano, o cuando menos al tipo del hombre civilizado, y de las normas objetivas del conocimiento. La relatividad antes subrayada se refiere a la aplicación particular de la inteligencia y a la preferencia por las ideas. Sé que un mismo ambiente es común a muchos hombres y que en definitiva hay un mundo que los contiene a todos. Pero es innegable también que existen modalidades peculiares según los lugares del planeta y según los momentos de la historia, problemas específicos de toda índole que surgen de las circunstancias variables de la vida humana. Ahora bien, todo este conjunto de circunstancias particulares presionando a los individuos hace que éstos se interesen de preferencia por determinados conocimientos que a otros son indiferentes. La circunstancia vital práctica, pues, una selección de intereses conforme a los cuales la inteligencia se orienta a sus objetivos. Por sí sola esa selección basta para dar a nuestro repertorio científico y filosófico su fisonomía particular. Debe entenderse que este punto de vista individual puede referirse a una persona, a un pueblo o a una época. De hecho así se ha practicado siempre la ciencia y la filosofía y esa relatividad del punto de vista es una condición fatal a la que nadie escapa por más que lo procure. Lo que sería inconcebible es la posibilidad de un pensamiento que se realizara desde ningún punto de vista.

La crítica del conocimiento ha establecido que sólo podemos pensar la realidad a través de una cierta estructura mental compuesta por formas a priori, categorías del conocimiento. Serían éstas como una retícula que se proyecta sobre el mundo para darle un sentido inteligible. Estas categorías son principios que explican; pero ellas, a su vez, no son explicables porque dejarían de ser principios. La teoría kantiana del conocimiento parte de la conciencia del sujeto como si ésta fuera un comienzo absoluto. La noción de una unidad existencial entre el hombre y su mundo nos conduce a interpretar las cosas de otra manera. Nada impide pensar dentro del kantismo que si el sistema de las categorías fuera distinto, el conocimiento se ordenaría en otra forma científica que sería igualmente válida. Pero esta suposición es imposible de acuerdo con nuestra idea. Si hay un ajuste perfecto entre las categorías y la realidad, es que nuestra inteligencia devuelve lo que ha tomado de ella. La inteligencia es geométrica, se ha formado en contacto con los sólidos, dice Bergson, y de este comercio prolongado conserva una huella indeleble, la forma del espacio, dentro de la cual tenemos que encuadrar nuestras concepciones si quieren ser inteligibles. Me limito a esta breve indicación para sugerir cómo debe explicarse todo el sistema de categorías. Sin estar de acuerdo con la teoría bergsoniana del conocimiento en todos sus puntos, me parece que el principio en que se funda es exacto. «Una teoría del conocimiento, dice Bergson, que no vuelve a colocar la inteligencia en la evolución general de la vida, no enseñará ni cómo se han construido los cuadros del conocimiento, ni cómo podemos ensancharlos y rebasarlos. Es preciso que estas dos investigaciones, teoría del conocimiento y teoría de la vida, se reúnan, y por un proceso circular se impulsen una a la otra indefinidamente.»

El sistema de las categorías descrito por Kant es válido exclusivamente para las Matemáticas y la Física. Su preeminencia en la constitución lógica del hombre se debe a que durante siglos se ha cultivado y desarrollado con éxito el conocimiento de la naturaleza material. La falta de una conciencia crítica de las categorías que determinara dentro de qué límites rige su validez, ha ocasionado el error de trasladarlas a otros campos del conocimiento con el resultado de desvirtuar las ideas respectivas. A este error ha contribuido también el supuesto de que la realidad es por todas partes una y la misma, de que la rigen idénticas leyes y que por consecuencia todo es explicable por los mismos principios intelectuales. Se postulaba pues una unidad abstracta y geométrica del Universo. Tal fue el caso de la aplicación de los principios de la ciencia natural a las ciencias del espíritu y a las históricas. Una vez descubierto este error, hoy sabemos que cada campo particular de la experiencia debe ser explicado con un grupo especial de categorías tomadas del mismo campo. Un conocimiento mejor del Universo demuestra más acertado suponer un pluralismo de órdenes que se rigen cada una con su tipo peculiar de leyes. Sabemos que el repertorio de categorías no es fijo ni inmutable sino que cambia con las épocas de la historia. Las categorías no son, como suponía Kant, una pura emanación del sujeto que, al elaborar el conocimiento, actúa como «legislador del Universo». Hay que suponer a la inteligencia como un instrumento plástico susceptible de una reforma constante, modelado por la experiencia misma que dicta las formas de intelección apropiadas. El sujeto no hace más que seleccionar y emplear estos principios dados conforme a las exigencias científicas del momento. Los marcos del conocimiento resultarían de un compromiso entre ciertos intereses y demandas particulares de la inteligencia, por una parte, y la realidad con su propia manera de ser, por la otra.

La intuición y las categorías

No cabe duda que el mayor obstáculo para hacer de la razón un instrumento plástico y capaz de ajustarse a los múltiples problemas de la realidad, ha sido el progreso mismo de la ciencia. Mientras mayor número de conocimientos acumula el hombre, mayor cantidad de prejuicios amenazan interponerse en su camino cuando extiende sus exploraciones a nuevos sectores de la realidad. La crisis que ha padecido la ciencia y la filosofía debe atribuirse, en parte, a la excesiva acumulación de conocimientos que vienen a ser luego una carga y un estorbo para el progreso de la propia inteligencia. Por una parte, numerosas ideas fundamentales actúan como prejuicios, por otra la inercia, los hábitos mentales adquiridos tienden a hacer de la inteligencia un instrumento rígido que da a sus procedimientos un carácter artificioso. La importancia concedida a las cuestiones de método conduce a sobreestimar la técnica del conocimiento, a darle el valor de un fin, y así infatuada la razón acaba por substituirse a la realidad que debe explicar. Una razón que comprende su verdadera misión debe ser un medio transparente, invisible, para permitir que su mirada pase a los objetos que están allende el sujeto. No es ésta la actitud en que las diversas formas del intelectualismo y en especial el idealismo coloca a la razón.

La única manera de resolver el problema es arrojar por un momento el fardo de los conocimientos adquiridos, para lograr una experiencia inmediata de la realidad, un contacto directo con ella por medio de la intuición. Este es el sentido y el valor que tiene, a mi juicio,

el método fenomenológico de Husserl cuando aconseja intuir las esencias en una actitud preteórica, antes de emitir cualquier juicio o de hacer cualquier razonamiento. Este es el valor que tiene la «reducción fenomenológica» o sea la actitud de «poner entre paréntesis» la realidad de los objetos considerados, así como todo aquello que sobre ellos sabemos o podemos saber. Si una de las aspiraciones de la fenomenología es la de obtener ciertos conocimientos exentos de prejuicios, esto le da una importancia y un valor de primer orden para combatir la crisis contemporánea de la ciencia. En estas condiciones la intuición resulta indispensable como medio para devolvernos el contacto directo con las cosas reales, no desde luego como único instrumento cognoscitivo, pero sí justamente como auxiliar de la razón, para dar a ésta los principios explicativos, las categorías que le faltan en aquellos campos científicos nuevos que pretendía entender con las ideas prestadas de otras ciencias. La intuición entendida como evidencia inmediata de ciertas verdades fundamentales, tiene que ser el único criterio para descubrir y seleccionar los a priori indispensables para una recta orientación de la inteligencia en sus nuevos recorridos. La intuición debe ser la base para vitalizar a la razón y hacerla reformarse cuantas veces así lo requieran los cambios de las circunstancias en que tiene que actuar.

La reforma de la inteligencia debe impulsarse con la acción inmediata, sin atender a los que se aferran en la creencia de que la razón es inmutable. La comprobación definitiva de aquella posibilidad es la práctica de la ciencia conforme a las reformas de método antes indicadas y el éxito de los resultados obtenidos. La revisión de la ciencia es una realidad desde fines del siglo pasado, obteniéndose una creciente claridad de medios y propósitos a medida que la crítica del conocimiento orientada a la reforma de los métodos logra nuevas conquistas. Es el caso, por ejemplo, de la fenomenología que, independientemente de su posición doctrinal, ha proporcionado un método que ya se aplica con fruto en varios campos de las ciencias particulares.

Teoría de los objetos

UNA de las aspiraciones del conocimiento humano es reducir la multiplicidad de lo real a una unidad de concepto. Mas para lograrlo sin artificio sería preciso que la realidad se prestara a ello ofreciendo al conocimiento una estructura idéntica en todas partes y sólo variable en sus manifestaciones externas, aparentes. Ahora bien, esto es lo que el intelectualismo ha postulado siempre como base de sus especulaciones y como idea directiva de sus métodos. Si, por ejemplo, la realidad psíquica se supone en el fondo idéntica a la realidad física y sólo diversa en apariencia, es lógico que trate de explorarse con los mismos métodos de la física y de explicarse con sus mismos principios. De ser cierto aquel supuesto ontológico habría un solo método para todas aquellas ciencias y un solo sistema de categorías para comprender cualquier esfera de la realidad. Esto implicaría que en el Universo rige un mismo sistema de leyes para toda clase de seres y acontecimientos. De hecho este fue el punto de vista de todas las ciencias particulares al finalizar el siglo pasado y por ello lo mismo en Biología que en Psicología o Sociología se aplicaban exclusivamente métodos y principios prestados de la Física. La filosofía intelectualista de la misma época corroboraba esa actitud científica.

Hay que darse cuenta de que el concepto de una realidad unitaria era una simple hipótesis, un prejuicio lógico sin fundamento ninguno. Al contrario, la intuición directa de la realidad revela que existen territorios de diversa estructura ontológica. Para convencerse sólo basta eliminar toda idea preconcebida, toda teoría científica y filosófica y ponerse en contacto directo de la auténtica realidad, tal como se ofrece a la intuición. Para imponer esta verdad han luchado casi todos los grandes filósofos de nuestro tiempo. No se trata de sustituir una hipótesis por otra, pues la idea de multiplicidad de lo real es un dato evidente de la experiencia. Quien se acerque en una actitud de ingenuidad primitiva a la realidad tal como es, percibirá la enorme diferencia que hay entre un hecho físico y uno psíquico, hasta el grado de representar dos modos de ser que no parecen asemejarse en nada. La realidad no podrá comprenderse si no se la divide en territorios, a cada uno de los cuales correspondería lo que llama Husserl una «ontología regional.»

¿Cuales son, pues, esos territorios ontológicos? Por lo pronto, la moderna teoría de los objetos admite cuatro, mientras la investigación no descubre otros nuevos. Esos cuatro territorios son los siguientes: 1.-El de los objetos reales, que comprende a su vez tres capas, a).-Hechos físico-químicos. b).-Hechos biológicos. c).-Hechos psicológicos. 2.-Objetos ideales que a su vez se dividen en a).-Relaciones. b).-Objetos matemáticos. c).-Esencias. 3.-El mundo de valores. 4.-La existencia humana.

Cada uno de estos objetos requiere para su estudio y conocimiento de una especie de lógica propia, constituida por un conjunto de categorías y métodos específicos de la región. Para ello se impone la necesidad de una reforma de la inteligencia, que hasta hace poco se mostraba apta, sobre todo, para la comprensión de hechos físicos. La inteligencia, dice Bergson, es esencialmente geométrica, se ha formado en contacto con la materia inorgánica y tiene una incompreensión natural para la vida. No quiero decir que la reforma de la inteligencia sea previa a su aplicación en un determinado territorio ontológico. Sólo sera posible en el momento mismo de actuar en las esferas reales, de donde debe extraer las categorías adecuadas a la comprensión de dichas esferas. Lo que pertenece a los objetos mismos como tales se designa con el nombre de óntico. Y lo que más bien pertenece a la lógica propia de cada objeto se llama ontológico.

De estas regiones voy a ocuparme desde luego de la cuarta, es decir, de la existencia humana que es la más independiente de todas y en la que todas las demás vienen a reunirse. Por existencia humana no se entiende, como ya se explicó antes, sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella. La existencia humana comprende pues al hombre y su mundo y por eso las otras tres categorías ontológicas quedan incluidas y referidas a esa existencia. Sólo comprendiendo dentro de la «existencia humana» al sujeto y al objeto es posible superar las antítesis de idealismo y realismo.

Estas investigaciones constituyen hoy una novísima modalidad del pensamiento que se ha llamado «filosofía existencial» cuyo mayor tropiezo es, por lo pronto, la falta de principios a priori adecuados. Eminentes filósofos de nuestro tiempo han abierto la brecha hacia este nuevo dominio que está apenas en la fase de iniciación. En Francia Boutroux y Bergson, en Alemania Scheler, Hartmann y Heidegger, y en España Ortega y Gasset y García Morente son los más connotados exploradores de este nuevo continente.

No se suele incluir en esta lista los nombres de Boutroux y Bergson, pero una lectura de La contingencia de las leyes naturales del primero y casi todas las obras del segundo permite encontrar valiosas ideas y sugerencias para la filosofía existencial. Los datos inmediatos de la conciencia es un magnífico alegato en que Bergson hace ver el error de la psico-física al aplicar las categorías del mundo material, especialmente la noción del espacio, a la comprensión del mundo del alma. Ese error ha impedido el conocimiento de la verdadera índole de la vida psíquica, y por consecuencia desvirtúa la comprensión de la personalidad y la libertad humanas. En la Evolución creadora ha mostrado las limitaciones del conocimiento racional, su incompreensión de la vida y defiende la tesis de una reforma a la inteligencia. Los conceptos de la vida, tiempo, conciencia, libertad, etc., etc., reaparecen hoy como temas dominantes de la filosofía existencial. Es justo dar a Bergson el sitio que le corresponde como precursor de este movimiento filosófico.

Bibliografía

- DESCARTES. Méditations métaphysiques.
N. HARTMANN. Metaphisik der Erkenntnis. Systematische Selbstarstellung Zum Problem der Realitätsgegebenheit.
H. BERGSON. L'évolution créatrice.
E. HUSSERL. Ideas para una fenomenología, etc. (trad. inglesa).
ORTEGA Y GASSET. Meditaciones del Quijote. El tema de nuestro tiempo.
WINDELBAND. Präludien.
MANUEL GARCÍA MORENTE. Lecciones preliminares de filosofía. Universidad de Tucumán, 1938.

Programa de una antropología filosófica

QUIERO advertir al lector que me he atrevido a escribir estas páginas no con la pretensión de exponer una doctrina original sobre el hombre, sino con la mira más modesta de trazar un itinerario filosófico a través de un nuevo campo de estudio aun poco sistematizado. Este ensayo se limitará pues a definir los problemas fundamentales de una antropología filosófica y a reunir en la unidad de una exposición las ideas que responden más acertadamente a tales problemas. Se trata de una rama de la filosofía de muy reciente formación y a la que, por eso, no sería justo pedirle conclusiones definitivas. Vive apenas su etapa inicial, que debe ser aprovechada para plantear metódicamente sus problemas, y asegurar las bases epistemológicas que han de servir para resolverlos con rigor filosófico. En las doctrinas de todos los grandes filósofos, contando desde los griegos, existen ideas sobre el hombre; más aún, creo que en todas las direcciones fundamentales del pensamiento está implicado un concepto del hombre. Por otra parte, casi todas las disciplinas filosóficas

se ocupan de algún aspecto particular de la actividad humana, conocimiento, moral, arte, etc., y algunas de las ciencias positivas hacen otro tanto desde su punto de vista. Por eso resulta más significativo el hecho de que muy recientemente se haya formado la antropología filosófica como una disciplina aparte de todas las otras. Este solo hecho revela que se ha reconocido a la existencia humana como un objeto peculiar e irreductible. El nacimiento de aquella disciplina corresponde a la aparición de una nueva conciencia de la vida humana que ya no satisface comprendiéndose por secciones o fragmentos, sino que se descubre a sí misma como un todo unitario que sólo como tal puede estudiarse para saber lo que es. No es pues la antropología una síntesis de conocimientos tomados de diversas ciencias, sino un territorio independiente del saber que va directamente a su objeto y que con las ideas que pueda adquirir ahí, debe señalar a otras ciencias las líneas directivas para sus conocimientos. Esto quiere decir que a la antropología filosófica le corresponde el puesto de una ciencia fundamental y básica con cuyos principios deben ser interpretadas y valorizadas las conclusiones de las ciencias que estudian aspectos parciales del hombre. Como estas últimas existían ya antes de la antropología, tan pronto como ésta logre adquirir algunos principios fundamentales, se impone una revisión de las doctrinas de aquellas ciencias particulares que se formaron sin ninguna idea directriz acerca del hombre.

La tarea primordial de la antropología filosófica es analizar lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquiera posición doctrinaria, antes de adherirnos a esta o aquella teoría antropológica. Así pues, el objeto de esta primera investigación no es el hombre como realidad, sino, más bien, la representación ideal que de él nos hacemos. Esta fase inicial de la investigación, tiende pues a definir la esencia a priori del hombre, es decir, aquel conjunto de notas que pensamos lógicamente inseparables de la idea general del hombre y cuya evidencia sea tal que no necesite del apoyo de la realidad, de la verificación empírica. Esto constituiría una fenomenología del hombre ajustada al método establecido por Husserl.

Esta fenomenología de la existencia humana la ha iniciado en nuestro tiempo Martín Heidegger apegándose al método de Husserl, pero en un lenguaje abstruso que dificulta la inteligencia y la apreciación justa de sus resultados. Naturalmente fuera de la escuela fenomenológica antes que Husserl y Heidegger, se encuentran en muchos pensadores valiosas intuiciones sobre la idea del hombre, sin contar con los datos esparcidos en la filosofía clásica y aun en la ciencia positiva. Quizá revisando estos datos y aceptando los que resistieran al rigor del criterio fenomenológico se reuniría una buena parte del material necesario para establecer los principios fundamentales de la antropología filosófica. Pero tomando en cuenta sólo los pensadores próximos a nosotros, encontramos en Boutroux, Bergson, Scheler, Hartmann, Ortega y Gasset valiosas aportaciones para aquella nueva ciencia. Scheler debe ser citado aparte como un pensador que conscientemente se aplicó a desarrollar una antropología filosófica y a él se debe un libro como *El puesto del hombre en el cosmos* que es el mejor breviario sobre la materia, aparte de estudios que aparecen en otras obras suyas o de ensayos aislados.

De las ideas sobre el hombre hay que hacer un primer grupo con aquellas que aparezcan con mayor grado de evidencia para formar lo que podría llamarse axiomática de la antropología. Justamente por su carácter de axiomas, algunas de estas ideas pueden juzgarse como banales u obvias, como verdades ya sabidas por todo el mundo, y

preguntarse por qué el filósofo se toma tanto trabajo para encontrar lo que ya está descubierto. Esto sucede con algunas de las ideas más características de Heidegger que al despojarlas de su terminología filosófica y expresarlas en el lenguaje común, parecen perder su prestigio de novedad. Sin embargo, no se trata de mera pedantería, ni de un esfuerzo inútil, pues el hecho de que una noción sea sabida no es una justificación de su verdad. Es indispensable descubrirla mediante una reflexión metódica para conferirle su validez filosófica y no hay que extrañarse de su banalidad, pues como mostró Descartes, las ideas evidentes son precisamente las más simples. Claro que estas ideas enseñan muy poco, porque generalmente son juicios analíticos que sólo expresan una nota contenida de antemano en el concepto que se trata de esclarecer. La absoluta certeza de estos juicios proviene de que se ajustan de un modo estricto al principio lógico de identidad, aun cuando, por otro lado, aparezcan como verdaderas tautologías. Desde luego, por sí solas estas verdades no constituirían toda una ciencia sobre el hombre que resultaría, en tal caso, de una extrema pobreza e insuficiencia. El valor de aquellas ideas sólo aparece si se las toma como punto de partida, como supuestos o categorías del conocimiento antropológico. La fenomenología de la existencia humana no puede ser por sí sola toda la antropología filosófica. Una vez definida la esencia a priori del hombre, es preciso comenzar la construcción de la ciencia propiamente dicha y enfrentarse con la realidad empírica del hombre y las doctrinas que sobre él se han emitido.

Axiomas de la ontología humana

La vida humana no es un mero existir como el de las cosas que la rodean, sino además, y esto es muy importante, es un saber de que existe. La existencia humana se distingue de todas las otras en que tiene conciencia de su existir. Una piedra, un insecto, un árbol existen pero sin saberlo. La conciencia es, por decirlo así, una revelación del ser. Ahora bien, la conciencia no es un «epifenómeno», un mero agregado que acompaña a la existencia para registrarla; no es un plano reflejante destinado a la contemplación. La conciencia imprime a la existencia humana su modo de ser peculiar, es inseparable de su estructura ontológica. Al darme cuenta de mi existencia, no la siento únicamente a ella, rodeada del vacío, sino por el contrario, se me presenta situada en medio de un conjunto de realidades que actúan sobre mí y que a la vez son objeto de mi acción. La conciencia me hace sentirme pues, como una existencia en medio de otras, ocupando entre ellas un sitio determinado. La primera nota de la existencia humana es, según la expresión de Heidegger, un «estar en el mundo». Pero además, no me siento como una existencia fija, inmóvil, sino como algo que fluye constantemente. Mi conciencia no lo es sólo de mi estado actual, solo del «aquí» y el «ahora». Tengo también recuerdos y expectativas. Puedo rememorar mis estados anteriores, lo que ya ha sido y por otro lado anticiparme con la representación a lo que todavía no es. En una palabra, tengo intenciones, proyectos, esperanzas. Llamo conciencia precisamente a esa capacidad de retener imágenes de lo pasado y de proyectar mi imaginación hacia lo porvenir. Pero estos actos que estoy separando en la exposición porque no se puede hablar de todo al mismo tiempo, en realidad se entretajan en la vida presente enriqueciendo su contenido y formando una continuidad ininterrumpida que constituye el tiempo. La conciencia da pues a la existencia humana su dimensión temporal. Todas las demás cosas de fuera que constituyen nuestro mundo también nos aparecen en el tiempo aun cuando

para ellas mismas el tiempo no existe. En cambio, el tiempo está con nosotros, nuestra existencia es el tiempo. La noción del tiempo tiene entonces un doble significado, según que lo apliquemos al mundo externo o a nuestra propia vida. En el primer caso el tiempo no es propiamente una realidad, sino una mera relación que toman las cosas al desfilarse por el cauce de nuestra sensibilidad. Mas para nosotros el tiempo no es el cauce, sino el río mismo que corre por el cauce. El tiempo tiene en este último caso una realidad óptica, es parte integrante de la existencia humana.

El hombre es, como los demás vivientes, un proceso en constante devenir. Pero en el mundo vegetal y animal este proceso describe invariablemente la misma curva, conforme a un módulo para cada especie, que el individuo reproduce sin alteración ninguna. Es decir, todos esos seres tienen un destino prefijado que una ley fatal hace cumplir en todos sus detalles. También en la existencia humana hay una proporción de fatalidad. La existencia humana aparece en su raíz como una tarea encaminada a su propio sostenimiento. Cada hombre tiene que ocuparse primero en hacer su propia vida, para lo cual piensa en el porvenir, se representa con anticipación lo que podrá ser. Por eso dice Ortega que el hombre es un ser esencialmente «preocupado». Primero que nada el hombre tiene que hacer algo para vivir. La vida se le presenta como un problema imperioso que debe resolver. El aseguramiento de la existencia se le impone como una necesidad fatal y la vida misma como un riesgo constante, el riesgo de perderla. Surge entonces ante él la posibilidad de la muerte y de aquí se deriva el sentimiento de la angustia que en mayor o menor proporción está presente en la existencia humana.

La incertidumbre de la vida humana indica que no es exclusivamente fatalidad. Dentro de una gran proporción de fatalidad la vida contiene un margen de libertad. El hombre es un ser de múltiples posibilidades con un poder de amplitud variable para elegir las; puede proponerse voluntariamente un fin y cumplirlo. El principio de la vida humana no se reduce a la mera conservación y aseguramiento de la existencia. Si en el animal la vida es un círculo vicioso, puesto que aparece como una tendencia que parte de la vida para regresar a ella, en el hombre puede buscar un sentido que trascienda el mero vivir y que represente, además de la conservación, un enriquecimiento de la vida. Pero sobre este punto volveremos más adelante y, por ahora, sólo concluiremos de lo anterior que en el territorio del ser el hombre aparece como una entidad teleológica, es decir, que puede proponerse conscientemente un fin y tratar de alcanzarlo. Este rasgo característico sólo puede existir en el hombre porque está provisto de conocimiento y previsión. Mientras que la existencia del animal es puntiforme, representa un proceso discontinuo de momentos presentes, la existencia humana se amplifica en un devenir continuo que va del pasado al futuro pasando por el presente. La memoria es el órgano del pasado, como la previsión lo es del porvenir.

El hombre como «debe ser»

La vida humana, como lo declaramos anteriormente, no es un acontecimiento abstracto separado de los demás, sino existencialmente ligada con el mundo. Pero ¿qué cosa es este mundo? Para el hombre el mundo es, antes de conocerlo racionalmente, un conjunto de resistencias y presiones que dificultan el desarrollo libre del impulso vital. La vida adquiere

por esto el carácter de un conflicto entre el ser y su medio, que, según las oportunidades, puede resolverse en un éxito o en un fracaso. Dentro de aquel medio concurren elementos diversos que se reducen fundamentalmente a dos: la naturaleza y la sociedad. La vida es una pugna incesante para conservarse, pero no todo lo que la rodea es hostil; al contrario, encuentra ya multitud de caminos trazados de antemano, cuadros preestablecidos que favorecen su formación y desarrollo. Si por un lado el medio es una limitación a su libertad, en compensación constituye una ayuda que facilita el trabajo. No puede desconocer la ontología de la existencia humana el hecho de que el hombre es un «animal político», un ser que vive en la sociedad. Cada individuo tiene por fuerza que inscribir su vida dentro de los cuadros de la civilización que la sociedad ha creado. La vida humana lleva implícita la tarea de armonizar la voluntad individual con las exigencias genéricas de la civilización.

Kant dijo alguna vez que el hombre es «ciudadano de dos mundos» aludiendo a otra realidad importante de la existencia humana. El hombre es un ser moral, es decir, un ser que se encuentra ante exigencias y deberes de un carácter ideal. La conciencia humana no es sólo conciencia del ser, sino también del «deber ser», que es como puente que lleva al hombre del mundo de la realidad al mundo de los valores. Así en este último sentido la frase de Kant resulta exacta. El mundo de la realidad y el del valor no son mundos separados. En nuestra propia vida y en la realidad que nos circunda encontramos algunas cosas valiosas, pero otras desprovistas de valor. Las normas de valoración nos permiten concebir cómo estas cosas imperfectas deben ser. El mundo de valores es pues una proyección ideal de cómo deben ser las cosas. Los valores constituyen la meta de toda acción humana. Cuando el hombre se propone un fin es porque lo reputa valioso. No es posible admitir que conscientemente se persiga un fin considerado de antemano sin ningún valor. Esto sólo puede suceder en un hombre por obcecación o por error. Podemos completar ahora una proposición antes enunciada diciendo que el hombre es un ser que persigue fines valiosos.

Al reflexionar sobre la esencia del hombre es preciso no olvidar ni por un solo momento, que no es nunca un ser estático, acabado, sino más bien un proceso infinito en constante devenir que se realiza a través de la historia. El animal o el vegetal jamás dejan de cumplir su esencia y no pueden menos que vivir como animales o vegetales. Las múltiples posibilidades que se abren en el horizonte de la vida humana hacen incierto su destino. El hombre puede seguir fines que no son específicamente humanos y apartarse o extraviarse en su destino. El destino es algo que el hombre debe descubrir. He aquí el gran problema metafísico de la existencia humana. La ciencia natural estudia al hombre como es, analiza sus ingredientes, pero sin valorizarlos. Ella se abstiene de afirmar que en tal o cual elemento del compuesto radica lo específicamente humano. Pero ahora nos damos cuenta de que para definir la esencia del hombre, que es el problema fundamental de la antropología filosófica, es necesario avanzar hacia una metafísica del hombre que nos diga cómo debe ser. Hay aquí una cuestión de valores que distingue esta investigación del punto de vista de las ciencias naturales. El hombre tiene que ser comprendido en función de los valores que son los fines de su actividad. Por esta relación esencial entre el hombre y los valores se explica que los más importantes descubrimientos en aquella nueva disciplina provengan del campo de la ética (Scheler, Hartmann).

Prescindiendo por el momento de averiguar cuál sea el valor o conjunto de valores que deban ser preferidos por el hombre como normas de conducta (problema concerniente a la ética), subsiste el hecho general de que la vida humana es una tendencia incesante hacia objetivos de valor, o para decirlo en una fórmula técnica, el hombre es una entidad axiológica. Un rasgo esencial de la naturaleza humana es la exigencia de una dirección que le dé sentido, de una finalidad que la justifique. El hombre en la plena significación del vocablo, siempre vive para algo y por algo. Una típica manifestación de esta exigencia es la cultura. La cultura como lo ha visto muy bien Scheler, no es más que un proceso de humanización que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea. Con un trozo de piedra cuya existencia natural carece de sentido y finalidad el hombre fabrica un instrumento o una estatua y lo convierte en objeto de cultura. Ahora aquel fragmento de la naturaleza adquiere una finalidad humana -la utilidad o la belleza-, que manifiestan el espíritu de su creador. Pero no sólo adquiere valor esa materia inanimada. También el hombre que fabricó esos objetos conquista un valor nuevo por su acto de creación. Lo que hay de naturaleza en el hombre encuentra un sentido que la eleva a un plano superior. En la cultura descubre pues la finalidad que exige para su existencia. Y esa finalidad consiste en crearse a sí mismo, enriqueciendo su vida a cada paso con valores nuevos. A esa función de dar a las cosas y a sí mismo una finalidad de valor llamamos espíritu.

Las teorías del hombre y la curva del humanismo

La Metafísica griega exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo al Universo al modo del hombre, como lo muestra el gran sistema animista y teleológico de Aristóteles. En la filosofía moderna influida por la ciencia natural, al contrario, el hombre tiende a concebirse al modo de la naturaleza. Es decir, que los griegos, en teoría, elevaron la naturaleza al nivel del hombre, mientras que los modernos lo han rebajado al plano de la naturaleza. Sólo la filosofía cristiana coloca al hombre muy por encima de aquélla, atribuyéndole un sentido religioso, sobrenatural. Estos errores de perspectiva han sido denunciados por la filosofía contemporánea, al descubrir que la realidad está dividida en regiones ontológicas de diversa estructura. La filosofía no incurrirá más en el vicio de explicar la naturaleza desde el punto de vista antropomórfico o vice versa. Su aspiración es ahora explicar cada región no desde fuera, sino dentro de ella misma con sus propias categorías. El problema de la antropología filosófica estriba en que el hombre es un crucero en que se juntan varias categorías del ser. ¿En cuál de ellas radica lo esencialmente humano? Casi hay tantas concepciones del hombre como elementos constituyen su existencia. Cada una de esas concepciones toma una parte y pretende erigirla en el todo de la existencia humana, la cual resulta mutilada por la unilateralidad de la visión. El hombre es concebido como razón, como voluntad, como sentimiento, como instinto, etc. Tales ideas provienen de tres fuentes: la religión, la filosofía y la ciencia natural. Max Scheler ha reducido estas múltiples concepciones a cinco tipos que tienen cada uno como correlato una filosofía de la historia.

I.-La primera es la idea cristiana del hombre. Su origen es explicado por el mito de la creación y la pareja primitiva. Vienen después la doctrina del pecado y la redención. La

doctrina del alma inmortal, la resurrección de la carne, el juicio final. Corresponde a esta idea la concepción histórica de San Agustín definida en La Ciudad de Dios.

II.-La idea griega del hombre como logos, ratio que se convierte en la noción del homo sapiens. A esta idea pertenece casi toda la antropología específicamente filosófica desde Aristóteles hasta Kant y Hegel y toma en toda Europa Occidental el carácter de una evidencia, cuando no es más, según Scheler, que «una invención de los griegos.» La correspondiente filosofía de la historia es el Idealismo de Hegel.

III.-En este grupo se clasifican un conjunto de doctrinas modernas, en su mayoría emitidas por la ciencia natural, y que pueden denominarse con la fórmula bergsoniana del homo faber. Para estas doctrinas el hombre es esencialmente un ser de instintos. De acuerdo con las tres clases de instintos fundamentales se pueden distinguir tres ideas que conciben al hombre representado por uno de aquellos preponderando sobre los otros dos: a).-El hombre libido; b).-El hombre poderío; e).-El hombre económico. A cada una de estas tres concepciones corresponde una doctrina de la historia: a).-Factor histórico preponderante la sangre (Gobineau, Ratzehofer, Gumplovitz) y el instinto sexual (Schopenhauer, Freud). b).-La doctrina del poderío político (Hobbes, Maquiavelo, Nietzsche, Adler). e).-La concepción económica de la historia (Marx).

IV.-Viene en este lugar una doctrina que Scheler juzga discordante, una idea descarriada que no ha sido admitida en el mundo culto pero que pudiera ser verdadera. Aquí se agrupan ideologías pesimistas de matices muy variados que consideran al hombre como un animal decadente, como una enfermedad de la vida, como una especie en vía de extinción. Investigadores de procedencia muy diversa y que representan ciencias distintas, coinciden en sus resultados. Hay médicos, psicólogos, etnólogos, filósofos, etc. Es un pensamiento casi exclusivamente alemán. Sus representantes son L. Klages, E. Daqué, L. Froebenius, O. Spengler, T. Lessing, etc.

V.-La última idea señalada por Scheler comprende doctrinas sobre el hombre que en vez de desvalorarlo, lo exaltan a una altura que no tiene precedente en la historia. A este grupo pertenece Kerler, el propio Scheler y Nicolai Hartmann.

Las concepciones del hombre han descrito varias curvas a lo largo de la historia con ascensos y caídas alternativas cuyos grados extremos voy a señalar a continuación. A partir del momento de equilibrio que caracteriza la concepción griega, los valores del hombre toman vuelo hacia arriba hasta culminar en la idea cristiana que le atribuye un rango sobrenatural. El humanismo renacentista fue un movimiento para atraer los valores del hombre del cielo a la tierra. Si la curva asciende de Grecia a la Edad Media, con el Renacimiento inicia un giro descendente. El humanismo se limitó a llevar la concepción del hombre y sus valores al nivel de equilibrio en que la habían dejado los griegos. La ciencia natural moderna toma los valores del hombre y los precipita hacia abajo hasta el grado de convertirlos propiamente en infrahumanos; aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse un Nuevo Humanismo cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción

clásica griega, mientras que el Nuevo Humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas.

No desconocemos en absoluto el valor de los estudios científicos sobre el hombre. Sin duda que hoy poseemos gracias a la ciencia, un conocimiento de la vida humana tan completo y profundo como no se había tenido antes. Sabemos ya una porción de cosas sobre el hombre-naturaleza. Pero la ciencia procede por abstracción, corta la vida humana en partes: vida física, psíquica, social, jurídica, etc., y la aspiración de la antropología filosófica es obtener una idea del hombre como totalidad. El repertorio de las diversas concepciones históricas del hombre corresponde a una serie de tipos empíricos de número limitado, que no se pueden erigir cada uno en representación de todo el género humano. Justamente la antropología pretende llegar a una idea supra-histórica y supra-empírica que sólo retenga las notas que pueden convenir a cualquier hombre independiente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas. Si el hombre es un compuesto de diversos elementos, la antropología no va a conceder el privilegio a uno de ellos, negando a todos los demás. Ella acepta todos esos elementos con los derechos relativos que a cada uno asisten. El problema de la antropología es más bien determinar cómo esos elementos particulares se integran en una unidad, que relaciones hay entre ellos y cual es la estructura esencial que forman. Averigua si es posible ordenar esos elementos en una jerarquía, conforme a una escala objetiva de valores.

La nueva valoración de los instintos

La ciencia natural estudia al hombre desde afuera por la experiencia del prójimo, como un ser biológico, psicológico, social, etc. Entre las conclusiones más valiosas que se han obtenido por este método se encuentran las referentes a la constitución psico-biológica del hombre. Las escuelas psico-analíticas han ampliado de un modo considerable nuestro conocimiento de los mecanismos del alma, explorando lo que hasta hace poco era una tierra incógnita: lo inconsciente. Por sus resultados sabemos hoy qué papel tienen los diversos instintos en la vida humana. Es justo reconocer que estos conocimientos psicológicos interpretados a través de la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche, Bergson, Ortega) han conducido a una nueva valoración de los instintos. Muchos siglos de una cultura religiosa y filosófica inclinada parcialmente en favor de los valores del espíritu creó un prejuicio moral en contra del instinto, que era considerado como una impureza del hombre, como una fuerza maligna opuesta a todos los designios superiores. El progreso de la cultura se juzgaba posible sólo mediante el aniquilamiento y la expulsión de toda influencia instintiva del campo de la vida. En la actualidad este problema es juzgado con otro criterio y los valores del cuerpo, que es el órgano de los instintos, tienden a recobrar sus derechos legítimos.

Pero esto de ninguna manera significa dar la razón a las doctrinas naturalistas que reducen todas las actividades del hombre a la acción instintiva. Para aquellas doctrinas aún las funciones superiores, que implican la conciencia, pueden ser explicadas por móviles inconscientes. Cuando la conciencia cree actuar solicitada por valores morales, estéticos, lógicos, etc., en realidad ignora que los verdaderos motivos son los sexuales, económicos o

de poderío. La conciencia, entonces, vive engañada siempre, como si su destino fuera convertir la verdad en ilusión. Podría alegarse que el sentido de la conciencia es iluminar al instinto, orientar sus propósitos para que se realicen del mejor modo posible. Pero sabemos, por observación de la vida animal, que el instinto no necesita para nada de la conciencia, pues mientras más ciego es, la realización de sus fines resulta más acertada. La conciencia es un «epifenómeno» o es una complicación de la vida que justifica aquella teoría según la cual el hombre con su vida intelectual no hace más que dar un inmenso rodeo para obtener lo que el animal consigue fácilmente guiado por sus puros instintos. El error de las doctrinas del instinto es exagerar el papel de lo inconsciente y desconocer la autonomía de la vida consciente.

Para que las teorías naturalistas del hombre fueran ciertas, se requeriría que la ciencia comprobase de manera evidente que los órdenes más elevados del ser pueden explicarse por los menos elevados. Ahora bien, esta idea fue en el siglo XIX un dogma científico que se erigió en principio metódico. La biología se explicaba por las leyes físico-químicas; la psicología por leyes biológicas y así sucesivamente. Se basaba este método en el supuesto tantas veces mencionado a lo largo de esta exposición-, y que entonces se admitía como evidencia, de que los fenómenos naturales de aspecto más diverso eran en el fondo idénticos. Esta identidad de lo real permitía esperar que todo el orden de la naturaleza llegaría a ser explicado por un mismo principio. La llamada en filosofía «teoría de los objetos» en conexión con el desarrollo de las ciencias particulares, ha descubierto la inconsistencia de aquella hipótesis. Las ciencias a partir de este siglo tienden a constituirse en disciplinas autónomas que explican sus respectivos objetos cada una con principios propios. En consonancia con este nuevo derrotero de las ciencias especiales, la filosofía elabora una nueva doctrina de las «categorías» y las «ontologías regionales». El sistema hoy abandonado de explicar una categoría del ser por la inmediatamente inferior era posible sólo en virtud de un artificio que consistía en presuponer más abajo la existencia de lo que se iba a explicar más arriba. Por ejemplo, ¿cómo deducir la conciencia de lo orgánico si no era suponiendo que ya existe aquí aunque de un modo latente? «En realidad -dice Boutroux- lo que aquí se analiza bajo el nombre de conciencia son sus condiciones o su objeto. Sus condiciones forman un conjunto complejo, quizá reducible en todo o en parte, a elementos fisiológicos y físicos. Así también su objeto (sensaciones, pensamientos, deseos) considerado en sí mismo, forma un conjunto complejo que puede presentar con la sucesión de hechos fisiológicos un paralelismo más o menos exacto. Pero la conciencia misma es un dato irreducible que se oscurece al explicarla, que se destruye al analizarla. Buscar el detalle de los elementos de la conciencia para referirlos a los elementos de las funciones inferiores es perder de vista la conciencia misma y considerar su material o su obra... La conciencia es un elemento nuevo, una creación. El hombre dotado de conciencia es más que un ser viviente.» Para Boutroux el Universo del que forma parte el hombre, no es un conjunto uniforme como suponía la ciencia, sino una totalidad compuesta de estratos o capas de diverso contenido existencial, que aun cuando se apoyan unas en otras poseen un modo de ser peculiar y autónomo: Es un Universo pluralista constituido por varios mundos que se escalonan como los pisos de un edificio. «Cada uno de estos mundos -escribe Boutroux- parecen desde luego depender estrechamente de los mundos inferiores como de una fatalidad externa y obtener de éstos su existencia y sus leyes. ¿Podría existir la materia sin la identidad genérica y la causalidad los cuerpos sin materia, los seres vivos sin los agentes físicos, el hombre sin la vida? No obstante, si se someten a un examen comparado

los conceptos de las diversas formas de ser, se ve que es imposible referir las formas superiores a las inferiores por un vínculo de necesidad... No se pueden derivar por medio de análisis las formas superiores de las inferiores porque contienen elementos irreductibles a estas. Las primeras encuentran en las segundas su materia pero no su forma.»

Debe entenderse, pues, de acuerdo con esta doctrina, que entre las diversas capas del ser hay una relativa dependencia y una relativa independencia. La más alta no puede existir sin la más baja. El pensamiento sólo puede aparecer bajo ciertas condiciones vitales. Estas lo alimentan, apoyan su existencia; pero luego, sobre esta base, el pensamiento puede escoger finalidades propias, sus desarrollos toman un vuelo libre que las condiciones puramente vitales no alcanzan a explicar. En cambio, los estratos inferiores sí pueden existir sin los superiores. Hasta cierto punto, el hombre puede desarrollar su animalidad pura sin preocuparse ni necesitar el auxilio del espíritu. De estos hechos ha deducido Nicolai Hartmann algunas leyes que fijan exactamente las relaciones de dependencia e independencia de las categorías. En cuanto que los estratos superiores necesitan a los inferiores para su existencia son evidentemente más débiles. Así en este orden, la categoría del ser más débil es la del espíritu, la más fuerte la de la materia inanimada. Dentro del Universo el mundo físico existe en una grandiosa indiferencia respecto a los seres vivientes y se mueve con una fuerza temible. Las leyes biológicas, por su parte, actúan como una energía que no toma en cuenta las miras superiores del hombre. Esta jerarquía de las fuerzas no altera en absoluto la jerarquía objetiva de valores que se ordena en sentido inverso. Un acto moral o de contemplación estética, una idea científica o filosófica sigue siendo a pesar de su debilidad, más valioso que la fuerza bruta. Exceptuando el mundo material que se encuentra en la base del sistema, cada estrato del ser necesita del inferior, sólo para el mero hecho de existir. Una vez que adquiere la existencia, actúa regido por leyes independientes. No hay pues, en el Universo, un sistema uniforme de leyes, sino diferentes tipos de legalidad paralelos a los estratos del ser. Sería extraordinariamente fecundo hacer una revisión de la historia en sus interpretaciones filosóficas, tanto de las que sólo la explican desde abajo como de las que la explican desde arriba, para denunciar su falsedad y hacer sentir la urgencia de otra valoración desde el punto de vista de los nuevos conocimientos antropológicos.

Las capas del ser humano

Estas leyes de relación de las categorías permiten comprender mejor la articulación y funcionamiento coordinado de las diferentes capas del ser humano. Pero ante todo, la antropología filosófica debe determinar exactamente cuáles son esas capas. Debe haber una estructura esencial del ser humano, cuyo esquema sea válido universalmente y que pueda considerarse como la pauta en que se inscriben las variaciones de grupo o individuales, cuyo origen está en la historia, la raza, la cultura, etc.

La tradición religiosa y filosófica ha concebido al hombre en una forma dualista. Platón, Aristóteles y la filosofía de Grecia definieron la distinción de cuerpo y espíritu, que representa a la vez una dualidad ontológica y moral. En los conceptos de cuerpo y espíritu van implicados juicios de valor, que hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el

bien y el mal. En la época moderna, es Descartes quien primero recoge esta concepción dualista y la lleva a un extremo radicalismo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo. Se arraiga tanto este prejuicio dualista que la ciencia natural también secciona al hombre en dos partes y estudia de un lado su biología y del otro su psicología. Aun cuando los conceptos de espíritu y cuerpo corresponden en metafísica al ente animal y al ente inmaterial, hay una cierta imprecisión acerca de lo que cada uno de esos conceptos comprende y su contenido varía con las épocas y las doctrinas. Casi todas las grandes oposiciones metafísicas han estado presentes en el concepto dualista del hombre: mecanicismo y finalismo, libertad y necesidad, etc. Si este esquema clásico reproduce dos de las caras más prominentes del ser humano, no se ajusta del todo a su verdadera estructura tal como ésta aparece a una observación más rigurosa de los hechos. Ortega y Gasset ha logrado una visión más justa y más cabal de la arquitectura humana distinguiendo en ella tres estratos fundamentales que llama Vitalidad, Alma y Espíritu. No se trata de una hipótesis filosófica que hace distinciones artificiales, sino de una descripción que se atiene a lo observado directamente en los fenómenos.

La base o cimiento de toda la persona humana es para Ortega el «alma corporal» o «Vitalidad» a la que pertenecen los instintos de ofensa y defensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y el dolor, la atracción sexual, la sensibilidad para los ritmos. Aquí se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual y no sólo se funden sino que de ahí emanan y se nutren. Cada hombre tiene una fuerza vital rebosante o deficiente, sana o enferma. Del grado de vitalidad depende en buena parte lo que sea el carácter. La vitalidad corresponde a una especie de «intracuerpo», el cuerpo tal como cada uno lo siente desde adentro. El intracuerpo está constituido por el conjunto de todas las sensaciones internas: de movimiento, táctiles, de las vísceras, músculos, articulaciones, arteriales, etc. Esta noción corresponde casi exactamente a lo que se llama en psicofisiología la «cenestesia.» Como la cenestesia está presente en todo momento, es casi inconsciente, salvo en casos patológicos como, por ejemplo, ciertos estados neurasténicos. Al intracuerpo pertenece toda el área de la sensualidad. Hay seres humanos que viven principalmente desde su vitalidad o son pura vitalidad, como los niños y los salvajes. Cuando la vitalidad está en acción, nos colocamos fuera del centro de nuestra persona. En los momentos de juego, en los deportes, en la vida sensorial el individuo se olvida de su yo y se encuentra como fundido con el resto de la Naturaleza. Del tesoro de la vitalidad se nutre la personalidad del hombre. Si de esta zona corporal periférica pasamos más adentro nos encontramos con dos territorios separados, el alma y el espíritu. La razón que hay para distinguir el alma del espíritu es la siguiente: percibimos en nuestro interior ciertos movimientos que no son provocados por nuestra más íntima voluntad, de los que no nos sentimos autores. Hay emociones, sentimientos, pasiones, simpatías, antipatías que se despiertan en nosotros sin tener nuestro asentimiento y que aunque están en nosotros, se han producido a pesar nuestro. Quisiéramos no tenerlas y, sin embargo, las tenemos. Son mis sentimientos, pero no son yo porque no me solidarizo con ellos. En esta zona tienen lugar las pasiones amorosas y en general, la vida de los sentimientos. Es el mundo privado de la vida individual. Los movimientos del alma pueden ser reprimidos o liberados por otras fuerzas de nuestra persona que ejercen el control. El espíritu es el centro de la persona, el «conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente autor y protagonista.» El espíritu está integrado por la voluntad y el pensamiento. Constituye estrictamente lo que se llama el yo. El yo es el punto céntrico de nuestra persona que resuelve y que decide, es lo

que en la acción de entender o de conocer se pone en contacto directo con lo conocido. Hay otra diferencia entre alma y espíritu: los fenómenos espirituales no duran, los anímicos ocupan tiempo. Podemos tardar mucho en comprender algo, pero la comprensión misma es obra de un instante; como también puede durar mucho tiempo la preparación de un acto, pero la decisión se produce en un momento. En cambio, todo lo que pertenece al alma se desarrolla en el tiempo. «Se está triste, se está alegre un rato, un día, toda la vida.»

El espíritu es el centro de la persona y, sin embargo, se rige por normas impersonales. Para pensar la verdad hay que ajustarse a las normas lógicas y amoldar la inteligencia al ser de las cosas. Por eso el pensamiento puro es idéntico en todos los individuos y al pensar todos piensan lo mismo. La voluntad obra también de acuerdo con normas objetivas, lo que debe ser, los valores. En consecuencia, el alma es el reino de la subjetividad y el espíritu el de la objetividad.

Debe comprenderse que aquí la noción de espíritu no corresponde a la significación tradicional, de una entidad metafísica oculta tras los fenómenos. Lo que aquí se afirma sobre el espíritu está plenamente justificado por la experiencia, de la cual se han deducido tales afirmaciones. Aun cuando no se pueden admitir ya las viejas doctrinas metafísicas sobre el espíritu, la observación directa de los fenómenos nos pone en presencia de un grupo de actividades humanas peculiares que siendo irreductibles a otras, merecen conservar aquel nombre. Evidentemente la inteligencia, la voluntad, la intuición de los valores, son funciones que no se rigen por las leyes psicofísicas. Scheler define el espíritu como «objetividad», o sea «la posibilidad de ser determinado por los objetos mismos.» Espíritu es entonces la vida de un sujeto que trasciende su individualidad para buscar su ley en el mundo objetivo, real o ideal. El espíritu es una dirección de la vida humana que es personal en su arranque, pero cuya meta es supra-individual. Esto no debe interpretarse en el sentido de que el espíritu exista como algo universal fuera del individuo. El espíritu sólo existe en la concentración singular que llamamos persona. Vivimos con el espíritu en los momentos en que no vivimos para nosotros mismos como individuos. Existen dos formas posibles de la vida, en una vivimos como seres aislados, en la otra vivimos con el mundo. Esta última representa la vida espiritual. «Lo que sí parece claro -dice Ortega- es que al pensar o al querer abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe universal, donde los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que aun siendo lo más personal que hay en nosotros -si por persona se entiende ser origen de los propios actos- el espíritu en rigor no vive de sí mismo, sino de la Verdad de la Norma, etc., etc.; de un mundo objetivo en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar contextura. Dicho de otra manera: el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funciona por sí y ante sí a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma.»

Objetividad de los valores

Preliminar

EL hombre se mueve siempre en vista de los fines que estima valiosos, y nunca, a menos de ser inconsciente, prefiere lo peor a lo mejor. Si queremos comprender un

determinado tipo psicológico, la clave nos la dará su peculiar conciencia de los valores, es decir, el orden en que las cosas, como objetos posibles de su voluntad, son estimadas por él. El mundo ofrece al hombre múltiples atractivos, ya sea como objeto de acción, o de conocimiento, o de utilización, o de representación artística, etc. Cada uno de estos intereses marca a la voluntad una trayectoria ideal que brilla ante la conciencia humana con un valor más o menos grande. Cada época histórica ha tenido una tabla ideal de valores de donde el hombre ha derivado las normas para la edificación de su vida. En la época contemporánea asistimos a una crisis de los valores. Sería aventurado afirmar que ésta o aquélla escala valorativa es la más universalmente aceptada. Parece más bien que sobre la jerarquía de los valores no hay acuerdo ninguno y reina la confusión y el caos. Ciertas doctrinas muy difundidas han llegado hasta a negar los principios mismos de la valoración. Los valores, se ha dicho, son meras apreciaciones subjetivas que sólo tienen sentido para el individuo que juzga. No habría entonces ningún común denominador para medir con certeza objetiva la belleza, el bien, la verdad, en fin, todos aquellos atributos que forman el contenido de la cultura humana. El mundo de los valores quedaría así reducido a una pura ilusión, sin ley ninguna, en donde no hay más árbitro que el capricho individual. El subjetivismo sería la justificación filosófica de esta anarquía, afirmando como única verdad el principio del homo mensura, que se expresaría en la fórmula siguiente: cada individuo es la medida de todas las cosas.

Fue Nietzsche el primero que dio rigor filosófico al subjetivismo de la valoración. El valor de la vida depende de una decisión de la voluntad. Sólo quien afirma la vida, puede encontrarla valiosa. De manera que aquí el valor es consecutivo a una posición que se toma de antemano, y no al contrario, como pudiera suponerse. Pero de Nietzsche también data, por la insistencia con que habla de estos temas, la conciencia filosófica del valor. Uno de los más apreciables resultados de la actual filosofía es el de restaurar la convicción en la independencia de los valores frente a las condiciones subjetivas de la estimación siempre inestables. Podemos, pues, concebir un mundo cultural fundado en un orden de valores que obedece también como el mundo de la naturaleza a leyes rigurosamente objetivas. El autor de este ensayo piensa que en México, donde ha prevalecido desde hace muchos años el escepticismo y la desconfianza, urge difundir estas ideas. El sentido de los valores es algo que en nuestro país ha carecido de principios fijos, ejercitándose siempre con la más completa arbitrariedad. Será pues benéfico todo intento de corregir nuestras viciosas costumbres estimativas, propagando la convicción de que existen valores intrínsecos en la vida humana que nuestra conciencia puede reconocer o ignorar, pero cuya realidad es inalterable y no depende de nuestros puntos de vista relativos.

Nuestros juicios de valor están muy a menudo influenciados por condiciones subjetivas. Esto significa que atribuimos un valor a las cosas sólo en relación con nuestros intereses. Un objeto deseado nos parece valioso, y su grado de valor es variable en proporción a la distancia que guarda respecto a nuestro poder. Vale más mientras más lejano está de nuestro alcance, y su valor decrece a medida que es más fácil adquirirlo. No es remoto entonces, que al tener en las manos el objeto anhelado, su valor se desvanezca por completo. El valor era un espejismo proyectado sobre el objeto para incitarnos más ardientemente hacia él. He aquí un hecho psicológico de una indudable realidad, pero que no debe confundirse con los verdaderos actos de estimación. El deseo y el valor son tan independientes uno de otro, que es posible estimar una cosa sin desearla o desear una cosa

sin estimarla. En todo caso, cuando el deseo y la estimación van juntos, es aquél el que sigue a esta última y no la estimación al deseo como erróneamente se supone.

El amor, el odio, la envidia, el resentimiento, el despecho, son pasiones que influyen poderosamente en los juicios de valor. Se exaltan las cualidades de una persona amada hasta concederle un prestigio que puede en justicia no merecer. Por el contrario, se deprime el mérito de una persona sólo en razón de la antipatía o la enemistad. El individuo siempre declara falsos los valores de la persona que envidia. Cuando un objeto codiciado es inaccesible al esfuerzo del individuo, éste disimula su impotencia rebajando el valor de tal objeto, como la zorra de la fábula declara verdes las uvas que no puede alcanzar. Estas y otras observaciones que omitimos, demuestran, no que los valores son subjetivos, sino que hay actitudes viciosas, causas de error en la valoración, que pueden ser conscientemente eliminadas para lograr en las cosas una visión pura de sus valores auténticos.

¿Pero cómo es posible admitir -arguye el subjetivista- una medida común de valores, si lo que es bueno para un individuo, otro lo juzga malo; lo que uno estima agradable es considerado desagradable por otro? Ortega y Gasset observa, con razón, que la teoría subjetivista del valor, como otras semejantes, proviene de una predisposición nativa en el hombre moderno. «Somos, en efecto, subjetivistas natos. Es curioso advertir la facilidad con que el hombre medio de nuestra época acepta toda tesis en la cual lo que parece ser algo objetivo es explicado como mera proyección subjetiva.» Como doctrina filosófica el subjetivismo es una idea muy vieja, formulada por el sofista Protágoras (siglo V, a. de J.) en su célebre frase: «El hombre es la medida de todas las cosas.» De aceptar este principio cuyo sentido original era individualista, quedaría de plano negada la existencia de un orden objetivo -ya sea moral, estético o de otra especie-, que fuera universalmente válido. «Supuesto común de todas las modernas teorías morales -dice Scheler- es que los valores en general y los valores morales en particular, son fenómenos subjetivos de la conciencia humana y no tienen existencia ni sentido alguno fuera de ella. Los valores son las sombras que proyectan nuestros apetitos y sentimientos. 'Bueno es lo que es apetecido; malo lo que es detestado'. Sin una conciencia humana que apetezca y sienta, la realidad es un conjunto de seres y sucesos exentos de valor.»

No cabe duda que el hombre desprevenido introduce a cada momento en sus juicios de valor sobre cosas y personas puntos de vista subjetivos. ¿Mas por esto carece la realidad de valores intrínsecos? Contra la negación radical del subjetivismo cabe exponer el testimonio de una conciencia desprejuiciada. En los momentos en que el sujeto se desprende de sí mismo y abre su conciencia a la realidad de las cosas, descubre que, tras el velo de los valores aparentes, ellas poseen otros valores que son parte de su naturaleza y que nuestra voluntad no puede cambiar. No podemos cambiar con nuestra voluntad el hecho de que una acción sea malvada o una pintura sea fea. Hay un orden de valores objetivos que no dependen ni del placer ni del deseo. El placer es un valor, pero no todo valor es un placer. No valen las cosas porque las deseamos, sino que las deseamos porque valen. En todo esfuerzo desinteresado de valoración tales valores auténticos se muestran a la conciencia. Sólo un espíritu mezquino no reconoce los méritos, cuando los hay, en lo que es contrario a su placer o a su deseo. El hombre de profunda conciencia moral o artística puede dar fe de que sus juicios de valor son dictados por los objetos mismos, en consideración a ciertas cualidades independientes, en su realidad, de la persona que las estima

El mundo de los valores

Hasta ahora hemos mencionado la existencia de valores reales inherentes a hechos, personas o cosas. Pero la conciencia descubre también valores abstractos, separados de la realidad, por decirlo así, en estado puro. En la estimación de los objetos reales, no sólo advertimos los valores que efectivamente poseen, sino además, los que debían poseer. Los hombres dotados de una fina sensibilidad para el valor, encuentran la realidad imperfecta, juzgan que no es como debía ser. Ahora bien ¿cómo es posible un juicio semejante, sin poseer un modelo ideal con qué comparar los hechos reales? Ese modelo no puede ser otro que el de los valores puros. Sin ellos no podríamos efectuar, en absoluto, ninguna valoración. ¿Cómo reconoceríamos en la realidad sus valores efectivos, de no tener de antemano la noción de esos valores ideales? Toda valoración está, pues, condicionada por la noción de los valores puros, que constituyen las premisas indispensables de toda estimación valedera. Así pues, por encima de la realidad, siempre deficiente, la conciencia nos abre un mundo ideal de valores, en cuya virtud sabemos cómo debe ser. Esta concepción es ni más ni menos que platonismo puro, sólo que Platón hablaba de Ideas y ahora hablamos de Valores. «Hay un reino de valores que subsiste por sí -dice Hartmann- un genuino Kosmos noetos (mundo inteligible) que existe más allá de la realidad y más allá de la conciencia...» Un prejuicio positivista, muy común, puede impedir el reconocimiento de una verdad confirmada por la experiencia. Porque es una auténtica experiencia el acto de sentir los valores ideales. Ahí están valores como la justicia, por ejemplo, que podemos intuir en idea, a pesar de no encontrarla realizada en ninguna parte. Este caso nos muestra, también, que los valores valen, sin atender a su realización en los hechos concretos. El heroísmo no perdería un ápice de su valor si ningún hombre estuviera dispuesto a practicarlo.

Ciertamente el mundo de los valores no es accesible de un modo directo a la mayoría de los hombres; pero existen las individualidades superiores, los artistas, los reformadores morales, etc., cuya misión es descubrir valores nuevos, que circularán después como patrimonio de la conciencia común. La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. Cultura y conciencia de los valores son expresiones que significan la misma cosa. Los pensadores más eminentes de hoy comparten estas ideas que son ya casi un lugar común de la Axiología (Filosofía del valor). Con toda claridad se encuentra resumido este pensamiento en las siguientes líneas de M. G. Morente: «Los valores, como el mundo de la realidad, constituyen un reino en el cual cabe hacer descubrimientos. Quiero decir que constituyen un reino irreal que no se ofrece desde luego, e íntegro a nuestra aprehensión estimativa. Existen genios morales que han descubierto nuevos valores incógnitos. Y desde ellos, esos valores ya son percibidos por los restantes hombres. Así como la electricidad fue descubierta por unos cuantos físicos, y ya hoy, todo el mundo, la maneja sin extrañeza, así la caridad -en el sentido de amor-, fue descubierta por Jesucristo, y ha pasado desde entonces a ser un valor común en nuestras estimaciones generales.»

El deber, puente entre lo real y lo ideal

Quien percibe un valor puro, es decir, no realizado aún, no siente sólo su cualidad valiosa, sino una exigencia que tiende a su realización. Si algo vale, debe ser. Esta es una proposición evidente para toda conciencia estimativa. Los valores no son, pues, inertes como las Ideas platónicas; un principio dinámico los impulsa a pasar del plano ideal en que se encuentran, al de los hechos reales. Tal dinamismo se traduce en la conciencia por el sentimiento del deber. El deber en los valores es como un puente tendido entre el no-ser y el ser. Constituye una dimensión peculiar del valor, su tendencia hacia la realidad.

El mundo del valor sólo a la conciencia humana se revela, de modo que como lo expresó Kant, «el hombre es ciudadano de dos mundos,» el uno real, el otro ideal. El primero se le impone por la necesidad natural, el otro le atrae por su valor. El mundo real es el más fuerte pero el más bajo; el mundo ideal es más valioso, pero más débil. ¿Qué puede hacer el hombre frente a este dilema? Supone una manera tradicional de pensar, que ambos mundos son por completo extraños, y divergentes los caminos que a ellos conducen. Al hombre no le quedaría más remedio que elegir uno de esos caminos. El idealismo de Platón contiene una concepción moral de la vida, que enseña a huir del mundo de los sentidos, para elevarse por medio de la Razón al mundo inteligible. Descartes, en la edad moderna, levantó una barrera infranqueable entre la materia y el espíritu, y todavía en la filosofía de Kant se establece una aguda oposición entre el mundo de la naturaleza y el mundo del deber, que representan, al mismo tiempo, el reino de la necesidad y el de la libertad.

El impulso de realización inherente a los valores es un dato suficiente para comprender cómo es posible una comunicación entre ambos mundos. El mundo del valor y el de la realidad son esferas que se complementan. El hombre es el mediador entre esos mundos. Puede proponerse los valores como fines de su acción y realizarlos en la vida. La naturaleza es un orden causalmente determinado, que se mueve como una máquina, sin sentido ni finalidad ninguna. El hombre puede insertar en ese movimiento una finalidad valiosa y dar al mundo el sentido de que carece. No se describe aquí una acción hipotética del hombre, sino el proceso real de su esfuerzo en la historia. Lo que llamamos civilización y cultura es precisamente esa transformación de la naturaleza, que la orienta a la realización de ciertos fines puestos por el hombre. Las fuerzas de la naturaleza son ciegas en su estado original, pero el hombre las ha dominado y encauzado para hacerlas servir a una finalidad útil. En conjunto, la civilización y la cultura significan una obra que tiende a elevar la naturaleza a un plano en que adquiere sentido y valor.

Los valores sólo pueden intervenir en la marcha de los acontecimientos reales bajo la forma de la finalidad. Pero un orden teológico sólo es posible bajo la condición de ser impulsado por un proceso mecánico. Para expresarlo en términos claros, se puede decir que un proceso mecánico tiene la fuerza, pero no la dirección, mientras que un proceso finalista es una dirección, pero sin fuerzas para realizarse. Se comprenderá ahora que el mecanismo y el finalismo son dos ordenes incompletos por separado, pero que juntos se complementan. «La intervención de una entidad que persigue fines -dice Hartmann- dentro del mundo en que existe, sólo es posible en un mundo causalmente determinado.» El hombre reúne todas las condiciones necesarias para transformar al mundo en un orden superior orientado hacia fines valiosos. Tiene, desde luego, conciencia del valor y una voluntad libre, capaz de

hacerse propósitos respecto al porvenir, y de tomar a los valores como fines de su acción en el mundo.

Valores morales

LA moralidad constituye un vasto mundo del cual el reino del deber es sólo la capa que lo reviste. La mayoría de los hombres conoce únicamente esta superficie, y no sospecha el extenso volumen que ocupa todo el orbe moral. Kant fue el primero en definir la moralidad como un mandato, que es, en efecto, la forma en que la conciencia nos exige actuar éticamente. Puede ese mandato ser desoído, pero entonces incurrimos en una culpa. La cuestión filosófica suscitada por este fenómeno consiste en fundar la validez del mandato. ¿De dónde viene la autoridad del deber, del «imperativo categórico,?» como le llama Kant. Este pensador considera al deber como una ley dictada por la razón, en cuya autoridad se apoya en última instancia la validez moral. Es en el sujeto mismo donde radica el origen de la ley ética, y por más que ésta se traslade a un plano trascendental, el sujeto aparece como creador de la ley. Si el sujeto para Kant es el legislador de la naturaleza, con mayor razón lo es del mundo moral. Esta posición central del sujeto en el mundo del conocimiento y de la acción, es lo que llamaba Kant su «revolución copernicana.»

Una de las actitudes peculiares del espíritu contemporáneo es la de no querer ser un legislador del Universo. Esta ha sido una ilusión romántica del hombre propenso a la megalomanía. El hombre de hoy se arranca ya de la concha subjetiva, y vuelve a mirar en torno suyo, buscando, en el mundo externo, las normas de su pensamiento y su acción. La teoría de los valores suministra a las normas éticas un nuevo fundamento que nos libra del subjetivismo kantiano. La noción del deber no ha adquirido su plena significación hasta el momento de relacionarla con el concepto de valor. El sentimiento de los valores es el dato primordial de la conciencia moral, que luego incita a nuestra voluntad para obrar en el sentido del valor. Esa incitación es lo que llamamos deber. El deber es una dimensión del valor, en cuanto que éste atrae la voluntad para ser realizado. Kant considera a la moral como un fenómeno racional e impone al deber un sello lógico. Nosotros consideramos la moralidad como un hecho sentimental en donde el deber sólo tiene sentido como referencia a un fin reconocido como valioso.

Es obvio que la base de una auténtica moralidad tiene que ser una conciencia justa de los valores. De otro modo, nos encontraríamos con formas de conducta que tienen la apariencia externa de la moralidad, pero que en el fondo obedecen a prejuicios, impulsos gregarios, mimetismos sociales, etc. En la vida real, la actividad ética del hombre puede encontrarse reducida a la práctica de ciertos deberes, cuya vigencia se ha impuesto por la tradición. Nos referimos a la moral práctica, en cualquiera de sus formas históricas, en tanto que vive y es aceptada en no importa qué círculo social. Se admite comúnmente que es moral el hombre que rige su conducta conforme a los preceptos éticos en vigor, aun cuando no haya inquirido por los fundamentos de las normas que acepta. Esto significa hacer de la moral algo mezquino, un mero barniz de la acción, una pura formalidad externa. La verdadera moralidad sólo puede estimarse conociendo el interior de cada hombre, para saber qué conciencia tiene de los fines de su actividad.

Hay un tipo de hombre que se abandona a vivir indeliberadamente, sin conciencia de sus fines, dejándose arrastrar por la corriente y siguiendo, en todo momento, la línea de menor resistencia. Pero existen otros hombres que presentan a la vida una actitud diversa. A éstos repugna ceder a la coacción externa, y deciden tomar la responsabilidad de su vida. Para ellos vivir no significa recorrer mecánicamente cualquiera de los caminos trazados de antemano. Al buscar un sentido superior a su vida, descubren una multiplicidad de fines diversamente valiosos, que atraen a su voluntad, pero que no es posible perseguir al mismo tiempo a causa del poder limitado del hombre. Es preciso entonces hacer una elección. La primera alternativa en que se debaten, es la de ceder a sus impulsos naturales, o la de reprimir éstos, para obedecer al reclamo del valor puro. Su problema es saber cuál de los fines es preferible, por su calidad mejor; de pronto padecen l'embarras du choix. Sin una plena conciencia de los múltiples fines de la vida, no hay posibilidad de elección y quien no ha elegido no toma en rigor ninguna actitud moral. Es condición de ésta poseer un concepto justo de la vida, que consiste en el conocimiento de todos sus fines y el grado de valor que a cada uno corresponde. Quedan fuera de cuenta aquellas concepciones que, fundadas en apreciaciones subjetivas, son unilaterales y revelan una estrechez de visión que, a las veces, proviene simplemente de la inexperiencia o la incultura.

La cultura es justamente uno de los medios de que dispone el hombre para ampliar su horizonte hasta llegar a una visión universal de las cosas, de la cual desprender su concepto de la vida. Descubrimos, entonces, que existe una interna relación entre la moral y la cultura. No se puede ser moral, en el noble sentido de la palabra, mientras no se es culto; mas para evitar una mala interpretación de esta idea, aclaremos que el saber puro no es la médula de la cultura, sino más bien el sentido justo de los valores, de suerte que si el hombre no lo adquiere, no merece el título de culto, por más que acumule una gran cantidad de sabiduría.

Dentro de una amplia concepción de la vida, que comprenda todos los fines humanos, nada puede ser considerado como malo o desprovisto de valor. Todo fin tiene valor positivo por insignificante que sea. Los conflictos morales que aparecen en las situaciones más comunes de la vida, no consisten, como la ética tradicional lo afirma, en la alternativa del bien y del mal, sino en una concurrencia de objetivos, con valores de diferente grado. Buscar algo, de orden puramente hedonista, no es en sí malo, sino cuando para ello es preciso sacrificar finalidades más elevadas. El mal representa la violación de los valores más altos en aras de un propósito inferior. Lo moral es, pues, el acto de renunciar, en caso de conflicto, a lo más bajo para lograr lo más elevado.

Toda concepción de la vida postula la preeminencia de un valor sobre todos los demás, y el enlace de los restantes en un orden sistematizado, de manera que el de más abajo es al mismo tiempo medio para otro fin, que a su vez conduce a otro, todavía más alto. Se considera que hay un fin último el cual representa el Bien por excelencia, que, bastándose a sí mismo, carecería de sentido buscar otra cosa allende ese límite. El fin supremo es el valor moral, que hace las veces de estrella polar orientando la línea general de la existencia.

En los casos habituales, la voluntad no tiene a la vista ese fin remoto, y se dirige a objetos inmediatos que puedan servirle para obtener otros objetos. En consecuencia, la

voluntad habitual es utilitaria, porque servir de medio para algo, es la esencia de la utilidad. Mientras la voluntad se mueve en la región de lo útil, pasa de un acto a otro, eslabonando la vida en una serie de compromisos. Sólo cuando la voluntad quiere algo por lo que vale, sin ninguna finalidad ulterior, es una voluntad moral. El valor ético se encuentra comprendido entre los fines que aparecen ante nuestra conciencia como términos definitivos de la acción.

Es indudable que la voluntad puede tender directamente hacia un valor moral. La opinión de Kant es que sólo es bueno el acto que se ejecuta «por deber.» Únicamente sería meritoria la conducta de aquel hombre cuya intención primordial fuera ser bueno. Pero ¿esto es verdad? El hombre que practica el bien con el exclusivo objeto de ser bueno ¿no está pensando en sí mismo? ¿Acaso no oculta esta actitud un alma de fariseo, un egoísmo disimulado? De seguro que la más buena intención no es la que apunta directamente al valor moral. Un hombre veraz no obra para ser veraz, sino para dar a conocer la verdad. Si el conocimiento de la verdad no fuera algo valioso, ¿la veracidad sería moralmente buena? Se puede afirmar que el valor moral es el resultado de la realización de valores no-morales. Una cosa es el valor realizado y otra el valor de la realización. El valor moral no es el que está frente a la intención, sino aparece, como dice Scheler, «a espaldas del acto.» La teoría que se acaba de exponer aquí amplía enormemente el campo de la vida moral, ya que de ella se deduce que, en la realización de cualquier valor, está implicada una significación ética.

Los valores específicamente morales se distinguen de los demás en que sólo pueden encarnar en el hombre. Carecería de sentido juzgar moralmente un triángulo, una casa, un árbol. Los valores morales nunca son valores de cosas, sino exclusivos de las personas. Justamente en razón de su calidad moral, el hombre adquiere la categoría de una persona. Llámase persona al hombre, en cuanto que es un fin en sí mismo, y no puede ser usado como medio. Si la noción de un fin último no es un concepto vacío y la ética le busca un contenido concreto, que sea el sumo valor moral, ese fin no es otro que el hombre mismo. «No se hizo el hombre para la moral, sino la moral para el hombre.» Es inconcebible que la vida moral conduzca a un resultado ajeno a los intereses humanos. Aún la moral religiosa participa de esta misma opinión. Si para el cristianismo la virtud conduce al «reino de Dios», es que éste se encuentra, según las mismas palabras del Evangelio, en el interior del hombre. Aquí la ética se enfrenta con la cuestión más grave que puede proponerse al conocimiento. ¿Cuál es el destino del hombre? A esta pregunta responde Fichte con estas palabras: «En tanto el hombre es un ser racional, encuentra su fin en sí mismo, es decir, no es, porque deba ser otra cosa, sino que es absolutamente, porque debe ser; su ser es el fin absoluto de su existencia; o en otras palabras, un ser que, al afirmarle, no se puede preguntar sin caer en contradicción, cuál sea su fin. Es, porque es. Este carácter de ser absolutamente por su mismo ser, es su carácter o destino, en cuanto es considerado pura y simplemente como ente de razón.» Pero como el hombre no es un ser que vive aislado, sólo puede cumplir su destino dentro de la comunidad. Los valores morales tienen una dimensión social, en cuanto que aparecen solamente en actos cuya intención está referida a otros o a la sociedad, en conjunto. Si en la consideración de los motivos y fines de la conducta yo prescindo de mi individualidad para ver las cosas en una amplia perspectiva humana, si juzgo sub especie humanitatis ¿qué importancia tiene mi querer personal ante los valores humanos? «Así llegamos -dice Augusto Messer- a aquellos valores en los que pensamos, en primer lugar, cuando se habla de moral, y que parecen formar un grupo

especial al lado de los valores espirituales de otro carácter. Si los consideramos más atentamente, son valores que se realizan en nuestra actitud para con nuestros semejantes, aisladamente o en la comunidad y por consiguiente valores de carácter altruista y social.»

El hombre como libertad

LA justificación filosófica de la libertad había tenido poca fortuna en el pensamiento moderno hasta fines de la centuria pasada. Esto ocurría sobre todo en las tendencias de la filosofía más directamente influidas por la ciencia natural. El Meticismo, el Materialismo y el Positivismo negaron la libertad en forma rotunda, considerándola incompatible con la idea de causalidad universal. Mientras más unitaria se iba haciendo la concepción científica del Cosmos, menos probabilidades de sobrevivir tenía la noción tradicional de libertad. Su derrumbamiento implicaba la rectificación de todos los juicios acerca del hombre que, privado de la libertad, perdía uno de sus más altos valores y quedaba rebajado a la categoría de un esclavo de las fuerzas naturales.

Una de las hazañas de la filosofía contemporánea ha sido demostrar que la negación de la libertad sólo provenía de un equivocado planteamiento que la enjuiciaba desde un terreno ajeno a ella. La libertad es un fenómeno originalmente humano que no hay derecho para discutir con analogías tomadas del mundo físico e interpretarla con principios que repugnan a su peculiar carácter. Ha bastado trasladar el problema al terreno de la ontología humana para que inmediatamente cambien las perspectivas de su solución. Bergson es uno de los primeros filósofos que descubrieron la confusión de puntos de vista para juzgarlo, y con sólo replantear el problema ha hecho comprender que no es imposible su plena justificación filosófica. La libertad debe ser considerada como un rasgo ontológico del hombre y por lo tanto es una cuestión que corresponde indagar a la antropología. Una de las teorías más justas y menos conocidas acerca de la libertad es la que expone Hartmann en su gran obra de Ética. He creído de interés seleccionar algunas de sus conclusiones más salientes para dar al lector una breve referencia de esta notable doctrina que es la última palabra de la filosofía en lo que respecta al problema de la libertad humana.

Hartmann ha expuesto una original teoría de la libertad, que cabe reproducir aquí, aunque en una forma esquemática, para precisar muchas cosas vagas en las doctrinas modernas sobre aquel problema. No pretende Hartmann que su doctrina venga a esclarecer de modo definitivo todos los problemas que se relacionan con el de la libertad. Con una gran prudencia y circunspección medita todos los aspectos del tema, reconociendo su dificultad, y absteniéndose de ir más allá de los límites accesibles al conocimiento humano. Su plan es delinear una doctrina de la libertad que satisfaga ciertos requisitos científicos, con el mínimo de metafísica posible. La libertad moral es un hecho que se encuentra, por decirlo así, cabalgando en la frontera de lo racional y lo irracional, de manera que, sólo en parte, puede ser objeto de nuestro conocimiento.

La contradicción más seria en teoría, para justificar la libertad, es la de explicar cómo es posible en un mundo regido universalmente por la determinación causal. En la filosofía anterior a Kant se consideraba que la libertad y el determinismo son los términos de una

oposición irreductible. Kant es el primero en destruir este prejuicio planteando el problema en una forma nueva, para descubrir que la libertad no excluye la causalidad. El descubrimiento de Kant da al problema que se debate un nuevo curso histórico, pero está muy lejos de resolverlo en definitiva. Despojando la tesis kantiana de su agregado metafísico queda reducida a la siguiente proposición: el hombre está sometido a dos órdenes independientes de determinación: la ley natural y la ley moral. Esta idea no infringe en lo más mínimo el principio de causalidad, pero sí establece que hay dos tipos diversos de determinación causal. No es el determinismo, dice Hartmann, el obstáculo para justificar la libertad, sino el monismo determinista. De la doctrina de Kant no se pueden obtener detalles más precisos acerca de la naturaleza de la libertad, sino que su factor determinante es la «Ley moral» emanada de la «razón práctica». Hartmann reprocha a Kant el haber colocado el principio de la libertad en una conciencia supraindividual, que es tanto como quitársela al sujeto mismo.

En el estado actual de los conocimientos filosóficos, sabemos que la ley moral es una determinación sui generis de los valores, que al manifestarse en la acción asume la forma de la finalidad. Sólo el hombre puede insertar en el mundo una actividad teleológica, por ser la única entidad dotada de una conciencia para sentir el valor y capaz de proponérselo como fin de su acción. Existen pues, frente al hombre, dos series causales en las que puede engranar su conducta: la determinación mecánica y la determinación axiológica. Por ello el ser humano es el único factor que puede mediar entre el mundo de los valores y el mundo real. El nexo finalista se transforma en el momento de realizarse en causalidad, porque los medios son la causa y el fin es el efecto. Por eso afirma Hartmann que la finalidad no es posible sino en un mundo causalmente determinado. La esencia del proceso mecánico exige nada más la secuencia causal indiferente a toda orientación hacia un fin. Así que una serie causal, en virtud de esa indiferencia, admite en cualquier punto de su desarrollo temporal una determinación extraña que le imprima un sentido. Su transformación en un proceso teleológico no anula en absoluto su esencia puramente mecánica. Esto es lo que ha hecho la civilización al aprovechar las fuerzas naturales, originariamente ciegas, imponiéndoles una finalidad útil al hombre. No existe pues, el radical antagonismo que se suponía entre la causalidad mecánica y el finalismo; al contrario, son dos procesos que se complementan recíprocamente, el causal recibiendo del otro el sentido de que carece, y el proceso teleológico tomando del primero la fuerza que él no tiene para efectuarse. Hay entre estos dos procesos una relación de condición a condicionado. En cierto modo el proceso teleológico depende del causal, que es el más fuerte pero el más bajo; en cambio, el proceso finalista que es el más débil, es el más alto en categoría y es libre para dirigir su movimiento en cualquier sentido.

La esfera de los valores constituye un dominio ideal independiente del mundo de la realidad. Pero su autonomía no debe confundirse con la libertad moral del hombre. La determinación axiológica no es el factor de esta libertad. A menudo se ha creído, en filosofía, que la libertad moral sólo tiene cabida en un mundo que se mueve teleológicamente. Pero a la más superficial reflexión se advierte que esto es imposible. Si admitiéramos por un momento que el mundo estuviera regido universalmente por una ley teleológica, de manera que tanto en el detalle como en el conjunto tendiera a realizar un plan prefijado, se comprende que cada uno de los actos del hombre obedecería a una predestinación, y la libertad sería tan imposible, como dentro de un universo movido por

leyes mecánicas inexorables. Si de los valores emanara una obligación necesaria, el hombre sería, en relación con ellos, un autómatas que cumpliría, de un modo perfecto, su misión de realizarlos. Pero tal determinación es sólo una exigencia ideal, que la voluntad puede desatender. En principio, el hombre está en la posibilidad de rebelarse al deber que los valores le imponen. Es entonces un mediador imperfecto; pero la imperfección se torna en una virtud, porque si no fuera libre frente a la exigencia de los valores, no sería una entidad moral. El hombre es, pues, libre en un doble sentido, respecto a la ley natural y respecto a la determinación axiológica.

La libertad no debe buscarse en lo que trasciende al individuo, sino en el interior como algo que le pertenece para que, en rigor, su voluntad sea propiamente libre. Ahora bien, si esa libertad se muestra, al comienzo de la reflexión, como la capacidad de desobedecer un mandato de los valores o de eludir los impulsos naturales, no se debe por esto identificarla con el «indeterminismo». Sería tanto como concebir su esencia como algo negativo, en el sentido de la noción escolástica del *liberum arbitrium indifferente*. O la libertad es una fuerza positiva, una decisión de la voluntad que resulta de una autodeterminación, o es un concepto vacío, que, al privar a la libertad de todo contenido, la hace incomprendible. La libertad no constituye una violación del principio de causalidad. Lo que se requiere para explicarla es, como dice Hartmann un plus de determinación que introduce la voluntad en los complejos causales. Tal libertad «en sentido positivo» será posible pues, si en el mundo el nexo causal está constituido por tipos diferentes de determinación, que gozan cada uno de cierta autonomía.

En este sentido la libertad no es un fenómeno excepcional que radica solamente en el hombre; es común a los seres en cuanto que éstos se encuentran escalonados en diferentes grados de existencia. El animal, comparado con la naturaleza inanimada, es libre, como lo muestran su movimiento y su sensibilidad; la conciencia es libre comparada con la vida orgánica a la cual se encuentra ligada, y así sucesivamente. Situando el problema de la libertad moral dentro de una amplia perspectiva, el dualismo de la determinación se resuelve en un pluralismo. Cada estrato del ser aparece dotado de un tipo peculiar de determinación. En la esfera ideal del ser encontramos desde luego la necesidad lógica, que se podría expresar, por ejemplo, con las palabras de Leibnitz, en el «principio de la razón suficiente». Vendría después la necesidad matemática que rige todo cálculo de acuerdo con leyes deductivas peculiares. En el campo de la realidad física se estratifican una serie de determinaciones independientes: la determinación mecánica, la determinación biológica, la determinación psicológica. Por fin, emerge el espíritu como el estrato más alto, cuyos procesos se enlazan también de acuerdo con leyes propias. La libertad que corresponde a cada uno de estos estratos no es absoluta; cada uno de ellos se encuentra condicionado por el anterior, de manera que no hay personalidad sin conciencia, conciencia sin vida orgánica, vida orgánica sin una estructura natural mecánica, mecanismo sin un orden matemático. Pero aparece en cada orden un elemento irreductible al anterior, que constituye justamente lo nuevo de cada uno. Si el organismo vive como ser corpóreo, ligado al orden físico-químico, la vida misma que en él se manifiesta como nutrición, desarrollo, reproducción, es un fenómeno que sólo puede explicarse por principios específicamente biológicos. La determinación biológica es relativamente libre respecto a la determinación mecánica. Hartmann no considera admisible una «contingencia de las leyes naturales» como la ha sostenido Boutroux, para quien la libertad se explica solamente de ese modo. Así se cae en

el error de identificar la libertad con la indeterminación y se le atribuye un sentido negativo. Dentro de cada estrato la ley específica se cumple necesariamente en todos los casos. La libertad se entiende como la determinación nueva que cada ser introduce en la estructura inferior que lo sustenta. Es pues una libertad en sentido positivo.

Si las anteriores razones no pueden admitirse como pruebas definitivas en favor de la libertad, tienen, sin embargo, un gran valor, en teoría, para demostrar que la afirmación de una voluntad libre no contradice el concepto de un mundo regularmente ordenado por el principio de causalidad. Si no bastan para probar su realidad, a lo menos justifican plenamente su posibilidad. Pero esto no significa tampoco que se carezca por completo de pruebas para afirmar de hecho la libertad. Hartmann sostiene con razón que esas pruebas se encuentran en ciertos fenómenos de la vida moral tales como la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa. Ciertamente que no tienen un valor probatorio absoluto, porque pruebas absolutas no las hay, pero son las que más se aproximan a este ideal de la demostración. En cuanto a la conciencia de la libertad como argumento en favor de la libertad de la conciencia, según la expresión de Hartmann, los adversarios de la libertad a partir de Spinoza lo rebaten sosteniendo que se trata de una simple ilusión. No con esto la posición de los deterministas se robustece, porque estaban obligados a explicar cómo nace esa ilusión y qué causas la originan, y no lo han hecho. De cualquier modo, el argumento de la conciencia de la libertad está expuesto a objeciones. En cambio, hace observar Hartmann que la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa son hechos indubitables dentro de la realidad moral, que aún la crítica más imparcial no podría interpretar como meras ilusiones. Una ilusión nace en la conciencia generalmente de un fuerte interés vital para proteger al sujeto. Aun en los casos más desfavorables en que la responsabilidad o la culpa van en contra de los intereses personales, se imponen a la conciencia y el sujeto no tiene más remedio que aceptarlas. Si se admite como inobjetable la existencia de la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa, tiene que admitirse también forzosamente la existencia de la libertad. Es a tal punto evidente que tales fenómenos implican la libertad, en un sentido real, que toda explicación al respecto resulta obvia.

La más original de las ideas de Hartmann es aquella que, oponiéndose a un prejuicio tradicional, afirma que la libertad no sólo excluye la determinación causal, sino aún la exige como condición de su existencia. Y al exponer esta doctrina, presenta el conjunto de la actividad moral bajo un nuevo aspecto, que hace ver su enlace con las formas inferiores de la vida. Si se considera al Universo regido por un determinismo, el hombre aparece degradado a la categoría de una pura entidad biológica. Pero también un finalismo universal eleva a la naturaleza por encima del hombre y nulifica a éste como ser ético. Ambas teorías tienen, pues, un común denominador. El sentido de la nueva relación, que establece Hartmann entre la actividad moral libre y las otras formas de determinación, se aclara con ciertas leyes de dependencia que formula del siguiente modo: 1.-Ley de la fuerza. Los tipos más altos de determinación dependen de los más bajos, pero la relación inversa no es cierta. Así que el más alto es el más condicionado, el más dependiente y en este sentido el más débil. El más bajo es el más incondicionado, el más elemental y en este sentido el más fuerte. 2.-Ley de la materia. Cada tipo inferior es materia prima para el que está sobre él. 3.-Ley de libertad. Cada tipo más alto comparado con el inferior, es una nueva estructura que se levanta sobre éste. Tiene un fin ilimitado por encima de la determinación más baja. Y no obstante su dependencia respecto de ésta, el tipo más alto es libre. Me parece que estos

principios tienen el mérito de destruir un prejuicio que los hechos desmienten a cada paso. El de que las formas más altas de la vida humana son más fuertes que las inferiores, aunque la experiencia cotidiana enseña que los valores más nobles sucumben ante el peso de los intereses mezquinos. Pero al mismo tiempo las leyes de Hartmann combaten otro prejuicio tan falso como el anterior, y además grosero. Consiste este último en estimar el valor en proporción con la fuerza, en considerar lo más fuerte como lo más valioso. Con este principio se invertiría radicalmente la tabla de valores, y se caería en el absurdo de considerar los valores de la naturaleza superiores a los valores genuinamente humanos. Hartmann nos invita a separar completamente la fuerza y el valor, de manera que reconociendo la superioridad de los procesos naturales en fuerza, no por eso dejan de ser inferiores a los espirituales, desde el punto de vista del valor puro. Scheler en sus doctrinas antropológicas sostiene una idea semejante; pero llega al extremo de afirmar que el espíritu es por esencia impotente.

El mérito de la tesis de Hartmann no está sólo en lo que separa, sino en lo que une. Hace ver que si las formas más valiosas de determinación son débiles, pueden aprovechar las inferiores para el cumplimiento de sus fines. Aplicando esta idea a los problemas de cultura del tiempo presente, resulta justificado el propósito de convertir la civilización mecánica, si se la orienta sabiamente, en un instrumento de libertad para el desarrollo espiritual del hombre.

Una cuestión importante queda aún indefinida: ¿de qué naturaleza es el principio determinante de la libertad? Aquí llegamos al límite de la racionalidad del problema. Se trata de una de esas cuestiones últimas que el entendimiento humano es incapaz de contestar. No es el problema de la libertad el único irresoluble para la razón. En el mismo plano se encuentran preguntas como éstas: ¿qué es la realidad?, ¿qué es el ser?, ¿qué es la idealidad?, etc. Los datos más precisos que Hartmann puede ofrecer como respuesta a aquella interrogación se limitan a definir la libertad «como la autonomía de la persona en contraposición a la autonomía de los valores». Para entender esta definición recuérdese que el principio determinante de la voluntad no es el deber que emana de los valores, ya que ese deber, en ocasiones, puede ser violado, lo que prueba que tal exigencia carece de poder efectivo. Entonces, es preciso que la voluntad la haga suya y la convierta en obra, prestándole su propia fuerza. En el acto de libertad hay, en cierto modo, una colaboración de la voluntad y los valores. Pero que el principio determinante es una fuerza positiva que radica en la persona, de eso no hay lugar a duda. Hartmann aduce este caso que es sobremano convincente. Hay conflictos de valores que no están resueltos en las tablas y constituyen para la conciencia valorativa verdaderas antinomias. Pero en la vida real tales antinomias no pueden quedar pendientes y el hombre está obligado a resolverlas. Aquí es donde se ejercita la iniciativa del individuo que debe decidir el conflicto por un acto de su voluntad soberana, tomando sobre él la responsabilidad de los hechos. Sólo un ser capaz de verdadera iniciativa, es decir, libre, puede hacer esto. Y esa iniciativa implica para ejercitarse la existencia de un poder real. El cómo actúa este poder libre, no es un problema para el pensamiento. La libertad, dice Hartmann, es una determinación finalista. La afirmación de que existe una libertad de la voluntad, no significa que la halla siempre y en todos los momentos de la vida. Hartmann reconoce que el hombre no es responsable de muchos de los actos que acomete. La libertad -dice- es una cima de la humanidad, y no es fácil que los individuos se mantengan siempre a esa altura.

Persona y personalidad

LA persona es un fenómeno general en que se proyecta la espiritualidad humana y la personalidad es el grado más excelso que alcanza en algunos individuos. Fue en el Renacimiento cuando se descubrió el valor de la personalidad y desde entonces quedó incorporada a nuestra cultura la idea de que ella representa la meta más alta de la humanización. Al parecer no hay hecho más obvio que la personalidad, puesto que sin ninguna idea previa podemos discernir su existencia en los hombres que la poseen. Pero cuando tratamos de aislarla con el pensamiento, sus claros perfiles se esfuman y sus notas esenciales rehuyen ser aprehendidas en fórmulas precisas. En torno a este tema surge una serie de problemas que toca abordar a la antropología filosófica, porque conciernen a un hecho que pertenece en exclusiva al ser humano. La categoría de persona sólo a éste es aplicable con exclusión de todo el resto de los seres vivientes.

El lenguaje parece establecer una diferencia entre persona y personalidad. En principio se admite que todos los hombres son personas, pero sólo a un número reducido se les concede personalidad. Mientras que persona es un calificativo que conviene a toda la extensión del género humano, el término de personalidad tiene un campo más limitado de aplicación.

Llamamos al hombre persona no como entidad física, ni psíquica, sino como una entidad moral. Persona es una fisonomía que el sujeto se da a sí mismo por el ejercicio espontáneo de su voluntad más íntima, cuando actúa, piensa o siente con plena libertad. Esta fisonomía puede distinguirse de aquella otra que proviene del carácter individual de cada hombre. El carácter es dado al individuo por nacimiento, en cambio, él se da a sí mismo una personalidad, superponiéndola como una máscara ideal sobre el carácter psico-físico. La etimología de esta palabra puede darnos un vislumbre de su significado. «Persona, dice Klages, en latín se ha formado de personare, resonar a través, y significaba en su origen la máscara a través de la cual el actor antiguo declamaba, luego el papel que interpretaba y, al fin, el 'carácter', 'la personalidad'. Así la designación de la naturaleza humana se ha adherido al nombre latino de la máscara trágica que no vive sino cuando se eleva la voz del histrión. Pasemos sobre el indicio útil que puede proporcionar a la metafísica de la dualidad en cuestión esta cualidad particular y contentémonos con retener que el sentido primitivo de persona comprendía, en efecto, dos cosas: una máscara inerte por sí misma y una voz que en el drama primitivo significaba 'la voz de un dios'.» En efecto, la personalidad es como un papel que representamos y sólo aparece en nuestras relaciones sociales, en la actuación pública. Pero a diferencia del actor dramático, ese papel es creación nuestra, somos al mismo tiempo el autor y el actor. Si la personalidad tiene una dimensión social, se distingue de los actos puramente sociales en que éstos se vierten en formas preestablecidas que adoptamos tal como se nos ofrecen, ya hechas. Cuando seguimos un uso o desempeñamos una función social, justamente debemos abdicar de la voluntad personal para subordinarla a cierta prescripción genérica. La personalidad se nos aparece como una forma de la vida humana en que se conjugan dos dimensiones: una individual y otra social.

La personalidad tiene sin duda su raíz y su asiento en el carácter psico-físico del individuo, pero es algo distinto a la mera individualidad. Se instala sobre ella como un complemento necesario para ordenarla y encauzarla, es decir, como una fuerza que la gobierna. Individualidad y personalidad son dos capas distintas del ser humano jerarquizadas de manera que toca a la última el rango más alto. La personalidad no es, pues, un fenómeno determinado por leyes inmanentes al individuo, no es un hecho biológico o psicológico, sino un fenómeno de orden espiritual.

La personalidad despierta la idea de señorío y control del individuo sobre los actos de su vida; pertenece al hombre que no se deja arrastrar por sus inclinaciones o las circunstancias que lo envuelven, sino que se sobrepone a todo y dicta a su actividad una dirección y un sello propios. Es el hombre que por encima de los motivos subjetivos obedece siempre a la norma de la verdad, de la moral o de la estética y expresa, de este modo, el dominio de una voluntad superior. Deja resonar a través de ella su voz más íntima, y es la revelación de sus valores más altos. En el centro de la personalidad se encuentra el yo verdadero. Solamente las decisiones tomadas desde aquí, tienen el carácter activo y espontáneo, por contraposición a todo movimiento pasivo. Aquel centro es la instancia suprema que aprueba o desaprueba las incitaciones de toda especie al aparecer en cualquier porción del ser humano.

Si la personalidad se origina en el yo individual, su dirección es, sin embargo, esencialmente centrífuga. Hay impulsos en el hombre que se encaminan exclusivamente a la afirmación de la individualidad, son movimientos centrípetos. Para la personalidad lo individual es sólo un medio de afirmar valores supraindividuales. Claro que la personalidad sólo a un individuo pertenece y no se puede transmitir ni reproducir; cada quien tiene que crear la suya propia. Pero aún es posible la realización de la personalidad sin la conciencia de la individualidad como puede comprobarse en el caso de los griegos. La conciencia de la individualidad es un descubrimiento de la época moderna que, a veces, pretende valerse de la personalidad para afirmarse. Es uno de tantos recursos de que se vale el llamado individualismo para imponerse, pero en el fondo es algo muy distinto de la aspiración a una personalidad. Las raíces de ésta no se hallan en el ser para sí del sujeto, sino en su ser para lo otro. Es condición para adquirir la personalidad olvidarse de ella y no hacerla un propósito deliberado de nuestra vida. Cuando es postulada como fin que se persigue conscientemente, casi seguro que en tal actitud se oculta una inclinación individualista. La contradicción interna hará fracasar en este caso el logro de la personalidad deseada. Con frecuencia esa falsa actitud se desvía hacia la imitación vana de una personalidad ajena que se toma como modelo.

La personalidad se manifiesta como una coherencia, una unidad a lo largo de la conducta del individuo. Aparece como un sentido invariable que dirige las actividades más heterogéneas de la existencia. No quiero decir con esto que para apreciar una personalidad concreta sea necesario tomar en cuenta toda la historia del desarrollo individual. No en todos los actos de su vida pone el sujeto su personalidad, pero sí basta alguno de ellos para que se haga presente por completo. Los actos personales son aquellos que el individuo realiza con la intervención de todo su ser. En ellos se muestra la personalidad como un módulo único que se estampa en la obra realizada, como una marca inconfundible. Es

esencial a la vida de la persona la nota de unidad singular que ya aparece como un distintivo en los fenómenos psicológicos aislados (Dilthey, Stern). Existe, además, entre las diferentes partes de la vida psicológica una conexión funcional que determina, según la proporción, ciertas estructuras configuradas en «tipos psicológicos», (intelectuales, intuitivos, sensitivos, etc.). Sobre esta base estructural puede instalarse una modificación determinada por el ethos, que consiste en la relación particular que cada individuo toma respecto a los valores. Es el ethos un sistema de elección valorativa. En los gustos de cada individuo, en sus simpatías, en sus repugnancias actúa por modo constante la misma manera de preferir o rechazar. Tales tendencias de valoración tienen influjo en la fisonomía psíquica a la que van dando una estructura determinada, según sea la clase de valores preferidos. Los matices de la personalidad se traslucen, sobre todo, en las cosas que el individuo selecciona y acota para formar un mundo propio.

Entre el carácter psíquico y la personalidad existe, sin duda alguna, interacción. El carácter es la materia prima de la personalidad y también el marco que limita sus posibilidades. Dentro de un tipo psicofísico no cabe sino determinada forma de personalidad. Pero esta última es la potencia que gobierna las fuerzas del carácter y las canaliza en dirección de ciertos valores objetivos. El descubrimiento de los valores es un hecho que afecta la configuración de la vida psíquica. Son como nuevos puntos de atracción capaces de despertar y reunir en dirección suya sentimientos, imágenes, ideas que cambian el panorama de la vida interior. Así pues, al transitar los valores por el sujeto transforman su intimidad y la convierten en persona. El hombre, dice Hartmann, es persona sólo como entidad axiológica, como ser dotado de conciencia valorativa y además como «portador de valores». Si el hombre existiera como sujeto puro, sería una entidad sometida nada más a los impulsos naturales, sin ninguna noción de los valores; pero aunque tal entidad pueda concebirse, no se sabe que exista en ninguna parte. Como persona el hombre es, además de sujeto, un ser que tiene conciencia de los valores y que es en sí mismo un valor. La persona es una categoría nueva, de orden más elevado que la categoría de sujeto. ¿Que relación existe entre el sujeto y la persona? ¿Puede atribuirse personalidad a algo que no tiene carácter de sujeto? De la respuesta a esta cuestión dependen ciertas implicaciones metafísicas del concepto de personalidad. Si, como piensa Scheler, no es indispensable un sujeto psico-fisiológico a la atribución de la personalidad, entonces habrá que admitir su existencia en entidades puramente abstractas como la sociedad, la nación, el Universo, etc. Pero como la persona exige para realizarse una voluntad, una acción consciente que no puede concebirse fuera de los sujetos concretos, es claro que su realidad es imposible sin la existencia de una base subjetiva. Más adelante será tratada esta cuestión con mayor amplitud.

Metafísica de la personalidad

La personalidad es una categoría ontológica de la existencia humana, sólo que difícil de captar dentro de las formas de pensamiento acostumbradas. No cabe pensarla dentro de la idea de una substancia alojada en la más oscura intimidad del hombre, ni tampoco como

una pura esencia abstracta que se cierne ante el pensamiento individual para servir de modelo a la conducta. La entidad de la persona manifiesta su existencia real en la acción y no sólo en una especie particular de ésta, como la conducta práctica, ya sea moral, política o económica. La vida intelectual, artística, religiosa, etc., es también acción. En todas las ocupaciones puede el hombre revelar una personalidad. Hay maneras personales de pensar, sentir, imaginar, crear, amar, etc. Spranger intenta clasificar y definir los diferentes tipos de personalidad a la que considera como una «estructura de sentido» originada en la intuición de un valor.

La personalidad no es, como pudiera suponerse, una estructura espiritual prefijada de antemano y representando, por decirlo así, una forma a priori de la acción. Es más bien el sentido de un proceso infinito que se mueve hacia una meta casi nunca alcanzada. En esto comparte con la vida humana en general, el carácter programático.

Max Scheler, a quien se debe la más completa investigación sobre este tema, analizado en el marco de la ética, identifica los conceptos de espíritu y persona. Esta es la forma necesaria de la existencia del espíritu. La idea de un espíritu impersonal le parece contradictoria. El espíritu es por esencia una pura actualidad que sólo tiene su ser en la ejecución; es un complejo de actos ordenados dentro de una unidad. La persona es, por decirlo así, el centro de sus actos, la fuente unitaria de ellos pero no su punto de partida, sino algo que nace y vive en medio de esos actos. Cada acto concreto y real, por ejemplo del pensar o del querer, lleva en sí el totum y la particular esencia de la personalidad de que procede.

Ahora bien, la persona en cuanto es actualidad pura, no puede ser objeto de la percepción interna. Sólo en la ejecución puede ser inmediatamente vivida, su única manera de presentarse es la ejecución misma. Ni siquiera puede objetivarse de un modo retrospectivo. Sólo podemos concentrarnos en el ser de nuestra persona y participar de las demás realizando, en nosotros y por nosotros, sus actos libres, identificándonos con sus intenciones.

Debemos recordar que los actos en los cuales la personalidad se realiza, son aquellos que obedecen a normas objetivas de valor y anulan los motivos individuales que pudieran oponerse. En una palabra, cuando el sujeto reconoce y acata como instancias supremas de vida la Verdad, el Bien o la Belleza. Pero a su vez la personalidad aparece como un valor distinto de aquellos que la condicionan, aun cuando sea consecutivo a éstos. Uno es el valor realizado y otro el valor de la realización. El primero puede ser de naturaleza muy diversa y queda adherido a la obra, por ejemplo, de ciencia, de arte, etc. El segundo pertenece exclusivamente al autor de la obra, es el valor propio de la personalidad y su naturaleza es siempre la misma, es un valor moral. Ahora bien, esta «eticidad» de la persona se distingue de los valores éticos restantes por su singularidad. Pero cualquiera que sea su determinación singular, la persona es una calidad moral. El valor intrínseco del hombre, ese que no depende de ninguna circunstancia extraña, se mide por el grado de personalidad que es capaz de lograr. Adquiere su rango moral hasta que actúa a impulso de la libre voluntad y vive de acuerdo consigo mismo. Es cierto que las leyes éticas son generales, pero en verdad no se cumplen si no son previamente asimiladas por el espíritu individual. En rigor, la auténtica moralidad es sólo la que se vive de modo personal.

La personalidad como deber

Si se reconoce a la personalidad su pleno valor ético, ello implica entonces la consecuencia forzosa de que su realización se impone como un deber. El valor de la personalidad fue descubierto en el Renacimiento y elevado al más alto rango entre los valores humanos. Desde su incorporación a la cultura moderna sólo las concepciones naturalistas del hombre y las que lo consideran como un mero producto social, han desconocido el valor de la personalidad. El Romanticismo la ha defendido confundiéndola frecuentemente con las tendencias individualistas.

El hombre tiene la responsabilidad de ser fiel a sí mismo. En la sabiduría de diversas épocas se ha expresado este imperativo en fórmulas precisas. Entre los griegos Píndaro decía: «Sé el que eres». En la enseñanza moral de Fichte hay estas palabras: «Cumple tu destino». La norma de la personalidad se expresa también en una máxima que formula Hartmann invirtiendo el sentido de una de las reglas del imperativo categórico: «Obra de manera que la máxima de tu voluntad no pueda convertirse en ley universal de la conducta».

Sólo un prejuicio o una visión unilateral del mundo puede inducir a la creencia en una antinomia irreductible entre los valores generales y los individuales. En el cumplimiento de los deberes más comunes de la vida cabe siempre un sitio para poner una nota original. Sin embargo, abundan hombres que dominados por la obsesión de los valores generales, se obstinan en ahogar deliberadamente toda expresión personal. Es indudable también que en ciertos casos, esta actitud resulta de una ausencia de condiciones subjetivas para la diferenciación. Debe tenerse en cuenta que, tal como está constituido el género humano, no todos los individuos son un terreno propicio a la diferenciación espiritual. En el tipo medio de hombre la individualidad apenas se dibuja en rasgos borrosos. Su conducta está determinada por la imitación social, por impulsos gregarios, etc. Su ética es por completo impersonal y se rige por las fórmulas del deber tomadas de la moral en uso. Dentro de esta masa indiferenciada, los hombres predestinados a la individualización constituyen la minoría. Ellos se encuentran inconformes con los lugares comunes de la moralidad y su conducta se señala por un afán de distinguirse. Pero si esta tendencia conduce al sacrificio de los valores fundamentales, es que hay en el individuo una falta de consistencia moral que lo imposibilita para formarse una personalidad verdadera.

A los hombres aptos para ser grandes personalidades les toca soportar una gran responsabilidad histórica. Su inconformidad hacia los valores corrientes los predestina a ser creadores de valores nuevos. Una vez que éstos se objetivan en obras de cultura, entran a permanecer al dominio público y se vulgarizan. Entonces habrá otros espíritus que huyendo de la vulgaridad encontrarán nuevos valores, los cuales a su vez se divulgarán y así sucesivamente hasta el infinito. Hay que pensar que los valores generales de hoy fueron excepcionales ayer y sólo comprendidos y amados por unos pocos. La misión de la gran personalidad es impedir que se estacione el espíritu humano. Socialmente constituye un fermento revolucionario que por el disgusto hacia los valores establecidos impulsa el

movimiento de la cultura descubriendo horizontes siempre nuevos a la aspiración del hombre.

Las «personalidades colectivas»

¿Existe la «personalidad colectiva» en el mismo sentido que la individual? No puede negarse el hecho de que los hombres trabajan en común para realizar propósitos que rebasan el alcance de los individuos. Los pueblos practican el comercio, contraen empréstitos, hacen la guerra, crean la cultura y tienen una especie de responsabilidad en común. Aquí los valores no son realizados por personas aisladas, sino en virtud de su solidaridad con otras personas. En la solidaridad ve Scheler la base de las «personas colectivas», que se estratifican jerárquicamente por encima de la simple persona individual. El valor de las personas según esta teoría, que es parte de su sistema de ética, depende de su relación con personas de un orden cada vez más elevado, en cuya cima se encuentra la persona de Dios. No en todas formas de comunidad humana existe esa personalidad compleja. No la tiene desde luego la «masa», unidad social constituida por el contagio y la imitación involuntaria que se mueve impulsada por el instinto. Entre los animales se llama rebaño, horda; entre los hombres es la multitud. Tampoco existe la persona en el grupo llamado por Scheler «comunidad vital», como, por ejemplo, la familia, la tribu, el clan, una clase social o profesional. Se distingue aún una tercera especie de unidad colectiva, que se forma conscientemente, por promesa o por contrato entre los individuos y a la cual Scheler denomina «sociedad» a secas. En esta categoría deben contarse las asociaciones de base puramente jurídica a las cuales Scheler niega toda personalidad.

Solamente las unidades colectivas de orden superior son personas, en el sentido que antes hemos dado a la palabra. Tales comunidades son aquellas que tienen una vida espiritual expresada en actividades intelectuales, sensitivas, emocionales, etc.; por encima de la existencia puramente biológica, el grupo reconoce un orden más alto de los valores y tiene la voluntad de realizarlos. Son comunidades altamente diferenciadas en las cuales florece la personalidad en individuos concretos, cuya vida espiritual en vez de aislarlos, estrecha más la solidaridad del conjunto. Tipos ejemplares de personas colectivas se ofrecen en las Naciones, en los «círculos de cultura» como Europa, el Oriente, etc. El personalismo de Scheler destaca el hecho de que la persona sólo tiene sentido como forma de la solidaridad espiritual entre los hombres y es opuesta a toda tendencia individualista. Aspirar conscientemente a la afirmación de la propia personalidad es el medio más seguro de perderla. Los valores personales son absolutamente irrealizables como fines inmediatos de la voluntad. Tanto las personas simples como las colectivas, por ejemplo, las naciones, sólo pueden aumentar sus valores propios entregándose, hasta el olvido y la abdicación de sí mismas, a la realización de fines y valores puramente objetivos e impersonales. La personalidad como verdadero tesoro se ofrece solamente al que no la busca y se escabulle a toda persecución directa. En esto no ha pensado el Nacionalismo, cuando su intención deliberada es dar un cuño de originalidad por medio de la cultura, al «alma colectiva». Para Scheler las personas colectivas tienen el mismo sentido metafísico que las individuales porque la persona es una entidad supraconsciente que no depende de la existencia de un cuerpo, ni de un yo psíquico ni de una voluntad. Pero la persona exige como condición para

realizarse una actividad trascendente y unitaria, orientada hacia valores, la cual no sería posible sin una conciencia y una voluntad, que sólo existen en individuos concretos. Por ello la persona es inseparable de un sujeto real, aunque en esencia sea diferente de la simple subjetividad. Puede concebirse, aunque de hecho no se conozca, un sujeto puramente psicológico, desprovisto en absoluto de personalidad. Pero una personalidad sin sustrato, flotando libremente en el aire, es una fantasía. Si se entiende a la personalidad como algo positivo, entonces, es preciso adscribirla a un sujeto real. «La personalidad -dice Hartmann-, sólo existe sobre una base de subjetividad, así como la subjetividad sólo existe sobre una base de vida orgánica, y la vida sobre la base de la uniformidad de la naturaleza. Esta gradación categorial no es reversible».

Podría pensarse acaso que la colectividad puede hacer las veces de un sujeto real que se superpone a los individuos. Para esto sería preciso demostrar que entonces es inseparable de un sujeto individual que es imposible aún de imaginar. Si una persona, para existir, exige la unidad de una conciencia subjetiva, y una voluntad que selecciona libremente sus fines, existe una «voluntad general», una «conciencia general», fuera de los individuos. Evidentemente tal cosa es el único ser en donde esas condiciones se reúnen. No se puede negar la existencia de una conciencia, una voluntad, una responsabilidad colectivas, pero en los individuos, porque no hay fuera de ellos un sujeto común que las sustente. Se puede observar, sin embargo, que la colectividad tiene una vida que se expresa en rasgos análogos a los de una persona, pero esto se debe a que son personas las que actúan en representación de la comunidad. En su nombre, el gobernante, el legislador, el líder, son individuos que se encargan de interpretar la voluntad común, de prever los fines a que ella debe orientarse. Además, los pensadores, los artistas, los sabios, en fin todos los que dan espíritu a la sociedad, la moldean con una fisonomía semejante a la de la suya. Aun admitiendo que la estructura psicológica de tales individuos esté condicionada por el medio social en que viven, son ellos nada más los que pueden tener una personalidad, para reflejarla luego, en imagen agrandada, sobre el conjunto social.

Conclusión

AL principio de este libro he pretendido describir y explicar un aspecto de la crisis contemporánea, el que más hondamente lesiona los valores humanos. Es un desgarramiento del hombre ocasionado por contradicciones internas que desvirtúan el sentido benéfico de la civilización. Hay en ésta un ímpetu demoníaco que burlando el control de la voluntad, ha desarrollado fuerzas destructoras que se vuelven en contra de los intereses del hombre. Observando el panorama mundial del momento presente, bien podría aparecer la civilización como un monstruo que después de romper sus cadenas, amenaza destruir a sus propios amos y creadores. Es decir, que la civilización, contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida se convierte en un instrumento de muerte. Y así el hombre llega a la situación paradójica de tener que defenderse de su propia civilización. Esta ha creado en su seno fuerzas negativas que pueden deshacer la libertad, la personalidad, la vida espiritual del hombre. Para consumir este fin la civilización, valiéndose de mil recursos, ha embotado el juicio, ha debilitado las fuerzas morales, ha sugestionado a la inteligencia y ha conquistado la voluntad de manera que la destrucción del hombre aparezca como un deseo

que de él emana, y encuentre además una filosofía para justificarla disfrazándola de un beneficio en que deben cifrarse sus más elevadas aspiraciones. Por fortuna, una parte de la humanidad que ha salvado la lucidez de su conciencia, está alerta ante el peligro y se apresta a defender con todas sus fuerzas los más preciados valores del hombre.

En esta crisis mundial que parece envolver una cuestión de vida o muerte para la civilización, podría considerarse inoportuno e ineficaz la meditación y el pensamiento, y exigir de todos su participación directa en la lucha diaria, como soldados en la trinchera, para hacer frente al enemigo inmediato. Sin embargo, tras de los acontecimientos reales actúan fuerzas invisibles, factores ideales que sólo con las armas del pensamiento se pueden combatir. La filosofía contemporánea ha buscado afanosamente el contacto con la realidad y su puesto en la lucha para servir a la vida del hombre y la civilización. Ella comprende la urgencia de constituir un frente ideológico que se oponga a todos aquellos errores que minan las bases mismas de la existencia humana. Los temas que han sido tocados brevemente en este libro no son ajenos, como pudiera juzgarse por su expresión abstracta, a los problemas vitales que agitan el panorama de la historia actual. Por poco que se prolonguen o ahonden las implicaciones de esos temas podrá verse cómo se enlazan con los problemas más palpitantes de la experiencia cotidiana. La tesis que yace en el fondo de este libro y que tal vez pueda leerse entre líneas, es que los acontecimientos exteriores de la vida no hacen sino reflejar la idea que el hombre tiene de sí mismo, la conciencia o inconciencia de su verdadero destino. La historia será grande o mezquina según sea grande o mezquina la estimación que tenga de sus propios valores. La tesis de este libro se ha inspirado en la perenne validez de la máxima socrática que dice al hombre: conócete a ti mismo. No es el hombre un mero producto de la historia arrastrado como un cuerpo inerte en la corriente de su devenir. La historia es una creación humana en donde se reflejan su fuerza y su debilidad, su heroísmo y su pequeñez. El hombre y nadie más es responsable de su historia. Cuando se habla de factores históricos preponderantes, como por ejemplo la economía ¿acaso se pretende que ésta es obra de la naturaleza? ¿no es la economía en cualquiera de sus formas una organización creada por el hombre?

La ciencia histórica nos dice que la civilización no es obra de la naturaleza, sino al contrario: se opone a ella como resultado del esfuerzo humano para elevarse del estado natural a una forma de existencia independiente de los elementos cósmicos. La biología moderna apoyada en numerosos documentos ha dado una nueva explicación de las relaciones entre el individuo y el medio que relega la anticuada teoría de la «adaptación» al rincón de los trastos inservibles. Esta teoría se apoyaba en el supuesto de un «medio único» en el que las diversas especies animales tenían que disputarse la subsistencia, en una lucha a muerte de la que sólo quedaban victoriosos los individuos más fuertes y más aptos para la adaptación. Esta famosa doctrina de Darwin que explicaba la evolución de las especies biológicas, fue trasladada al campo de las sociedades humanas y aprovechada por la concepción materialista de la historia. Las más recientes interpretaciones de la biología, sin apartarse de la estricta observación de los hechos, han demostrado la falsedad del darwinismo. Los seres vivos no se dividen en adaptables e inadaptables, porque simplemente todos poseen su mundo al cual viven adaptados. Cada especie, cada ser vivo elige y separa de acuerdo con una sensibilidad peculiar, el conjunto de objetos que son necesarias a su existencia y forma con ellos un mundo propio. Lo que se modifica no es el ser vivo sino el ambiente que le rodea. El fenómeno sucede al contrario de como lo

describía Darwin: quien se adapta es el medio al ser viviente. Estas conclusiones autorizan a reivindicar sobre bases científicas, la autonomía y espontaneidad de los seres vivos frente a la naturaleza que los circunda, y abandonar la idea de que las variaciones de su fisonomía son adquiridas por la mera presión de las circunstancias externas a las cuales tienen que amoldarse.

La autonomía y espontaneidad que son patrimonio común de los seres vivos se manifiestan en el hombre con su máximo grado de perfección. La inteligencia y el genio han transformado el medio natural en una civilización en donde el hombre puede encontrar todo lo que sus necesidades exigen. Pero la civilización es además un dominio sobre la naturaleza que el hombre ha conquistado progresivamente por medio de la razón y la ciencia. Es un dominio que significa al mismo tiempo liberación de la fatalidad que rige en los fenómenos naturales. El fruto de esta libertad, la obra más grandiosa de la potencia creadora del hombre, es su cultura espiritual. Quienes ven en la cultura un acto de la servidumbre del espíritu a las condiciones materiales de la vida, desconocen el hecho, siempre confirmado por la historia, de que la cultura sólo se produce en virtud de una relativa liberación respecto a dichas condiciones materiales. El materialismo histórico no toma en cuenta que la economía no es un hecho natural, sino parte integrante de la civilización y por lo tanto ya una creación humana. Es un hecho innegable, pero falsamente interpretado por el materialismo, que cada forma de cultura traduce de algún modo el estado de la realidad social en que se ha producido. La cultura tiene que vivir nutrida y apoyada en las fuerzas reales de la sociedad y, es evidente también, que los productos de esa cultura que no tienen conexión o son contrarios a los intereses vitales del momento, o tienen que perecer. La justa interpretación de este hecho es que las condiciones materiales influyen negativamente en la cultura. Con absoluta independencia puede ésta crear productos sin relación con las condiciones materiales, pero que no pueden sobrevivir a falta de una atmósfera vital que las alimente. En cuanto a la analogía que efectivamente existe entre la cultura y las condiciones materiales («estructura» y «superestructura» del marxismo) de un determinado momento histórico, debe explicarse sencillamente porque un mismo espíritu es el que ha creado a ambas. El materialismo erige a la economía en causa primordial, como si fuera algo dado por la naturaleza y anterior a toda creación humana. Pero la historia prueba, cuando se la observa sin prejuicio, que la economía no es «naturaleza» sino civilización, es decir, un producto del esfuerzo humano por modificar condiciones naturales. Si existe siempre correspondencia entre un sistema económico y la cultura del mismo momento, ello es debido, no a que las formas de la producción y el cambio sean causa de la superestructura, sino más bien a que ambas son efecto de la misma causa. Mientras que el materialismo histórico considera que la economía es el tronco y todas las funciones humanas restantes las ramas del árbol, debe considerarse que la economía es también una rama y que el tronco es el hombre mismo, con su modo de ser cambiante. Ahora bien, las razones de este cambio no deben buscarse afuera sino en una ley inmanente al hombre paralela al ritmo cósmico. El hombre cambia, porque la ley primordial de todo lo que existe es el cambio, el constante devenir.

La conciencia de esta posición céntrica del hombre, cada vez más generalizada, ha provocado la demanda de una ciencia rigurosa, especialmente destinada a su conocimiento, para no dejarlo al capricho de estudios superficiales sin una firme fundamentación filosófica. Se pide para el conocimiento del hombre una disciplina especial, que

aprovechando las más seguras conquistas epistemológicas, organice un método adecuado a su objeto para investigarlo sistemáticamente. En el texto de la exposición he procurado definir por su orden lógico los problemas y tareas de la antropología filosófica. Estas aparecen escalonadas desde el establecimiento de los principios o axiomas fundamentales de esta ciencia hasta llegar a una concepción del hombre concreto. He señalado allí cual es la posición de la antropología en relación con otras ciencias especiales sobre el hombre. Se explica por qué las conclusiones más seguras de la antropología tienen que servir de supuestos directivos a la Sociología, el Derecho, la Ética, etc. Pero también se ha hecho ver la posición preeminente que aquella novísima ciencia tiene en el conjunto de la filosofía. Sólo basta recordar aquí la observación de que en las diversas teorías del conocimiento yace latente un supuesto sobre la esencia del hombre.

Como reacción frente a la concepción naturalista del hombre, la filosofía actual ha restaurado ciertos valores genuinamente humanos, pero esta vez sobre bases positivas. La noción de espíritu ha recobrado sus derechos autónomos frente a las negaciones del materialismo. Un nuevo concepto de libertad nos permite comprenderla como un atributo real del hombre sin menoscabo del orden mecánico del universo. La justificación filosófica de la personalidad restituye sus fueros al individuo humano que el naturalismo propendía a disolver en la masa o la colectividad. Pero es importante hacer comprender que esta nueva idea exalta al hombre sin caer en el error del idealismo y subjetivismo que hacían emanar toda clase de leyes del sujeto hasta convertirlo en «legislador del universo». Las leyes del conocimiento, de la moral, del arte, etc., eran consideradas como meras relaciones subjetivas. La originalidad del nuevo concepto del hombre radica en el reconocimiento de un orden objetivo de realidades y valores que son el apoyo y la norma de las funciones humanas. Quien, juzgando superficialmente las doctrinas de la antropología filosófica las calificara bajo el nombre de «espiritualismo», no habría comprendido ni media palabra de lo que aquéllas en verdad significan. Si la filosofía actual ha reafirmado la existencia del espíritu, la libertad, la personalidad, en el fondo ha dado a estas palabras un contenido nuevo que no guarda ninguna semejanza con las entidades de la metafísica tradicional.

Quizá ninguna época anterior ha analizado tan minuciosamente como en la nuestra lo han hecho las ciencias, la composición de la naturaleza humana, y reconocido la multiplicidad de sus ingredientes que son vitales, psíquicos, sociales, etc. Y sin embargo, en ninguna época se ha comprendido mejor que en la nuestra como la esencia del hombre no puede buscarse en ninguno de sus elementos en particular, sino en la unidad que ellos componen, en el ser de la totalidad.

En ninguna época como en la nuestra resulta más oportuna la afirmación de la unidad del hombre, porque ahora, más que nunca, se encuentra perdida. La situación descrita en el capítulo primero muestra que el crecimiento desproporcionado de una civilización material y mecánica amenaza aniquilar los auténticos valores humanos. Los acontecimientos recientes del tiempo que vivimos, demuestran que el predominio de las fuerzas irracionales en la historia prosigue su obra destructora. Asistimos al reinado más completo que se ha visto de la violencia, la pasión, el odio, hasta el punto de orillar a la humanidad civilizada a un acceso de demencia. ¿No resulta romántico el gesto de la filosofía al afirmar los valores del espíritu? Me parece que está en la esencia de la última, mantener la serenidad y la lucidez en este momento de confusión, y aprovechar la experiencia histórica para hacer ver

cómo la falta de una dirección y un control espiritual en las fuerzas materiales del hombre, las precipita a la destrucción.

El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro. El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza propia de realización. Un espíritu descarnado representaría la impotencia más absoluta. La historia confirma a cada paso que el espíritu es una llamita débil que el menor viento puede apagar. El espíritu no podría vivir sin el complemento de las fuerzas materiales. Sólo las capas inferiores del hombre tienen ímpetu, fuerza de realización, que a veces el espíritu puede sublimar, canalizar en dirección de sus propósitos. Toda obra espiritual efectiva es el fruto de esta cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual, pero impotente. Los mejores momentos de la vida histórica son aquellos en que esas dos porciones del hombre se unifican y actúan en consonancia. Esta unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Lo contrario, es decir, la separación de elementos, significa la muerte. La desintegración del hombre se muestra objetivamente en la historia por la oposición y la pugna de diversas entidades en que cada uno de aquellos elementos encarnan de un modo unilateral. Es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital, instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre lo masculino y lo femenino, entre las masas y las élites, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antítesis, tan característica de nuestro tiempo, entre el pensamiento y la vida. Una convicción irracionalista muy generalizada supone que las fuerzas operantes en la historia son los instintos ciegos, las pasiones ininteligentes, en suma, los impulsos que laten en la obscuridad del inconsciente. El papel que se concede a la inteligencia es el de un mero instrumento técnico, para ejecutar las decisiones de una voluntad irracional. El conocimiento científico es sólo un medio para el aprovechamiento y dominio de la naturaleza, así como de las energías humanas. De esta opinión pragmatista ha resultado en lógica consecuencia, la desvalorización del conocimiento como verdad objetiva. Un poderoso movimiento mundial ha tendido a postergar la inteligencia como árbitro de la acción, sosteniendo que el fin del hombre no es pensar y conocer, sino vivir y obrar. De este modo a la inteligencia sólo le queda la función secundaria de corroborar lo ya hecho.

El irracionalismo en la política conduce a cualquiera de estas dos consecuencias: el caos o la dictadura. Una política que no acepta la dirección de la inteligencia, es una política sin brújula ni timón, arrastrada a la deriva por el capricho de los vientos. Pero también una política irracionalista puede conducir a la justificación de la fuerza bruta como única norma de la vida. Entonces, las perspectivas que se ofrecen por este camino no tienen nada de consolador: o el desorden sin pies ni cabeza, o el orden por medio de la violencia, es decir, la dictadura.

El punto de vista en que se coloca la filosofía de la cual en este libro hemos pretendido hacer un esbozo, no es resolver aquella oposición de un modo unilateral, sino comprender y justificar el derecho que asiste a cada una de las partes en conflicto. Reconoce sin reservas el valor de la vitalidad como materia prima y fuerza motriz de la persona humana, pero haciendo ver, por otro lado, que su existencia no sería posible sin la dirección y el señorío del espíritu. «La persona humana, dice Scheler, no es una 'sustancia', sino un complejo de

actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales uno lleva en cada caso el gobierno y la dirección».

La vieja disputa entre materialismo y espiritualismo no puede ser fallada parcialmente en favor de una sola de las tesis. No se puede hablar filosóficamente de un alma que en otra existencia puede vivir sin el cuerpo, según la creencia que transmitió Platón a la cultura religiosa occidental. Pero tampoco se puede sostener filosóficamente la doctrina negativa que concibe al hombre como un cuerpo sin alma, ya sea la ingeniosa máquina de los materialistas del siglo XVIII o el animal gregario de los naturalistas del XIX. El alma y el cuerpo no son dos substancias incomunicadas, como afirmó el dualismo cartesiano, y cuya unión es preciso explicar en virtud de una «armonía preestablecida». Alma y cuerpo son dos elementos que se compenetran de manera de constituir una unidad en el ser humano. Un mismo proceso visto desde afuera, es un fenómeno fisiológico, y visto desde dentro un fenómeno psíquico. Sin embargo, una viciosa actitud del hombre -descrita en el capítulo primero- ha tendido a destruir su unidad, enemistando los valores materiales y espirituales. Lo único que puede hacer la filosofía, es demostrar que esta división interna no es una ley necesaria de la existencia humana, sino un accidente de la historia. Quizá el dolor provocado por los conflictos internos empuje al hombre en una época futura hacia la síntesis de los impulsos enemigos, para el restablecimiento de la armonía, primero en su ser individual y luego en su existencia histórica. Ojalá Scheler no se equivoque al pensar que no cabe oponerse a este ideal de unificación, porque representa un sino que en el porvenir conducirá a la realización del hombre integral.

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como **[voluntario](#)** o **[donante](#)**, para promover el crecimiento y la difusión de la **[Biblioteca Virtual Universal](#)**.

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente **[enlace](#)**.



editorial del cardo