

Hablar del 'problema del hombre' no representa tan sólo una introducción a la Antropología, sino una parte integrante de ella. El hombre, en efecto, es una realidad problemática, y lo es de manera tan singular que el estudio de su problematismo nos acerca a lo que es el hombre en realidad.

Este carácter problemático del hombre aparece en cuanto se le convierte en objeto de reflexión. En la Historia de la Filosofía occidental esto ocurre por vez primera con Sócrates. Aunque en los filósofos presocráticos aparece ya el tema del hombre, es Sócrates quien obliga a la Filosofía a preocuparse más por cuestiones antropológicas que por cuestiones cosmológicas. La ironía socrática no consiste tan sólo en mostrar a los que creían saber que en realidad no sabían, sino en mostrar, además, que poco importa saberlo todo, si es que no se llega a saber lo que es el hombre. De ahí el lema de su enseñanza: "conócete a ti mismo". En Sócrates, de quien nos dice Aristóteles que fue quien encontró los conceptos universales y la definición (Met. 1078 b 27), la frase no puede significar un puro conocimiento de lo que es cada uno de los hombres empíricamente considerado, sino un conocimiento de lo que es el hombre en general, y así de lo que es cada uno en particular, pero esencialmente. Esto no deja de ser problemático, y que Sócrates lo vio así, lo patentiza lo imperativo de su lema.

que el hombre se pregunte por sí mismo es algo singular y diferenciativo. Ahora bien, para que el hombre pueda preguntarse por sí mismo, no sólo se requiere que tenga la facultad de preguntar, sino, más radicalmente, que tenga un ser cuestionable, que tenga un ser problemático. ¿Qué posibilidad tendría el hombre de preguntarse por sí mismo, si fuera un ser transparente a sí mismo.

Pero no es solamente esto. No sólo tiene el hombre que preguntarse por sí mismo. Tiene, además, que tomar posición frente a su propia existencia problemática para ratificarla o rehusarla.

Esta pregunta y esta toma de posición no dejan de ser problemáticas. ¿Puede el hombre desdoblarse para juzgarse a sí mismo? ¿No supondrá esta pregunta por sí mismo una duplicidad de existencias? Por muy problemático que sea este desdoblamiento, es claro que puede darse y que se da. La posibilidad misma de él, por otra parte, es uno de los caminos abiertos hacia la esencia del hombre.

Ciertamente tal desdoblamiento es difícil realizarlo con objetivi-



dad. En él no se logra una separación física entre lo que pudiéramos llamar nuestro ser empírico y nuestro ser puro, una separación física entre quien pregunta y juzga por un lado, y nuestra realidad concreta con su singular biología, con su peculiar subconsciente, con sus presiones sociales, tradicionales, etc. Ni vale decir que al ser la pregunta por el hombre en general, las vicisitudes particulares no cuentan. Siempre cuentan, puesto que el hombre sabe que en esa respuesta general sobre el ser humano, va comprometido lo que es él mismo en particular, su propio destino como hombre. Ya no es la relación de interrogante e interrogado, ni siquiera la relación de juez y reo. Es la trágica y problemática situación del que ve comprometida en el planteamiento y en la solución su ser mismo de hombre.

Veremos esto con mayor precisión, si analizamos la ambigüedad que late bajo la expresión 'problema del hombre'. Lubiri observa que es distinto el significado que esta expresión puede tener en San Agustín y en Descartes. Cuando San Agustín reconoce que se ha convertido a sí mismo en problema, se está refiriendo a los problemas que gravitan sobre su vida, problemas de tal gravedad, que su yo mismo parece problemático y puesto en cuestión. Por su parte, cuando Descartes se hace cuestión del problema del hombre, lo que le inquieta y le preocupa es saber cuál es en definitiva la realidad del hombre. Pero estos dos sentidos de la expresión están ligados entre sí.

Están ligados por la gravedad que les es común y por la razón última de esa gravedad. Efectivamente, los verdaderos problemas que abruman al hombre, no pueden menos de repercutir sobre lo que es él mismo. A su vez, la pregunta sobre lo que es él realmente, no puede menos de suscitar una multitud de problemas: Problemas en apariencia puramente teóricos, pero que en realidad comprometen el valor y la dirección de la vida del hombre. Veamos esto último con algún mayor detenimiento.

Se ha dicho, por ejemplo, que el hombre es cuerpo y alma. La dificultad, lo problemático de esta distinción no están en explicar qué deba entenderse por cuerpo y por alma. La dificultad se extrema al considerar, primero, que en tal definición aparece ya el hombre escindido en dos partes antagónicas; segundo, al considerar que no es difícil absolutizarla creyendo que el hombre no es más que eso, de suerte que los demás aspectos propios de la vida humana queden olvidados o, al menos, no radicados en su esencia, finalmente, al considerar la oscuridad que eso esconde en la 'y' que une al alma con el cuerpo.

Se ha dicho asimismo que el hombre es un 'yo'. Definición que plantea problemas similares. Y, además, nuevos problemas. Porque se afirma que el hombre es un yo que piensa y que prefiere, nos encontramos de nuevo con la disociación de dos 'yo', y con la disociación de ese doble 'yo' con el cuerpo y el alma, que no se niegan, pero que sedesestiman como definidores



del hombre.

Se ha dicho también que el hombre es un individuo en función de la sociedad. Se ha dicho que es lo que él va haciendo con su vida... La gravedad de toda esta pluralidad de definiciones no está en su diversidad, puesto que la realidad humana es en su riqueza y complejidad capaz de ser enfocada desde distintos aspectos. La gravedad estriba en que estas definiciones pretenden excluirse las unas a las otras, disociando así al hombre y convirtiéndolo en dramático problema.

Este breve recorrido por diferentes tipos de definición del hombre nos muestra cómo el problema de la realidad del hombre nos puede llevar a los problemas que le apremian en su vida, y nos hace ver cómo los problemas de la vida pertenecen a lo que es la realidad del hombre. Con lo cual empezamos a ver que la ambigüedad escondida en la expresión 'el problema del hombre' debe ser mantenida, pues expresa lo que es la realidad humana. Lo cual nos permite formular con mayor precisión en qué consiste verdadera y unitariamente el 'problema del hombre'.

Consiste en que a la realidad del hombre le compete esencialmente tener problemas. Estos problemas, sea el de su ser viviente, el de su ser social, el de su ser moral, el de su ser histórico, el de ~~xxx~~ su ser religioso... tienen ciertamente su consistencia propia, independientemente de la voluntad del hombre. Se presentan sin que el hombre pueda impedirlos, y su planteamiento y solución no depende de lo que a él se le ocurra. Si no hubiera hombres, no se presentarían estos problemas; de ahí que sean problemas antropológicos. Pero, una vez que existen hombres, estos problemas no dependen de su pura subjetividad. Esta peculiaridad de los problemas humanos que sean forzosos y que forzosamente refluyan sobre la realidad del hombre, es lo que escinde al ser humano de los demás seres que le rodean. A la realidad del hombre le pertenece inexorablemente el tener problemas que refluyen sobre su realidad, convirtiéndola en esencialmente problemática.

Pero, ¿cuál es la razón última de que esto ocurra así? Subiri responde aquí taxativamente porque en todos esos problemas, lo que en realidad está en juego es el problema de qué va a ser de mí. En el plano teórico, los problemas que afectan inexorablemente al hombre, no pueden ser ni planteados ni resueltos sino desde una doctrina integral sobre el hombre. En el plano de la realidad, cada solución afectará a la raíz misma del hombre y pondrá en juego su ser y su destino.

Lo cual nos fuerza a preguntarnos últimamente por ese 'mí', que está en juego en todos los problemas humanos. El 'problema del hombre' es así últimamente el problema de qué es ese 'mí'. Mostrar que tras ese 'mí' está una realidad que por su propia estructura está abierta en sus problemas al problema esencial de qué va a ser su realidad, será el objeto de esta Antropología. En ella buscaremos la estructura radical de la realidad humana, una estructura que es esencialmente problemática.



Para entender las ideas fundamentales de la Antropología platónica, es preciso hacer referencia sucinta a algunas de sus ideas filosóficas fundamentales.

Como nota Aristóteles (Met., I, 6, 987 b), Platón sufrió el influjo de Heráclito a través de Cratilo, de ahí persuasión de que todos los objetos sensibles están en permanente fluir de modo que sobre ellos no es posible ciencia alguna. También sufrió el influjo de los pitagóricos con su descubrimiento del mundo ideal de los números. Pero de modo principal se benefició del magisterio de Sócrates por lo que toca a sus intereses intelectuales y al estilo de su pensamiento, por un lado, y, por otro, por lo que toca al descubrimiento socrático del concepto universal y de la definición esencial.

Por esta serie de influjos dispares, se comprende de alguna manera su pensamiento de que la verdadera realidad, la que realmente responde a las ideas universales, eternas e incorruptibles, que todo hombre tiene en su mente, no puede darse en este mundo sensible, sujeto a toda variación, sino en un mundo especial, el mundo de las Ideas, que como tales son la auténtica y perfecta realidad. La realidad sensible, la realidad que vemos en este mundo no es sino una sombra y una participación de las Ideas.

Platón se percata de que esto no es algo fácil de ser admitido. Pero esta dificultad para admitir la verdad, para aceptar la verdadera realidad de las cosas, la ha explicado él en el mito de la caverna.

Los hombres encerrados en una oscura caverna, que no pueden ver sino los objetos que tengan delante, no lograrán ver de sí mismos ni de lo que les rodea más que las sombras que van a producirse frente a ellos al fondo de la caverna. Si pudieran conversar entre sí darían a las sombras que ven los nombres de esas mismas cosas. Atribuirían además al eco de las palabras de los que pasan por fuera de la caverna a las sombras que pasan por delante de sus ojos. Todo esto les llevaría a la persuasión de que no existe nada real fuera de las sombras y de los ecos.

Pero si a uno de esos encadenados se le suelta de su prisión y se le hace caminar hacia la salida de la caverna, hacia la luz, ésta le haría daño le abrasaría los ojos y no le permitiría, al principio, ver nada. No podría aún creer a quien le dijese que estaba ahora ante objetos verdaderamente reales, que todavía no ve por el deslumbramiento. Cuando poco a poco se fuera acostumbrando, primero a la luz del fuego, luego a la luz del sol, se iría dando cuenta de que la verdadera realidad es la que se ve a luz del día y no las imágenes que estaba acostumbrado a ver en la oscuridad de la caverna.

Pues bien, prosigue Platón, esta es 'la imagen de la condición humana'. El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el al

ma que se eleva hasta la esfera inteligible. Por eso un hombre sensato se hará la reflexión de que la vista puede ser turbada de dos maneras y por dos causas opuestas: por el paso de la luz a la oscuridad, o por el de la oscuridad a la luz. Y aplicando a los ojos del alma lo que acontece a los del cuerpo, cuando la vea turbada y embarazada para distinguir ciertos objetos, en lugar de reírse sin razón de semejante perplejidad, examinará si proviene de que descienda de un estado más luminoso, o si es porque, pasando de la ignorancia a la luz, quede ofuscada por su fulgor excesivo. (rep. VII).

El mito de la caverna no sólo nos sitúa el pensamiento metafísico de Platón con su dualidad entre sentidos e inteligencia, entre apariencia y realidad, sino que nos descubre el problema atormentado del hombre que tiene que ascender desde la oscuridad a la luz por una escarpada senda, que no es dado a todos dominar.

Desde esta perspectiva no es difícil comprender que para Platón el hombre es últimamente un alma encadenada a un cuerpo. Platón no puede negar que el hombre tiene un cuerpo. Pero, acostumbrado a superar la apariencia de los sentidos, no duda en disminuir la importancia que el cuerpo tiene para la definición de lo que es el hombre. Si el hombre tiene un cuerpo, habrá que decir, según Platón, que lo tiene, pero que no es él mismo un cuerpo. Más aún, habrá que decir que el lazo que une al alma y al cuerpo es una unión débil y accidental, una unión por otro lado, mala y desdichada.

El cuerpo, por tanto, es considerado como Platón no sólo como la parte más baja del hombre, la que no toca propiamente a su esencia, sino como el origen de todos los males que apenan al hombre. El cuerpo es un mal, pues impide lo que como alma anhelamos, nos produce constantes molestias por la necesidad de buscar sustento, por sus constantes dolencias; impide la reflexión del alma con pasiones, deseos, temores, imaginaciones, banalidades; es el origen de causas y reyertas, pues éstas nacen por el ansia de poseer bienes materiales y corporales. El cuerpo es, en definitiva, según la expresión pitagórica, recogida por Platón el sepulcro del alma. Todo el esfuerzo del hombre debe ir, por tanto, a dominar el cuerpo y a liberarse espiritualmente de él.

Ciertamente hay pasajes platónicos de los que puede deducirse implícitamente una distinta estimación del cuerpo. Son aquellos en que reclama en la educación de la juventud el ejercicio corporal, y en la procreación prácticas eugenésicas. Pero Platón nos diría que esta educación del cuerpo va en caminata no a favorecer positivamente al alma, sino a impedirlo lo menos posible. En definitiva, poco o nada positivo para el alma y para el hombre, atribuye Platón al cuerpo.

Por esta razón, toda la Antropología de Platón se reduce a ser fundamentalmente una Psicología, un tratado del alma.



Pero esta excesiva escisión de alma y cuerpo, junta con la desvalorización de lo corporal, no sólo va a tener graves consecuencias para la estimación de lo que va a ser el comportamiento humano, sino que va a llenar de dualidades y oscuridades su propia explicación filosófica del hombre.

Ya en su explicación del origen del alma y de la causa de la unión del alma con el cuerpo, aparecen las primeras dificultades. El alma propiamente está hecha por el Demiurgo. Hecha por el Demiurgo, pero ¿de qué? Platón no conoce el concepto de creación. ¿Admitirá, entonces, un espíritu previo, como admitían los griegos una materia eterna preyacente? Porque lo que es claro en Platón, es que el alma humana no está hecha de la materia. Como quiera que sea el alma hecha por el Demiurgo es entregada a los 'instrumentos del tiempo' para que realicen su unión con este mundo. Esto plantea de lleno el problema de la naturaleza del alma.

En el pensamiento platónico lo que no se mueve por sí es lo que no tiene alma, mientras que lo que se mueve por sí, lo que es vital, es precisamente el alma. El cuerpo humano necesita de un alma, porque de por sí no tiene movimiento. Pero, en definitiva, la explicación platónica no procederá de abajo a arriba, sino de arriba a abajo, de lo más perfecto a lo imperfecto.

Por ello, en el hombre, atenderá a lo que en él es más perfecto su alma racional. El alma racional, capaz de contemplar las Ideas, tiene que ser de la misma naturaleza que éstas: algo invisible, inmaterial, supraterráneo, inmortal. Pero Platón se encuentra que el alma, además de esta función de contemplar las Ideas, tiene también otras funciones, como es la de animar al cuerpo. Aquí es donde Platón recurre a los dioses inferiores, a los instrumentos del tiempo, que hacen que el alma se haga temporal, pasible, etc. A ellos se debe que el alma sea mortal. ¿Cómo podrá ser al mismo tiempo el alma mortal e inmortal? ¿Se tratará de dos almas? Platón responderá que no. El alma es inmutable, etc.; lo que es mortal, lo que es caduco, es su unión con el cuerpo. Mientras está unido a él, sus mejores propiedades quedan sojuzgadas, mientras que se le adhieren otras propiedades que no son puramente de lo que ella es y será siempre, sino de lo que le adviene por su unión al cuerpo.

Esta es la explicación que ha de darse a la triple alma platónica. Tenemos, ante todo, el alma racional que se muestra en el puro pensar y contemplar suprasensible. Tenemos, después, el alma irascible, cuyo mundo propio es el de la ira, la ambición, el valor y la esperanza. Tenemos, finalmente, el alma concupiscible, de la que es propio el instinto de conservación, el apetito sexual, el placer, el apetito de descanso. Queda así el alma única como distendida en el cuerpo y sus acciones son unas u otras según la parte de cuerpo que informe: la cabeza, el pecho o el vientre.

Hay expresiones y comparaciones de Platón, que parecen insinuar no una sino tres almas. Por ejemplo, la imagen del auriga: el alma racional sería el auriga, los dos corceles serían la irascible y la concupiscible, mientras que el carro representaría el cuerpo. Pero la comparación no debe extremarse en todos sus detalles. No quiere significar sino el papel rector que corresponde a la parte intelectual respecto del papel más impulsor que toca a las otras

dos partes del alma. Tampoco quiere significar que el alma conste de partes realmente distintas, sino que se trata tan sólo de una distinción de funciones, distinción debida a la relación que el alma guarda con el cuerpo.

Por tanto, el alma además de su peculiar función psicológica, expresada predominantemente en su función racional y contemplativa, tiene una función cosmológica: la de diferenciar el cuerpo humano de los demás cuerpos, y la de ponerle en movimiento, y, a través del cuerpo, la de poner en movimiento a otros cuerpos de este mundo. El alma, por tanto, no es ni siquiera para Platón un espíritu, sino que realmente es alma, algo que anima al cuerpo y es principio de la vida que tiene el cuerpo.

El hombre es así algo intermedio entre el mundo de las Ideas y el mundo de los sentidos. Por su alma intelectual participa del mundo de las Ideas; por su alma irascible y concupiscible forma parte del mundo de acá abajo. El que esto pueda realizarse dentro de un ser como el hombre que es, en definitiva uno, muestra indirectamente que no es tanta la separación, que no es tan grande el abismo entre los dos mundos. De todos modos este abismo que da salvado por la realidad humana, que en su estructura y en su comportamiento vital tiene algo de los dos mundos.

Lo cual nos permite vislumbrar que en el fondo Platón atribuye una verdadera historia al alma. Una historia que no puede atribuirse únicamente a su cuerpo, porque la comienza y la sigue con independencia de su ser material. El alma, hecha por el Demiurgo, es entregada a los instrumentos del tiempo, con lo que al incorporarse a la materia cobra el carácter de irascible y concupiscible. Si desmontamos el aparato metafórico con que Platón nos describe este proceso temporal, tal vez pueda decirse lo siguiente: El alma, antes de su encarnación, ya existe, aunque no ejercita sino su ser racional en la contemplación de las Ideas. En este estado comete ya un pecado, lo cual prueba que no todos los males le vienen al hombre del cuerpo. A raíz de ese pecado se encarna en un cuerpo, al cual se une y con el cual aparecen el ser y las funciones irascibles y concupiscibles. De este modo vive sobre la tierra, decidiendo libremente en la lucha de la vida lo que quiere ser. Conforme a este ser definitivo, que el hombre ha ido labrando a lo largo de su vida, finalmente será juzgado y recibirá eternamente la recompensa que se merece. Se ha discutido si en este destino eterno le acompañan al alma racional, el alma sensible en su doble aspecto de concupiscible e irascible. Desde luego, el cuerpo no le acompaña, porque precisamente es el cuerpo el que nos constituye como seres de este mundo y del tiempo. Consecuentemente, tampoco subsistirá el espíritu como alma, porque ya no tiene a quien animar. Con todo, no puede negarse que el alma espiritual es de algún modo desde sí misma concupiscible e irascible. Esto lo negaría Platón, pero está implícito de algún modo en sus afirmaciones.

Que el alma sea inmortal es algo evidente para la filosofía de Platón. Si el alma no preexistiese al cuerpo, y no fuese por tanto independiente de él, todas las evidencias filosóficas de Platón se derrumbarían. Las Ideas no pueden adquirirse en este mundo, el hombre las tiene, luego las ha tenido que adquirir en otro; luego ha preexistido a su existencia corporal. Por otro lado, lo simple



no puede corromperse, pero el alma tiene que ser simple pues es sede de las Ideas que son simples e inmateriales; luego no puede corromperse. Finalmente, todo movimiento procede de un auto-movimiento, de un movimiento que se mueve desde dentro del ser móvil pero el cuerpo no es capaz de automovimiento que el hombre tiene; luego debe haber en el hombre algo que no sea puramente cuerpo, y que, por tanto, no esté sometido a lo que es propio del cuerpo, la corrupción.

¿Cómo se debe comportar el alma inmortal mientras está unida al cuerpo? ¿qué ideal ético propone Platón para este mundo? La respuesta no será difícil: viviendo conforme a lo que es el hombre en realidad, viviendo conforme a lo que es su alma racional. Platón no niega que el hombre, además de su alma racional tenga un alma sensible con sus propias apetencias. Pero considera que no dominadas por el alma intelectual despeñaran al hombre en el abismo de la infelicidad. El hombre busca la felicidad, pero no la encontrará si no es en el cultivo del bien absoluto, de la verdad absoluta, de la belleza absoluta; no la encontrará sino en la contemplación y posesión de las Ideas, conforme a la jerarquía que les es propia. No se trata aquí de una interpretación intelectualista de la vida humana. Pocos han escrito como Platón del amor en su doble vertiente del eros y del agape. Lo que ocurre es que para Platón las Ideas son lo más real de la realidad; por tanto, a lo que él anima es a la posesión más profunda y más plena de la mayor realidad. ¿Cómo va a conseguir el hombre la felicidad, ignorando lo más alto y lo más exigente de sí mismo? Y, recíprocamente, el que llegue a ver la realidad tal como es, ¿cómo va a dejar de entusiasmarse por lo más verdadero y lo más plenamente real. Por ello, para Platón, el pecado es en el fondo una triste ignorancia y una disminución de lo que es el hombre.

Si queremos fijarnos, más concretamente, en la escala de valores, propuesta por él, nos encontramos con la siguiente enumeración. En la cumbre está el filósofo, el que dedica su vida a la contemplación y posesión de la verdadera realidad de las cosas. Le sigue el rey sabio, fiel a las leyes justas, porque así proveerá al perfeccionamiento de los demás hombres. A continuación vienen el hombre de estado, el padre de familia y el comerciante. Después el gimnasta y el médico, que cuidan del cuerpo para que no sea impedimento del alma. Siguen el profeta y el sacerdote. Tras ellos el poeta. Más atrás aún, el artesano manual y el labrador. Y en los dos últimos lugares, los sofistas o aduladores del pueblo, y el tirano.

Asimismo ilumina el ideal ético de Platón la división que él propone de las clases sociales. Para él el hombre es un ser necesariamente social, de suerte que sin la convivencia cívica el hombre no puede llegar a su plenitud. Pero la convivencia social supone un ordenado desdoblamiento de las clases sociales, cuya jerarquía se toma de aquello que es su dedicación. Esta dedicación está determinada en definitiva por el predominio libremente elegido de una de las tres almas. Por lo cual, en el fondo, no puede decirse que Platón sea estrictamente un clasista. Consideradas las cosas empíricamente, es cierto que ordinariamente cada hombre se sitúa en la clase so



cial que le corresponde por nacimiento. Pero realmente, cada uno se sitúa donde ha elegido, donde le corresponde por el dominio de un alma sobre las otras, dominio que a la larga está a merced de lo que el hombre decida ser.

Estas tres clases sociales son la de la clase productora que proporciona alimentos mediante la agricultura, y la que se dedica a la artesanía, al negocio y al comercio. En esta clase predomina el alma concupiscible. A esta clase y a su función no les impide nada el que tengan propiedad privada y familia propiamente tal. La segunda clase es la guerrera, cuya función es salvaguardar la paz interior y proteger de los enemigos exteriores; en ella predomina el alma irascible. Esta clase ya le preocupa educativamente a Platón: para ella propone prácticas eugenésicas para que sólo se propaguen los más fuertes; asimismo propone una gran preparación física intensa. Es aquí donde Platón propone la utilidad de la comunidad de bienes y de mujeres para que el hombre no esté preocupado por las necesidades del alma concupiscible. Finalmente, está la tercera clase, la de los reyes filósofos y la de los gobernantes, que estará constituida de los guerreros mejor dotados, sometidos a una educación intensiva de ciencias y filosofía, los mejores de ellos serán elegidos primero para funciones de gobierno, y tras esta experiencia para constituir una especie de *sejnado*, que sirva de consejo a los que gobiernan. En ellos predomina el alma racional y, por tanto, dirigirán a la República conforme a la verdad y a la justicia.

Dos consideraciones deben hacerse a este esquema socio-político: el carácter utópico y racionalista de su planteamiento; y, sobre todo, la falta de respeto que le merece el hombre en cuanto hombre. Dirá Platón que en aquellos en quienes predomina el alma concupiscible y el alma irascible su carácter humano es inferior; no sólo inferior sino libremente inferior. Pero el mismo Platón debiera reconocer que también son almas racionales. Ciertamente Platón admite la igualdad fundamental de hombres y mujeres, pero esto no basta. Y la prueba de ello está en su recomendación de prácticas eugenésicas. Platón no sólo no ha llegado a la idea del valor de la persona humana, pues desconoce el concepto de persona y de su dignidad, sino que tampoco ha estimado adecuadamente el valor del hombre sólo por ser hombre.

Platón no ha ignorado finalmente el sentido religioso del hombre. La idea racional de Dios está presente en su sistema. Más aún, considera que sólo frente a la idea de lo divino puede el hombre alcanzar toda su dimensión y su plenitud humana. Habla incluso de una asimilación a Dios que el hombre debe pretender siguiendo el movimiento general del alma racional que tiende a revestirse de las características de las ideas más elevadas. Habla asimismo de un contacto con lo divino por medio de la oración. Pero Platón que no ha reconocido al hombre como persona tampoco llega propiamente a reconocer el carácter personal de Dios.

El pensamiento de Aristóteles está profundamente influido por el de Platón. No sólo fue su discípulo, sino que por un tiempo profesó las mismas ideas que su maestro. Más tarde, cuando va desarrollando su pensamiento propio, Aristóteles se mueve en el mismo nivel metafísico que Platón, en los mismos problemas, aunque llegando gradualmente a soluciones distintas. Pero nunca pudo borrar del todo su impronta platónica. Pensó, sobre todo al principio de su evolución que su propio pensamiento era el desarrollo mejor de lo mejor del platonismo.

Esto no obsta para que deba reconocerse una profunda diferencia entre los dos geniales pensadores. Esta diferencia consiste en definitiva en trasladar el mundo de las Ideas platónicas dentro de la realidad concreta de las cosas de este mundo. Existe, ciertamente, lo suprasensible, lo inmutable, etc., pero esto no se da en un mundo aparte: las Ideas no son los prototipos, conforme a los cuales el Demiurgo ha construido las cosas de este mundo; en vez de ellas, hay que colocar las Formas de las que cada cosa recibe su realidad y su determinación. Ellas serán el objeto del conocimiento filosófico, para el cual no se requerirá una vida anterior del alma, sino un ejercicio abstractivo de la inteligencia en este mundo.

En este contexto, las ideas capitales de la metafísica aristotélica, que importan más para nuestro tema antropológico, son las ideas de materia y forma, junto con las de acto y potencia. Diremos de ellas sólo lo preciso para entender sus ideas acerca del hombre.

En el capítulo segundo del libro duodécimo de la metafísica, Aristóteles nos ha presentado sucintamente estos dos pares de conceptos. Dice, en efecto, que la esencia o sustancia es susceptible de cambio. El cambio presupone un sujeto permanente que antes del cambio era de una manera y luego es de otra. Un sujeto, por ejemplo, que antes era blanco se vuelve luego negro, es decir, el mismo sujeto cambia de cualidad. Ese sujeto es la materia. Y esas dos determinaciones que recibe, la de ser blanco o la de ser negro son la forma. En este caso, la materia es sustancial y la forma es accidental. Pero esta materia, además de ser blanca o negra, tiene otras determinaciones; sobre todo, la determinación esencial de ser una madera o un hombre, etc. Es, pues, una materia segunda, porque ya tiene una determinación esencial. Si le restamos esta determinación esencial, de tal manera que no quede sino algo meramente determinable y totalmente indeterminado, tenemos la materia primera.

Para Aristóteles, por tanto, todo ser que se mueve, que cambia intrínsecamente está compuesto de materia y forma. Todo ser tiene actualmente una forma, y es lo que es la forma, es decir, todo ser es un compuesto en que la forma determina al sujeto, a la materia indeterminada, a ser tal ser determinado. Desaparece tal ser cuando desaparece la forma; aparece tal ser cuando aparece la forma. Pero la forma siempre habrá de estar apoyada en un sujeto, en una materia.

Este planteamiento se refleja asimismo en su concepción del acto y la potencia. En el mismo capítulo antes citado, Aristóteles nos dice que todo procede o se hace a partir del ser, pero del ser en potencia, que es el no-ser en acto. Del no-ser absoluto no hay paso en la mentalidad de Aristóteles al ser; pero es que en el cambio no se da un paso del no-ser en absoluto al ser, sino del ser en potencia al ser en acto. En todo cambio, por tanto no sólo se requiere una materia permanente y una forma que ad viene o desaparece; se requiere, además, que esa forma esté real pero potencialmente en dicha materia. Más aún, la forma sustancial de la materia es el acto propio por el cual el compuesto es tal cosa determinada.

Hay, pues, varias utilizaciones de estos conceptos de acto y potencia. Por un lado, tenemos que el ser real puede serlo en acto o en potencia, actualmente o potencialmente. Un arquitecto, por ejemplo, no es arquitecto sólo cuando actualmente construye casas, sino incluso cuando no las construye si es que domina la técnica de la arquitectura. Por otro lado, algo real puede ser acto o potencia; en este segundo sentido, al menos para nuestro propósito, equivale a decir que el ser puede ser o acto o potencia. Es acto o forma, aquella parte del compuesto que produce todas las determinaciones que el compuesto tiene; es potencia o materia, aquella parte del compuesto que es sólo sujeto determinable por la forma. La forma es así principio y finalidad de todo lo que el compuesto es.

Con tal bagaje metafísico se enfrenta Aristóteles con el problema del hombre. Ahora podemos entender por qué su tratado sobre el hombre se titula 'Acerca del alma'. El alma, en efecto, es la forma sustancial de este compuesto que llamamos hombre. Pero precisamente, porque es forma, no se puede hablar del hombre sin hablar del alma, y no puede hablarse del alma sin estar haciendo referencia permanente al cuerpo.

La diferencia con Platón es clara. Para Platón hablar del hombre es hablar del alma, porque el hombre es fundamentalmente un espíritu que tiene un cuerpo. Para Aristóteles hablar del hombre es hablar del alma, porque el alma es la forma del cuerpo, y en los seres compuestos el todo, precisamente por su unidad actual, de donde mejor se ve es desde la forma. Decir, por otra parte, que el alma es forma del cuerpo es hablar de la máxima unión posible. Tan unidos están siempre materia y forma, que, aun siendo dos, son más uno que dos, porque uno lo son completamente, mientras que dos lo son incompletamente.

El alma, por tanto, es para Aristóteles la forma actual de un cuerpo organizado. Aristóteles no ha llegado de un golpe a esta concepción. En sus primeros pasos filosóficos siguiendo a Platón fué dualista: alma y cuerpo son dos cosas que tienen poco que ver entre sí. Más tarde, concibe una unidad de operación entre alma y cuerpo, pero con mutua independencia. Sólo al llegar a su tratado 'Acerca del Alma' cobra toda su fuerza la con-



cepción hilemórfica y unitaria del hombre el alma es forma del cuerpo.

tal conclusión ha llegado Aristóteles por razones metafísicas, pero asimismo por reflexión sobre la realidad. Por razones metafísicas ha concluido que todo ser en devenir ha de estar compuesto de acto y potencia. Por este camino ha llegado a la idea de materia y forma. Pero si toda alma es forma, no toda forma es alma. El hombre es ciertamente un ser en devenir, un ser sujeto a profundos cambios. Pero de esta constatación sólo se llega a la idea de forma. ¿Cómo ha llegado Aristóteles a la idea de alma?

Lo que ha ocurrido es que Aristóteles se ha enfrentado con el fenómeno del ser vivo. La vida es automovimiento; más concretamente: "con el término vida significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción" ( De An., II, 1, 412 a). Pues bien, el alma es la forma de un cuerpo natural, el cual posee potencialmente la vida; es la actualidad de ese cuerpo, la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida; y tal cuerpo es, cualquiera que posea órganos. "Si, pues, hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, será ésta: la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos" (ib., 412 b). Actualidad significa aquí forma actual, es decir, una forma sustancial que da actualmente la vida a un cuerpo con órganos que sólo potencialmente tenía vida. El que posee la capacidad de vivir, prosigue Aristóteles, no es el cuerpo que ha perdido el alma, sino el que posee su alma. Por lo cual ya no resulta evidente, sino todo lo contrario, que el alma considerada como actualidad, tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave (ib., 413 a).

El alma aparece, pues, en función de la vida. "Lo que tiene alma se distingue de lo que no lo tiene por el hecho de vivir" (ib., II, 2, 413 a). Pero hay tres clases de vida. Ante todo, las plantas viven, porque tienen capacidad de crecimiento y corrupción, se nutren y continúan viviendo tanto como dura su aptitud para absorber alimento, esta capacidad de absorber alimento puede existir sin otras capacidades más elevadas, pero en los seres mortales no pueden existir otras capacidades sin existir ésta. Este es, pues, el principio por el que todas las cosas vivas tienen vida.

Tras las plantas aparecen otros seres vivos, los animales. Lo característico de ellos es la sensación. Y el primer factor esencial de la sensación es el tacto, pues sin tacto no se dan los demás sentidos y el tacto se puede dar sin los demás sentidos. Si se tiene sensación se tiene también imaginación y apetito, "porque donde hay sensación, hay también pena y placer, y donde existen éstos debe haber también deseo o concupiscencia" (ib., 413 b). Tanto en este caso, como en el de las plantas, el alma es aquello por lo que se vive y por lo que se siente en un sentido primario y radical, en cuanto que es la forma y la actualidad primaria.

Hasta aquí es, pues, claro que el alma juega fundamentalmente un papel cosmológico. Se llega a ella para explicar ese especial modo de ser que es la vida vegetativa de las plantas y la vida sensitiva de los animales. Y al llegar al hombre, ¿ocurrirá lo mismo? Evidentemente el hombre tiene una vida vegetativa y una vida sensitiva, pero tiene también una vida intelectual.

Aristóteles aprecia una clara diferencia entre el sentir y el conocer. Según él, la facultad de la sensación no tiene una existencia actual, sino tan solo potencial. Sólo si esta potencia es movida por su objeto se actualiza la sensación, pues "todo es movido y actualizado por algo que produce un efecto y existe actualmente" (De An., II, 5, 417 a). No ocurre exactamente lo mismo con el conocimiento intelectual. "Esto se debe a que la sensación actual tiene lugar respecto de seres particulares, mientras que el conocimiento tiene como objeto los universales; y esos en algún sentido existen en el alma misma. De manera que está en el poder del hombre hacer uso de su mente cuando él quiera, pero no está en su mano experimentar la sensación, porque para ello es esencial la presencia del objeto sensible" (ib., 417 b).

Con todo, hay que notar que ya en el sentido lo que se recibe es la forma de los objetos sensibles sin recibir la materia, igual que la cera recibe la impresión del sello de un anillo sin el hierro o el oro de que está hecho el anillo: "el sentido es afectado por lo que tiene color, sabor, sonido, pero no por ello en cuanto posee una determinada entidad, sino en cuanto posee una determinada cualidad" (ib., II, 12, 424 a). De ahí que el sujeto que siente debe ser extenso, aunque la sensibilidad y la sensación no pueden ser algo extenso, pues son la potencialidad y en su caso la actualidad de ese sujeto. Los vegetales no sienten, porque son afectados a la vez por la materia y la forma, pues no tienen ningún principio capaz de recibir la forma de los objetos sensibles. Por tanto, la actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica, aunque no sea la misma su esencia, supuesto que las dos están actualizadas; la identidad está en la actualidad de la forma, está en que la misma forma es actual en el sentido y en el objeto sensible, aunque el sentido y el objeto sensible no tengan la misma materia. (ib., III, 2, 425 b).

A pesar de estas excelencias, la percepción sensitiva no puede confundirse con el conocimiento. Aristóteles da en este punto un argumento singular: el pensamiento especulativo lleva consigo el tener razón o el estar equivocado, mientras que la percepción de los objetos propios por los sentidos correspondientes es siempre verdadera. (ib., c. 3).

El alma humana, por tanto, habrá de caracterizarse por la función que le es más propia, la de conocer y pensar. El alma intelectual debe ser también potencialmente idéntica a su objeto, aunque no idéntica a él absolutamente lo que lo sensitivo es a lo sensible, así es la mente respecto de lo pensable. "Es, pues, necesario que la mente, puesto que piensa todas las cosas,

esté incontaminada, como dice Anaxágoras, afin de que pueda estar bajo control, es decir, que pueda conocer, porque la intrusión de cualquier cosa extraña le es impedimento y obstrucción... Así, pues, no es lógico creer que está mezclada con el cuerpo, pues en este caso sería de alguna manera cualitativa, por ejemplo, calor o frío, o incluso tendría algún órgano, como lo tiene la facultad sensitiva, siendo así que de hecho no tiene ninguno. Se ha dicho con razón que el alma es el lugar de las formas, solo que esto no se aplica al alma tomada como un todo, sino tomada tan solo en su capacidad de pensar, y las formas la ocupan no actualmente, sino tan solo potencialmente (de An. III, 4, 429 a). También los sentidos reciben formas, según se dijo anteriormente, pero son formas accidentales y sensibles. En cambio, el alma, en cuanto es racional, es capaz de recibir las formas esenciales de las cosas, incluso las ajenas a toda sensibilidad. No que las tenga siempre actualmente, pero sí siempre potencialmente y, cuando las actualiza, actualmente en ese momento actualiza presentemente lo que por ser forma es el acto de la cosa percibida.

Esta diferencia entre la facultad perceptiva y la pensante la prueba en esta misma dirección Aristóteles con una observación experimental ante un estímulo procedente de un objeto sensible demasiado violento, el sentido no puede percibir inmediatamente estímulos inferiores; así, no es posible oler después de olores muy fuertes. En cambio, "cuando la mente piensa lo altamente inteligible, no es por ello menos capaz de pensar en cosas de poca monta, sino que es aún más capaz de ello, porque la facultad del sentido no es independientemente algo fuera del cuerpo, mientras que la mente es separable de él... Además la mente es capaz de pensar por sí misma" (ib.). Y no solamente es capaz de pensar por sí misma sino también sobre sí misma, algo que no ocurre con ningún otro sentido.

Hay, pues, incluso en la mente cierta actividad y cierta pasividad. Lo cual le fuerza a Aristóteles a admitir que incluso en el alma deba haber cierta composición de materia y forma, bien que esa materia no tiene por qué ser corporal. El pasaje es uno de los más difíciles de la Psicología aristotélica y ha dado paso a las más diversas interpretaciones. Ocupa el breve capítulo quinto del libro tercero. En él parte Aristóteles de que en la totalidad de la naturaleza existe una composición de materia y forma, algo que es potencialmente todos los individuos y algo que determina formalmente a este individuo determinado. "Estos distintos elementos deben hallarse también presentes al alma" (ib., III, 5, 430 a). Yo no creo que Aristóteles quiera decir aquí que el alma este compuesta de materia (prima) y de forma, sino sólo de potencialidad y actualidad. El alma es, en efecto, potencialmente algo capaz de conocerlo todo, y en ese sentido es materia o potencia, porque puede conocer -y en algún modo también ser- todos los individuos. Pero, ¿cómo y por qué el alma actualiza esa su potencialidad, y llega al conocimiento actual de este individuo determinado?



Responde Aristóteles: " Existe, pues, un intelecto tal que se hace todas las cosas, y otro tal, que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerada en absoluto la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto (al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas) no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es impasible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada puede entender" (De An. III, 5, 430 a).

El alma, además de sus facultades locomotivas, vegetativas y sensitivas, tiene la facultad intelectual. Esta facultad es, por lo pronto, potencial, pues el entendimiento puede hacerse todas las cosas, puede actualizar intelectivamente todas las cosas. Ahora bien, en ese sentido es algo potencial. Y lo potencial necesita de algo actual para actualizarse. En los sentidos este algo actual son los objetos sensibles mismos, pero en la inteligencia que no tiene sus objetos presentes, hay que buscar la razón de la actualización en otra parte. Hay, por tanto, que admitir una especie de inteligencia actual y activa, que Aristóteles la compara a la luz. Esta inteligencia es superior a la inteligencia pasiva, porque es siempre superior lo que opera a lo que padece, el acto a la potencia. Esta inteligencia no entiende intermitentemente sino que siempre está en acto. Lo que ocurre es que no siempre la inteligencia pasiva está en disposición próxima para ser actualizada. La inteligencia activa se basta a sí misma para pensar, al menos cuando está separada de la materia, y es ella inmortal y eterna; en cambio, la inteligencia pasiva sólo puede pensar por la inteligencia activa y está sujeta a corrupción.

Se ha discutido mucho si esta inteligencia activa es la misma para todos los hombres, o es algo propio y distinto en cada uno de ellos. Si tomamos el conjunto de los textos aristotélicos, y a pesar de las dificultades que se presentan debidas a que no conocemos bien las fechas de sus escritos, y debidas también al platonismo que nunca pudo abandonar Aristóteles por completo, tal vez se pueda resumir su pensamiento antropológico en las siguientes proposiciones:

- 1) El alma es forma del cuerpo y a ella se debe últimamente el ser principio del movimiento, vegetación, sensación;
- 2) El alma es también principio de la vida racional, irreductible a las demás vidas, incluso la sensitiva;
- 3) Con todo, en el hombre sólo hay un alma, una sola forma sustan-

- cial, la cual cuenta con varias potencialidades y facultades, 'partes', según las llama a veces el mismo Aristóteles,
- 4) A pesar de esas potencialidades y de su unidad sustancial con el cuerpo, el alma no solo no es cuerpo, sino que tiene su propio ser 'separado' del cuerpo y sin la actualización de sus potencialidades inferiores;
  - 5) El alma humana, al ser la única forma sustancial del cuerpo, le da a éste todas las concretas determinaciones que posee;
  - 6) De aquí resulta que el hombre es una unidad sustancial de alma y cuerpo, y esta unidad prueba psicológica y metafísicamente la unicidad de forma sustancial;
  - 7) El cuerpo no sólo juega el papel esencial de constituir lo que es el hombre, sino que es imprescindible para la actualización de muchas potencialidades del alma;
  - 8) Cada alma no puede residir en cualquier cuerpo <sup>in</sup>determinado, sino que necesita de un cuerpo con características bien determinadas (De An. I, 3, 407 b; II, 2, 414 b).
  - 9) El hombre, por tanto, queda definido físicamente como una unidad sustancial de cuerpo y alma, en donde el alma es la forma sustancial, y lógicamente como un animal racional, endonde la animalidad queda diferenciada y determinada por lo que se considera específico en el hombre: su alma racional.

Aristóteles es consecuente con esta concepción del hombre, y por ello dedica largos análisis a la participación del cuerpo en la vida humana. Esos análisis muestran que el cuerpo contribuye con mucho a lo que es el hombre y a lo que es su vida. Habla de los diversos sentidos, de la imaginación, de los apetitos, etc. En toda su exposición procura tener en cuenta la totalidad del hombre. Una totalidad, por otra parte, jerarquizada, pues no todo lo que se da en el hombre es igualmente humano y valioso. Aristóteles que cree en la inmutabilidad de las especies, no cree en la inmutabilidad del individuo. Dentro de la misma especie, y sin salirse del marco trazado por lo que es el alma como forma sustancial, cada hombre puede y debe desarrollarse sin medida. Su potencialidad es en cierto sentido inacabable. Este desarrollo es lo que atiende su dimensión moral. El hombre es un ser constitutivamente moral. El estudio antropológico de la moralidad en Aristóteles completa su estudio del hombre.

En lo moral y en lo político se refleja también lo que es una de las grandes cualidades del pensamiento aristotélico: "la gradación de las realidades y de los actos, la ordenación jerárquica de las diversas esferas, la subordinación de todo cuanto hay a fines, pero siempre que tal subordinación no exija la anulación de aquello mismo que tiende a un fin a favor del fin mismo. En el mundo aristotélico aparece siempre la diversidad unida de raíz por una perfecta continuidad" (Ferrater Mora).



No vamos a exponer aquí en detalle las ideas morales y políticas de Aristóteles; lo único que nos importa es indicar como para él el hombre es un animal moral y un animal político. Esto quiere decir que ni lo moral ni lo político es algo añadido desde fuera al ser del hombre, sino algo que surge necesariamente de su carácter de animal racional.

El hombre es un ser que busca la felicidad, y no es errado colocar el sumo bien del hombre en su perfecta felicidad. Ahora bien, la felicidad no puede situarse en el placer, porque el placer es algo que tiene en común el hombre con el animal. Tampoco puede estimarse que la felicidad está en el honor, porque el honor, si es merecido, supone ya la dignidad y la perfección del hombre. La felicidad consiste en la perfecta actuación del hombre según su naturaleza específica, y una acción será buena o mala, según se conforme o no las exigencias de la naturaleza del hombre.

Por un lado, parece obvio que el hombre adquiera su felicidad, cuando actúa conforme a lo que él es, porque en esa actuación se actualizará y se desarrollará plenamente. Por otro lado, parece también claro que la actuación conforme a la propia naturaleza sea la norma de la moralidad. De un martillo, por ejemplo, diremos que es buen martillo, cuando está hecho de tal modo que puede cumplir bien con su misión; un hombre diremos que es bueno cuando actúa conforme a aquello que exige su propia naturaleza.

Pero, ¿de qué naturaleza se trata? No de la naturaleza empírica, no de la naturaleza singular de cada uno con sus propias pasiones y defectos, porque estos defectos y pasiones no pertenecen a la naturaleza racional en cuanto tal. Tampoco se trata de una naturaleza que fuera el término medio de todas las naturalezas empíricas. Una cosa es, que sólo en las naturalezas empíricas se pueda conocer lo que es propio de la naturaleza humana en cuanto tal, y otra muy distinta que sea ella el promedio de naturalezas empíricas, naturalezas que se dan ya deformadas. Hay, por tanto, en Aristóteles una intuición de lo que es la esencia ideal del hombre; intuición que no es caprichosa, sino que responde al estudio de lo que es la esencia humana en cuanto tal, tal como aparece desde su forma esencial. No olvidemos que el alma como forma del cuerpo es lo que especifica al hombre y da razón de la inmutabilidad física y ética de la especie humana.

Ciertamente el hombre no es sólo alma, y la norma de la moralidad debe atender a la realidad total del hombre. Aristóteles propenderá a pensar que lo sumo del hombre es su capacidad intelectual, y situará el culmen del desarrollo humano y de la felicidad en el desarrollo más completo de la vida intelectual. Pero esto no obsta para que dé mucha mayor importancia, que la dada por Platón, desde luego a lo que el hombre tiene de voluntad y de libertad, pero también a lo que tiene de corporal.

el orbe moral aristotélico no está excluido el placer. Pero el placer no debe ser el motivo por el que se actúa, aunque siempre un cierto modo de placer acompaña a toda acción humana.



Dentro de este orbe moral ha de entenderse la política. Cuando se habla del hombre como animal político, se está afirmando que la política pertenece a su misma esencia, y que, por tanto, hay una exigencia moral que rige también el orden político. Cuando Sócrates se sorprende en el Protágoras de Platón de que cualquiera se considera capaz de emitir su opinión en Política, su sorpresa tiene justificación porque la Política es una técnica que no puede dominarla cualquiera. Pero la comparación que hace con la Arquitectura o con la Medicina no es del todo exacta, porque incluso la técnica política está más conectada con lo que el hombre es que la técnica constructora o médica.

Efectivamente, el hombre es por naturaleza comunitario. No sólo de hecho se encuentran los hombres unidos, ni siquiera están unidos por libre decisión personal. El hombre es, por naturaleza, un animal comunitario. El lenguaje es una prueba maravillosa del carácter comunitario propio y específico del hombre.

Este movimiento comunitario que es intrínseco al hombre se corona en la comunidad del estado. El estado no depende tampoco del capricho o de la voluntad del hombre, ni en su existencia ni en sus características más esenciales. Más aún, representa el nivel supremo de la comunidad y a él deben subordinarse las comunidades inferiores. Esto no implica que las deba aniquilar. Al contrario, los individuos y las familias son los integrantes de la sociedad estatal. Por ello Aristóteles está contra la comunidad de bienes y la comunidad de mujeres propugnadas por Platón. El tipo de su argumentación es muy singular: si no hay familia y no hay propiedad privada, el hombre dejaría de desarrollar virtudes que le son muy propias y que le engrandecen como hombre. No le arredra que también la propiedad y la familia puedan ser origen de vicios, porque para evitarlos está la libertad del hombre y el poder del estado.

Tres posibles formas de gobierno propone Aristóteles: monarquía, aristocracia y república. Las tres son teóricamente buenas, pero en su elección han de tenerse en cuenta las condiciones reales. Cada una de las tres tiene su propio peligro: la monarquía puede desembocar en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la república en democracia.

Hay ciertos puntos concretos que muestran dónde está la mayor limitación de Aristóteles. Tales son su defensa de la esclavitud como algo natural, la superioridad del hombre sobre la mujer y de unas razas sobre otras, y la aprobación de prácticas eugenésicas. Es verdad que todas estas ideas las defendió Aristóteles con moderación. En todo el orden moral debe dominar la prudencia como virtud rectora, prudencia que ha de evitar toda exageración y todo extremismo. Pero esto no obsta a que se reconozca en su actitud una grave limitación radical: el desconocimiento del valor personal del hombre, del hombre sólo por ser hombre.

Significación general de San Agustín para la Antropología

A tres capítulos fundamentales puede reducirse la significación de San Agustín para la Antropología: el descubrimiento de la subjetividad; el descubrimiento de la persona, y el descubrimiento del sentido histórico. No quiere esto decir que antes de él ni lo subjetivo, ni lo personal ni lo histórico hayan aparecido en la historia del pensamiento, pero en él cobran un relieve nuevo, una vigorosa formulación intelectual, y un peso que antes no tenían.

Por lo que toca al descubrimiento de la subjetividad, no puede negarse el precedente de los Sofistas, y la parcial solución que a sus exageraciones subjetivistas dieron Sócrates, Platón y Aristóteles. Con todo, el descubrimiento de la subjetividad, en el sentido moderno del término, cobra en San Agustín características singulares.

San Agustín vive temperamentamente volcado a su poderosa vida interior. Vive más de su interioridad que de las cosas exteriores que le rodean. Es, además, un gran talento introspectivo. Pero nada de esto es suficiente para reconocerle el carácter de descubridor de la subjetividad. Poetas y dramaturgos le habían antecedido en el ahondamiento descriptivo de la interioridad humana.

Su novedad estriba en reconocer la peculiaridad de la realidad subjetiva y al atribuirle la máxima consistencia filosófica. Conocido es el proceso por el cual llega a este descubrimiento. Su etapa de académico y escéptico le obligaban filosóficamente a salir definitivamente de la duda. San Agustín no juega en este punto; él ha dudado realmente; él ha visto la poca consistencia de nuestros conocimientos sensitivos y exteriores; él ha constatado la poca realidad de las ideas. Y entonces replegándose sobre sí, encuentra la realidad indudable de su propia existencia. Dos pasos hay en la argumentación agustiniana: el primer paso es el de la certeza: yo sé algo con certeza, yo tengo ciertamente capacidad de certeza, porque aunque me equivoque, sé que me equivoqué; el segundo paso es, si se quiere, más desesperado: aunque me equivoque, hay una cosa en la que no puedo equivocarme, y esa es en que existo, en que vivo: si fallor, sum, si me equivoco, si me engaño, de todas formas existo, soy. Y esta afirmación definitiva de la realidad, es la afirmación de la realidad de la propia vida, de la propia existencia interior.

Por este camino ha llegado San Agustín al descubrimiento de la peculiaridad de la subjetividad. Ya no nos extrañará su afirmación de que en el interior del hombre habita la verdad (De vera Rel., 72) y de que las realidades más hondas ha de buscarlas el hombre en su interior.

Por lo que toca al descubrimiento de la persona, dos fuentes principales utiliza San Agustín. Una de ellas, no muy notada, es su educación roma



I, 4. SAN AGUSTÍN Y EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Entre la desaparición de los grandes filósofos helénicos y la aparición de San Agustín (354-430), dos acontecimientos de trascendental importancia han tenido lugar y han influido poderosamente sobre él: el mundo romano con su valoración de la ley y el derecho y con su unificación del Imperio; y el cristianismo como revelación sobrenatural y definitiva de Dios al hombre. Ambos acontecimientos van a tener influjo decisivo en las ideas de San Agustín sobre el hombre.

Por otro lado, San Agustín no es ajeno a la tradición filosófica. Si no ha conocido en su totalidad y directamente los grandes pensadores griegos, sí ha tenido suficiente noticia de ellos. Más aún, su vida misma, en ansias de una verdad más perfecta, es un recorrido por distintos sistemas filosóficos. Fue primero maniqueo por estimar que sólo la existencia de dos primeros principios podría ser la explicación del mal que se da en este mundo y del mal moral que a él personalmente le atenazaba. Pero el maniqueísmo no llegó a aquietarle. Fue entonces cuando se entregó a los académicos, quienes sostenían que nada puede conocerse con certeza; pero tampoco en este caso la doctrina académica fue capaz de satisfacer o de acallar su ansia de verdad. Por fin, conoció a los neoplatónicos y, a través de ellos, a Platón; esta filosofía, si no satisfactoria en todos sus extremos, le sirvió al menos de alimento y de inspiración para su propio pensamiento y para su urgente necesidad de explicaciones intelectuales.

Es en esta etapa neoplatónica, cuando a los treinta y tres años se encuentra de lleno con el Cristianismo, y se bautiza en el año 387. Su alma inquieta logra la paz en la verdad del Cristianismo. En este momento, lo estrictamente filosófico, pasa para él a un segundo lugar. San Agustín no despreciará la Filosofía, ni verá contradicción entre pensamientos filosóficos verdaderos y pensamientos teológicos. Más bien, echará mano de la Filosofía y de su inteligencia formada en ella para explicar los misterios de su fe. Pero para él, el Cristianismo será la instancia suverena de la verdad, lo cual implica que echará constantemente mano de él para explicar la realidad total de este mundo, y someterá los logros de la razón a las exigencias de la fe. El Cristianismo para él no es sólo una dimensión puramente emocional y religiosa; es también una dimensión intelectual y teológica. De ahí que su visión del mundo sea fundamentalmente religiosa y teológica. Ya no será ni una pura visión cosmológica ni tampoco una visión antropocéntrica. Por otro lado, en la fe no verá una anulación sino una sublimación de la inteligencia.

En estas páginas no daremos la visión teológica de San Agustín, sino que nos reduciremos a su interpretación filosófica del hombre, en cuanto esto es posible.



na: el derecho romano supone una espléndida vía de acceso al concepto de persona a través de los derechos y los deberes que le competen. La otra, es su educación cristiana, que se enfrenta con el doble misterio de la Trinidad y de la Persona de Cristo. en ambos casos, debe distinguirse el concepto de naturaleza del concepto de persona, para no atribuir tres naturalezas a Dios o dos personas a Cristo.

Para los griegos todavía, el hombre formaba parte del cosmos y era entendido desde él. La poderosa subjetividad de San Agustín va a volcarse sobre su propia vida interior, sobre su experiencia personal. Una experiencia, que ya no será confundible con la experiencia de las demás cosas de este mundo, ya que por su objeto y por su modo mismo de ser experiencia es algo irreducible a cualquier otra forma de experiencia. En la confluencia de la subjetividad y de la persona, la antropología agustiniana se separa de las antropologías anteriores y las supera.

El tercer hallazgo fundamental de San Agustín en este punto de lo histórico. Lo histórico, como algo típicamente humano, es algo que no puede ser entendido sino desde la persona y desde la subjetividad. De ahí que no sea extraño el que antes de San Agustín no aparezca definitivamente este concepto, y que en él cobre suficiente relieve intelectual. No llegará todavía a una conceptualización adecuada de lo que es la realidad histórica en cuanto tal, pero sí al reconocimiento del hecho histórico y a la preocupación por interpretar el sentido de la historia. Su Filosofía y su Teología de la Historia no son tales porque definan lo que es lo histórico, sino porque reconocen la importancia de la Historia en la interpretación y diversificación del hombre, y le atribuyen un sentido.

#### El hombre como compuesto de alma y cuerpo

No es en este punto donde se encuentra la mayor originalidad de San Agustín. Su orientación es fundamentalmente platónica. Por ello define al hombre como "un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno para su uso" (De Mor. eccles. 1, 27). Con todo, reconoce que el cuerpo pertenece formalmente a la naturaleza humana: "la naturaleza humana está constituida por un espíritu, un alma y un cuerpo, y es necio excluir el cuerpo de la naturaleza humana" (Origen del alma, IV, 2, 3). Más que hablar de alma y cuerpo habría que hablar de hombre interior y hombre exterior (ib., IV, 14, 20), aunque no sea fácil determinar un sentido constante y exacto a estas expresiones agustinianas fundadas en San Pablo.

Su superación del platonismo está en estimar que el cuerpo no es malo en sí, pues procede de Dios. En algún lugar, habla del cuerpo como cárcel del alma, pero en sentido metafórico. Puede llamarse al cuerpo cárcel, no porque sea en sí mismo cárcel, ya que lo hizo Dios, sino porque es penoso y mortal.



Si la carne te es cárcel, dice San Agustín, no es el cuerpo la cárcel, sino la corrupción del cuerpo (En. in Ps. 141, 18: ML 37, 1843). Para San Agustín, en definitiva, el cuerpo es una de las mayores maravillas del Universo y está hecho por Dios, más aún, está destinado a resucitar. Con todo, está herido moralmente por el pecado original y por los pecados personales.

Pero es el alma la parte principal del hombre. El alma es una sustancia dotada de razón y destinada a regir el cuerpo (De Quant. An. 13, 22) Es en sí algo completo; algo inmaterial, porque los estados anímicos carecen de extensión, y lo material es necesariamente extenso; es algo inmortal, porque el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad que es eterna, y su capacidad para lo absoluto e intemporal descubre una esencia de semejantes características. En el origen del alma vaciló San Agustín hasta el fin de sus días. Si el dogma de la creación le daba un apoyo claro para hablar del alma como algo creado inmediatamente por Dios de la nada, el dogma del pecado original parecía obligarle a poner cierta dependencia de las almas humanas con el alma de Adán; tales vacilaciones hubieran tal vez disminuido, si San Agustín hubiera concedido mayor importancia al cuerpo en la valoración de la esencia humana. Pero el hombre es para él radicalmente alma, y el alma es formalmente espíritu, aunque tenga incluso la función de dar vida y desarrollo al cuerpo. "nuestras entrañas no pueden vivir sin el alma, y, sin embargo, más fácil puede el alma vivificarlas que conocerlas" (Del alma y su origen, IV, 5, 6).

Al hablar del alma, San Agustín frecuentemente se refiere al alma y al espíritu, o al alma y a la mente: "me falta demostrar cómo, a pesar de que el alma es llamada muy propiamente espíritu, éste no es toda el alma, sino una facultad de ella" (ib. IV, 22, 36). Espíritu o mente es para San Agustín aquello con lo que razonamos y entendemos; ahora bien, ni siempre está el alma entendiendo, ni todo lo que hace el alma es entender; sólo en cuanto el alma humana es capaz de entender, debe llamarse espíritu. Sus demás funciones no las realiza en cuanto espíritu sino en cuanto alma.

#### El descubrimiento de la persona

San Agustín ha planteado el problema de la persona, por lo pronto, en primera persona. Ya no está en juego un hombre cualquiera, ni siquiera el hombre, sino lo que está en cuestión es el yo mismo. Si se prefiere, el hombre que preocupa a San Agustín es el hombre que puede decir y que dice 'yo'. Y desde este yo va a plantear el problema de la persona. Preguntarse por el yo es para San Agustín preguntarse por la persona, y preguntarse por la persona es preguntarse por el yo.

Así aparece en el célebre texto del 'De Trinitate': estas tres cosas, a saber, memoria, pensamiento, amor, me pertenecen, no se pertenecen a sí; lo que hacen no lo hacen por sí, sino por mí; mejor, yo soy el que obro por

ellos...Yo soy el que por la memoria recuerda, yo soy el que por el pensamiento piensa, yo soy el que por el amor ama...Yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que poseo a los tres" (XV, 22).

El yo por tanto no se identifica con el mero conjunto ni con la unidad de las cosas naturales que el hombre posee. El hombre evidentemente posee un cuerpo, posee una inteligencia, etc., pero todo lo que el hombre posee aparece como la pertenencia de un alguien, de un alguien que es el yo. Hay cosas en el hombre que no se pertenecen a sí mismas; cuanto algo se pertenece más a sí mismo, más cerca está del carácter de persona, y es el yo lo que efectivamente se pertenece a sí mismo, y el que tiene como pertenencia suya todo lo demás. El yo es el que posee, y todo lo demás que el hombre tiene es lo poseído. lo personal es lo que se es, todo lo demás es lo que se tiene.

Ese yo es lo más real del hombre. En él quedan rotas todas las olas de la duda; es la interpretación más adecuada de aquella subjetividad tan real que es el hombre, de aquella subjetividad que está más allá de toda duda y de todo argumento. Ese yo es independiente de los actos humanos, porque está por encima aun de las facultades que producen esos actos. Ese yo es el que propiamente dura en el hombre, y es el que está abierto permanentemente a todas las vicisitudes de la vida humana. (Cfr. I, 1).

#### El hombre realidad moral: la ley y el amor

También en este punto se encuentran avances en la Antropología agustiniana, debidos tanto a su romanismo como a su cristianismo.

A diferencia del pensamiento griego clásico, introduce San Agustín muy vigorosamente a la voluntad en la moral. La moral no puede explicarse sin la voluntad y sin una voluntad libre. Por otro lado, la moral está siempre relacionada con lo religioso, de suerte que el fallo moral no será ya formalmente un error, sino una culpa y un pecado. Dios entra en el orden moral por un doble capítulo: por el capítulo de legislador, ya que el orden moral ha sido impuesto por él; y por el capítulo de la felicidad, porque Dios es la suma felicidad y el centro último de la actividad humana.

El concepto de ley cobra importancia definitiva en su pensamiento, al aceptar la existencia de una ley eterna, que es la razón y la voluntad divinas, que mandan conservar el orden natural y prohíben el quebrantarlo. Intelectualismo y voluntarismo quedan así bien equilibrados, porque si hay una voluntad que impera hay anteriormente una razón que ordena. Y lo que ambas mandan no es la observancia de algo arbitrario, sino de un orden natural, es decir, de un orden exigido por la misma naturaleza de las cosas.

Esta ley eterna abarca las leyes físicas de la naturaleza, las leyes mismas de la inteligencia, y las leyes propiamente morales o de la voluntad. Este último apartado de la ley moral implica en los hombres una voluntad libre

y una responsabilidad. Ante una ley imperativa, respaldada por Dios como legislador, el hombre entra en el terreno de la culpa y del pecado.

Esta importancia de la ley no convierte la moral agustiniana en un legalismo, ya que la ley impera lo que es propio del orden natural, y lo que responde a las tendencias mejores del hombre. El contrabalanceo de la ley está en el amor. Aquí también San Agustín empalma lo psicológico con lo moral. Para él es claro que la máxima fuerza del hombre es el amor, de modo que el hombre va a parar allí donde le arrastra su amor. Pero este amor, si responde a su esencia y su concepto, si es el dinamismo de la persona humana y no meramente una tendencia personal, no puede menos de llevar al hombre al bien moral y a la felicidad. El amor niega el egoísmo, y el amor perfecto niega perfectamente el egoísmo; ahora bien, todas las formas de quebrantamiento de la moral, todas las formas de pecado, son variedades del egoísmo. Por ello, puede decir San Agustín que el que ama puede hacer lo que quiera, ya que en ese caso su voluntad se ha identificado con el orden mismo de su ser personal. Nada que impere el amor, rectamente entendido, puede ser malo.

El que sigue fielmente el peso de su amor llega a Dios. Dios ha ordenado el hombre hacia él, como felicidad plena, y el hombre no encontrará descanso hasta que no alcance a Dios. Ciertamente en el hombre hay una dualidad, una dualidad dentro de sí, y una dualidad de vidas. Dentro de sí luchan el hombre interior y el hombre exterior, lo cual le permite despreciar su verdadero bien. Por otro lado, en esta vida terrena, en la que el hombre peregrina hacia su fin, el hombre no se ha encontrado a sí mismo plenamente, y, por tanto, no puede sentir que su felicidad plena está en Dios. Finalmente, si es verdad que frente al maniqueísmo ha de sostenerse que todo lo de este mundo es bueno, tampoco ha de olvidarse que la historia humana está viciada desde su principio por un pecado original.

#### El hombre, realidad histórica

Cada hombre tiene, por tanto, su propia historia, y la humanidad entera tiene su historia común. Al Cristianismo le es esencial la idea de lo histórico: la humanidad tienen una historia, pues toda ella, como una unidad, arranca de las manos de Dios y va a parar a un destino único; en un momento determinado de esa historia, en la plenitud de los tiempos, tiene lugar la introducción de Dios mismo en la historia humana. Por otro lado, San Agustín reconoce el carácter típico de lo que es el tiempo y la duración en la vida de cada hombre. Todo ello contribuye a reconocer el típico carácter histórico de cada hombre y de la humanidad entera. En ambos casos, la historia sigue un trazo lineal y no circular. Esta característica de su interpretación histórica es una nueva prueba de como para él el hombre es una realidad histórica, que lucha por ir haciéndose y por cumplir con su vocación personal en la comunidad única que forman la humanidad entera y el destino universal de la Iglesia.

RENACIMIENTO CIENTIFICO Y ANTROPOLOGIA FILOSOFICA: DESCARTES Y PASCAL

Descartes y Pascal representan dos reacciones típicas de la Filosofía ante el reto de la ciencia moderna. Los dos pueden presentar credenciales de científicos de primera línea. Descartes, la geometría analítica, Pascal su máquina de calcular y sus contribuciones al cálculo de probabilidades. Son, por tanto, pensadores que no han elucubrado al margen de la ciencia, sino desde una ciencia bien conocida y asimilada. ¿Cambiará sustancialmente la Antropología tras el cambio sustancial de la ciencia moderna renacentista? ¿En qué sentido irá el cambio?

A) LAS NUEVAS PERSPECTIVAS CIENTIFICAS

No tenemos por qué hacer aquí un análisis de lo que fue la irrupción de la ciencia moderna en el Renacimiento. Baste con señalar las nuevas orientaciones que proporcionan a la cultura intelectual.

Si, por ejemplo, atendemos a Kepler (1571-1630) y a su descubrimiento de las leyes de los movimientos de los planetas, sus novedades más profundamente significativas son: 1) la circunscripción fundamental del tema de su estudio y conocimiento a las relaciones que guardan entre sí los planetas, donde es importante subrayar que no se trata sino de relaciones y de planetas. 2) Lo que estudia son fenómenos, y estos en sus aspectos mecánico y dinámico tan sólo. 3) Estudia sus objetos desde las acciones, y no las acciones desde una presunta esencia de los objetos. 4) El método seguido es el de inducción y cálculo, es decir, el de observación repetida de las cosas en busca del cálculo de su regularidad. 5) La finalidad es alcanzar leyes, leyes que formulan matemáticamente la regularidad de los comportamientos, de las relaciones de unos planetas con otros.

Quedan fuera de su estudio y preocupación no sólo las realidades no astronómicas, sino aun en estas lo que son ellas en sí, sus posibles causas, etc.

Parecida es la significación de Galileo en la historia de la ciencia. Galileo (1564-1642) puede considerarse por varios motivos el representante típico de la ciencia de su tiempo.

Galileo parte de una intuición fundamental, similar a la que habían tenido los pitagóricos. Su peculiar talento matemático y su observación de la naturaleza le llevaron a la intuición fundamental de que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos. Pero, mientras para los pitagóricos, los números expresaban la esencia misma de las cosas, para él lo que expresan de inmediato son las relaciones de unas cosas materiales con otras, y de todas entre sí. Cada uno de sus experimentos y observaciones iba reafirmando en esta idea numérica de la realidad. En esta relación con esta intuición inicial está la singularidad de su método.

Galileo no pretende que pueda conocer las esencias de las cosas a través de una intuición intelectual. Por ello partirá no de un principio fundado sobre la esencia de las cosas, del cual poder deducir sus comportamientos necesarios, sino de una hipótesis. La hipótesis no es un principio, ni propiamente una verdad, sino un método de trabajo, un medio de observación y de comprobación. Pate, pues, de una hipótesis, la descompone en todas las sub-hipótesis que sean necesarias; observa y experimenta si tales hipótesis se dan en la realidad. Pero también él interroga la realidad en forma de relación para poder concluir una ley que pueda formularse matemáticamente. Con lo cual llega a la universalización total de los pocos casos experimentados por él. Galileo, por tanto, no es que haya experimentado todos los casos que universaliza en su ley, ni siquiera los experimentos le dan con exactitud su ley, sino que se ve reforzado a una racionalización y a una abstracción que van más allá de la realidad tal como él la ha experimentado.

Por eso, representa un gran avance sobre Kepler tanto por el método, como por los resultados obtenidos. Por el método, porque a la pura observación añade la experimentación, no es éste un punto exclusivo de Galileo, pero en él se da con toda plenitud: a él se ha de aplicar con plenitud la observación de Kant: no interroga a la naturaleza como un niño que quiere ser enseñado por ella, sino como un juez que pretende sacar del reo la confesión de una culpa, ya supuesta. Pero esto mismo es una prueba de la profunda racionalización, de la intromisión de la razón humana, y de un determinado tipo de razón, en la realidad de la naturaleza, y en lo que nos importa saber de ella. También al método, pertenece no sólo la formulación matemática, la cual se daba ya muy claramente en Kepler, sino la universalización a todos los casos estimados como iguales.

Finalmente Galileo no se ha quedado en el puro estudio de relaciones sino que ha llegado a análisis de lo que son las cosas en sí. En la ley de la caída de los cuerpos, pone en relación la caída recorrida con el cuadrado del tiempo, es decir, no hace sino medir un acontecer. En la demostración de la verdad fundamental del sistema copernicano, muestra la fuerza de la argumentación matemática para comportamientos físicos. Pero en la ley de la inercia, más claramente que en todo lo demás, nos dice algo de la cosa en sí, y algo completamente revolucionario para la Física filosófica de su tiempo: ni el movimiento ni el reposo necesitan actualmente ningún principio distinto de ese mismo movimiento y reposo. Para el reposo no había dificultad, pero su concepción del movimiento inerte va a transformar radicalmente la idea cosmológica del principio vital.

Tales actitudes genialmente renovadoras no podían menos de chocar con las ideas establecidas. El choque, más allá de determinados condicionamientos psicológicos, nació y se perpetúa por la extrapolación de las dig



tintas ciencias. Cuando la Filosofía o la Teología se salen de su campo propio para meterse en terrenos de la Física, cometen el mismo error que cuando la Física se introduce en campo que no le es propio. Es indudable que la Física, que toma su auge moderno en el Renacimiento, introduce unos métodos que son muy acomodados para el fin que pretende. Pero ese fin es la medida y la matematización de lo que es extenso. ¿Con qué razón extrapolará sus métodos a realidades o a aspectos de la realidad, que no son puramente extensos y que, por tanto, no son integralmente matematizables? ¿Con qué razón dirá que nada es científicamente cognoscible, si no se somete al método preconizado por ella? Pretendiendo tales extremos cae en el mismo error que la antigua Teología y la antigua Filosofía que pretendían conocer las razones próximas de las cosas, porque se consideraban en posesión de las últimas.

Esta es la situación cultural en la que se encuentran Descartes y Pascal. ¿Cómo reaccionaron ante ella en vista a sus ideas sobre el hombre?

#### B) DESCARTES (1596-1650): SU IDEA DEL HOMBRE

No expondremos de Descartes más que aquellos puntos en los que se más claramente el profundo influjo que sobre él tuvo la ciencia de su tiempo, y aquellos otros en que expone sus ideas antropológicas.

##### Descartes, pensador científico

Descartes se señala por su afán de buscar un nuevo método para la Filosofía y aun para toda su vida intelectual. No en vano su obra más significativa lleva por título 'Discours de la Méthode'.

En Descartes, cuando va a la busca de un nuevo método, operan dos fuerzas su especial temperamento humano, y el deslumbramiento de su talento matemático. Por ambos capítulos, Descartes busca claridad, distinción de ideas, certeza, unanimidad en los pareceres. Para él la verdad no sólo se identifica con lo evidente, con lo claro y distinto, sino con la certeza, con la firmeza. Descartes no se pregunta tanto lo que el hombre puede saber sino lo que puede saber con certeza, sin temor a equivocarse. Lo que a él le aterroriza es el estar equivocado en el campo teórico y en el comportamiento moral. Ciertamente se fija en que las matemáticas tienen también un cierto carácter de invención, de descubrimientos que avanzan. Pero en ella no le admira tanto el avance cuanto la seguridad y la certeza del avance.

Ante todo, pues, habrá que proceder con método. Y las reglas fundamentales del método serán las que con tanto provecho rigen, al menos implícitamente, en las matemáticas y en la nueva Física de su tiempo. Cuatro son las reglas fundamentales: 1) No admitir como verdadera cosa alguna que no se sepa con evidencia que lo es; hay que evitar la precipitación y no admitir más que lo que se presente clara y distintamente a la mente; 2) dividir cada di-



28

ficultad en tantas partes como se pueda y se requiera para resolverlas mejor, 3) conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ir ascendiendo poco a poco y gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos, 4) hacer recuentos tan integrales y revisiones tan generales que llegue a estar seguro de no omitir nada.

Por las palabras subrayadas se aprecia como el modelo de su Filosofía está en la Geometría y en las Matemáticas. Será verdad lo que es evidente, es decir, lo que es claro y distinto. Habrá que proceder ordenadamente partiendo de lo más simple como si la unidad de lo compuesto no fuera más que la adición o la juntura de lo simple. Y, sobre todo, estar seguro, impedir todo error, aunque aquello que pueda ser asegurado tenga poca densidad cognoscitiva.

Descartes nos confiesa que las largas cadenas de razonamientos, simples y fáciles, que utilizan los geómetras para llegar a sus demostraciones más difíciles, le habían dado la ocasión de imaginar que todo lo que puede caer bajo el conocimiento del hombre debiera seguir el mismo procedimiento. (Disc. de la Méth., 2). Y uno se pregunta con qué razón y con qué lógica puede pensar esto Descartes. ¿qué es esto de imaginar? ¿por qué razón todos los conocimientos humanos habrán de seguir el paradigma de la geometría? Cierto que en este momento no habla propiamente más que de la geometría analítica. Pero la tentación de aplicar el mismo criterio a toda ciencia le iba a resultar demasiado fuerte. Se trataba de un método que aseguraba el uso de la razón si no de un modo perfecto, al menos del mejor modo que a él le era posible. Tenía entonces Descartes veintitres años, y él mismo se percataba que era tal vez demasiado joven para enfrentarse con la aplicación a la Filosofía de su nuevo método.

Elige, entonces, dedicar su vida a la verdad emplear toda su vida a cultivar su razón y a avanzar tanto como fuera posible en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que se había prescrito, había experimentado tal alegría en las verdades que había descubierto, que no quería cambiar ese estilo de vida por ningún otro. Durante nueve años, desde 1619 a 1628 se dedica a viajar, porque esperaba alcanzar mejor su objetivo conversando con los hombres que permaneciendo encerrado. Nada de lo que iba viendo le parecía cierto, pero no por ello se consideraba escéptico, ya que no dudaba por dudar. Su intento era, más bien, desechar la arena y la arcilla para edificar sobre roca. Con todo, siempre aprendía algo, cuando menos, la certeza de que las proposiciones que iba conociendo no eran ciertas. Tras estos nueve años, empieza a afrontar el problema de fundamentar definitivamente la filosofía, por que todos sus anteriores conocimientos eran insuficientes. Y es en este momento cuando se retira a Holanda. Va a intentar la busca de una base firme y última para todo su anhelo de verdad.

Para ello estima necesario rechazar como absolutamente falso todo aquello



en que pudiera imaginar que hubiera la menor duda, a fin de ver si podía encontrar algo en que su 'creencia' fuera enteramente indudable. Se pone, por tanto, a dudar de todo, incluso de las verdades geométricas: "pero enseguida de percatarme de que, mientras yo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad pienso, luego existo, era tan firme y segura que no eran capaces de conmoverla aun las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que la podía recibir sin escrúpulo por el primer principio de la filosofía que buscaba" (ib., 4). ¿Qué hay en esta verdad 'pienso, luego existo' para que le parezca a Descartes tan verdadera e indudable? Su claridad y distinción. De lo cual concluye la regla general de que aquello que concebimos clara y muy distintamente tiene que ser verdadero.

Este es el estilo científico del pensar cartesiano. Y este va a ser el principio y la forma de su Antropología.

#### El hombre, sustancia pensante

Inmediatamente después de haber llegado a su principio fundamental: pienso, luego existo, Descartes intenta dar el segundo paso. La dirección está ya marcada: si lo que aparece como más indudable es el pensamiento, si es del pensamiento de donde se ha partido para llegar a la realidad, indudablemente lo más real del hombre será su pensamiento y la fuente de su pensamiento. De ahí a definir la esencia del hombre como una sustancia que piensa, el paso es facilísimo. Veamos el texto de Descartes.

"Después, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo alguno o lugar en el que yo fuese, pero que no podía fingir por ello que yo no existiese, y que al contrario, del hecho mismo de pensar a dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía evidentemente y certísimamente que existía; mientras que, si solamente hubiese cesado de pensar, aunque todo el resto de lo que había imaginado fuera verdadero, no tendría razón alguna de creer que había existido, conocí por todo ello que yo era una sustancia, cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar ninguno ni depende de cosa material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y que ella es aun más fácil de conocer que el cuerpo, y que, aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es" (Disc. IV, 4).

Por más increíble que pueda parecer, éste es el párrafo inmediato al párrafo en que Descartes ha logrado su evidencia fundamental. El mismo procedimiento y el mismo estilo de evidencia va a emplear al hablar de lo que es el yo y de lo que es el alma. La primera parte del párrafo nos describe el método concreto de razonar que va a seguir. No nos importa tanto aquí, por más que en esas líneas se aprecie a donde va una argumentación de tipo georó-



trico, cuando se aplica a las cosas humanas. Hay, en efecto, una radicación de la realidad en el pensar, con lo cual se estima que la realidad ha de ser como yo la pienso, con tal de que este pensamiento sea claro y distinto. El paralelismo parmenideo y platónico vuelve a aparecer, reforzado ahora por el nuevo modelo matemático y científico de pensar.

En la segunda parte del párrafo es donde Descartes nos da clara y sucintamente su idea fundamental del hombre. Numeremos sus proposiciones:

- 1) yo soy una sustancia;
- 2) la esencia o naturaleza de esta sustancia consiste toda entera en pensar;
- 3) esta sustancia para existir no necesita lugar ni cosa material alguna;
- 4) este yo es el alma;
- 5) por el alma soy lo que soy;
- 6) el alma es enteramente distinta del cuerpo;
- 7) el alma es más fácil de conocer que el cuerpo;
- 8) aunque el cuerpo no existiera, el alma no dejaría de ser lo que es

Descartes, por tanto, no se pregunta inmediatamente por lo que es el hombre sino por lo que es el yo. Ahora bien, pretender que la realidad primaria del hombre consista en ser yo, o pretender, tan siquiera que es en forma precisa de 'yo' como se presenta mi realidad a mi propio conocimiento, es ya una pretensión aventurada. Descartes no se contenta con esta afirmación improbable e improbable, sino que nos asegura además que ese yo es una sustancia; no nos dice expresamente qué entiende aquí por sustancia, pero la utilización misma del término nos indica que ve el yo como algo independiente de las demás cosas, especialmente del cuerpo y del lugar, y algo que se basta a sí mismo para desarrollar lo que es su propia esencia o naturaleza.

La esencia del yo consiste en pensar. Ciertamente Descartes no entiende exclusivamente por pensar lo que constituye la vida intelectual, habla asimismo de creer, imaginar, querer, juzgar, etc. Pero, aun con tal ampliación, ¿es legítimo reducir la realidad del hombre a lo que es el yo, y el yo a la actividad real de pensar? Aquí de nuevo aparece el peligro de desviación que hay en el conato de identificar la realidad personal del hombre con uno de sus momentos el yo.

No para aquí Descartes. Explícitamente asegura que este yo es el alma. En efecto, la esencia del yo es pensar y la esencia del espíritu es también pensar; de ahí que en el hombre alma y yo se identifiquen para Descartes. Consecuentemente el alma es enteramente distinta del cuerpo, y aunque éste no existiera el alma no se vería disminuida en nada. El alma, por lo que toca al pensamiento, y ella es sólo fuente del pensamiento, no necesita para nada del cuerpo y no recibe nada de él. Se extrema aquí, si cabe, el platonismo. Final-



mente el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, porque lo más fácil y evidente de conocer es el pensamiento, la existencia de lo que piensa, y precisamente eso es el alma.

### El cuerpo y su relación con el alma

Menos fácil de conocer que el alma, ¿qué es el cuerpo para Descartes y qué relación tiene con el alma?

Responde Descartes. "la naturaleza de la materia o del cuerpo...no consiste en ser cosa dura, pesada o coloreada, o que toca a nuestros sentidos de cualquiera otra manera, sino solamente en ser una sustancia extensa, extendida en longitud, anchura y profundidad" (Princ. II, 4). El cuerpo es también una sustancia, independiente de por sí, que en lo que le es propio: la extensión, no tiene nada que recibir del alma. Se llega así a la suprema matematización y geometrización de los cuerpos. La conclusión respecto de plantas y animales es que han de considerarse como máquinas muy perfectas, pero reducidas a extensión y movimiento es el mecanicismo llevado a sus últimos extremos. Ni las plantas ni los animales tienen automovimiento, ni tienen vida. Sus movimientos son efectos del movimiento universal. Hacen, por ejemplo, movimientos de ver, pero no ven propiamente, sino que reaccionan maquinamente al movimiento que viene de fuera.

También el cuerpo humano es una máquina, una especie de reloj al que se le ha dado cuerda. Los movimientos del cuerpo humano pueden provenir, como en el caso de los animales del movimiento universal exterior; pueden provenir, más concretamente de lo que Descartes llama 'espíritus animales' carapicillos pequeños y rápidos en estrecha relación con la sangre y las diferencias de calor. Pero Descartes tiene que reconocer que también el alma puede ser causa de los movimientos corporales. Es aquí donde se le plantea en toda su gravedad el problema de la interacción. ¿qué relación tiene el alma con el cuerpo? ¿Por qué si el alma no tiene nada que ver con el cuerpo está unida a él? ¿Cómo es posible esta unión entre dos sustancias tan completas y dispares? ¿qué objeto tiene tal unión? Es en este punto donde flaquea la interpretación cartesiana y donde no recibimos respuesta, al menos respuesta válida. Descartes propone un punto determinado del cuerpo humano, la glándula pineal donde se unen alma y cuerpo, y por donde el alma transmite sus órdenes al cuerpo.

Con este dualismo tan exarcebado en su concepción del hombre, que separa tan radicalmente el alma del cuerpo, éste queda dividido. Tal división, al radicalizarse, va a llevar a las más extremas consecuencias. Así como Descartes da paso en filosofía tanto al racionalismo como al empirismo, en Antropología da paso al espiritualismo y al materialismo. Una exageración llama, también en el pensamiento, a la exageración opuesta.



## C) PASCAL ( 1623-1662 ) : SU IDEA DEL HOMERE

También Pascal conoce el avance de la Matemática y la Física renacentista. Y, sin embargo, no se deja arrastrar por ellas, cuando intenta acercarse al fenómeno humano de características tan distintas a las de los cuerpos y las ideas, objeto de las nuevas ciencias. De ahí el interés de contrastar el estilo de su pensamiento con el de Descartes. Las ciencias no le bastan a Pascal para aclararle el misterio del hombre.

Podemos hablar del estilo agustiniano de Pascal. Aparentemente, es Descartes el que puede alinearse más de cerca con San Agustín. El 'cogito', el alma y Dios representan los tres pilares de la metafísica cartesiana; son los tres mismos pilares de la filosofía agustiniana: 'si me equivoco, existo', y 'sólo me importa conocer a Dios y al alma'. Pero en realidad es Pascal quien está más cerca de San Agustín.. Así lo prueba su duda, su inquietud y su lucha, su intensidad religiosa. Para Pascal, como para San Agustín, la realidad es más grande que la inteligencia y el supremo ideal de la vida intelectual no es la idea clara y distinta ni la certeza del conocimiento, sino la realidad aprehendida con todas las fuerzas del ser.

Espíritu de geometría y espíritu de fineza

Es a Descartes a quien parece tener presente Pascal cuando introduce su celeberrima distinción entre el espíritu geomético y el espíritu de fineza. Pascal no niega que haya un espíritu geométrico, una determinada disposición intelectual necesaria y apta para ciertos conocimientos. Pero inmediatamente asegura que no se reduce a esa disposición nuestro modo de conocer, y que ni siquiera es la forma ideal y más perfecta de conocimiento. Frente al espíritu geomético está el espíritu de fineza.

Pascal analiza ambos espíritus y los contrapone.

En el espíritu de geometría sus principios, que son los axiomas y definiciones son evidentes, pero alejados del uso común, es decir, de los asuntos humanos; habría que tener el espíritu falseado para razonar mal sobre unos principios tan poco sutiles que es imposible que se escapen. Al contrario en el espíritu de fineza los principios están en lo común de todos los días y delante de todos; no hay que hacerse violencia para encontrarlos. Pero es menester una vista bien afinada para captarlos, porque son tan sutiles y tan numerosos, que es casi imposible que no se escapen. Del espíritu de fineza es el intuir y del espíritu de geometría es el razonar.

A veces los espíritus finos no son capaces de volverse hacia los principios de la geometría. Pero lo que hace que los geómetras no sean finos, es el no ver lo que está ante ellos, porque "estando acostumbrados a los principios nítidos y groseros, y a no razonar sino después de haber visto



bien y llegado a manejar sus principios, se pierden en las cosas finas, donde los principios no se dejan manipular de ese modo" (Pensées, ed. Brunschvicg, 1).

Con estos últimos tales que a pensar se les ve; se les siente más bien que se les ve sólo con infinitas dificultades se les hace sentir a aquellos que no son capaces de sentirlos por sí mismos: son cosas tan delicadas y numerosas, que se necesita un sentido muy delicado y nítido para sentirlos y para juzgar recta y justamente según ese sentimiento, sin poderlos demostrar ordenadamente según el módulo de la geometría. Se requiere ver de un solo vistazo la cosa sin pasar por el proceso de un razonamiento. No es que se proceda sin forma alguna de razonamiento, pero se trata de un razonamiento tácito, natural y no aprendido.

Tal contraposición queda más clara desde las reflexiones que Pascal dedica al corazón y a la razón.

#### Corazón y Razón

El último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan; la razón es realmente débil, si no es capaz de llegar a conocer esto (267). "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce" (277). Tenemos aquí enfrentados a la razón y al corazón. Como en el caso del espíritu geométrico y del espíritu de fineza, sería un error pensar que el corazón no tiene nada que ver con la inteligencia, o que la razón fuera la sede exclusiva de todo conocimiento. Ciertamente Pascal habla de corazón, de sentimiento, de instinto, pero tales palabras no tienen el sentido que les atribuye el lenguaje ordinario, o al menos la interpretación que se hace ordinariamente del lenguaje. Porque para Pascal, como el mismo texto lo expresa, el corazón tiene sus razones y el corazón conoce. Es decir, el corazón tiene una función intelectual, o, dicho más exactamente, una de las funciones de la inteligencia se expresa bien con la palabra corazón como contrapuesta a la palabra razón. Más aún, es la razón la que debe trascenderse a sí misma; es la razón quien debe alzarle hasta el confín de una clase de realidades, que son más grandes, finas y complejas de lo que es la razón; quien, por tanto, debe dejar paso a otra forma de conocimiento superior.

Conocemos la verdad, prosigue Pascal, no solo por la razón, sino también por el corazón (282). Por tanto, la diferencia entre razón y corazón no está en que una busque la verdad y el otro sentimentalismos y emociones. Pascal lo dice expresa mente: tanto la razón como el corazón son instrumentos aptos para que nosotros conozcamos la verdad. Una verdad que no es del corazón ni de la razón, sino una verdad universal y total, la que el hombre busca y que solo encontrará por distintos caminos.



Por el corazón conocemos los primeros principios, y el razonamiento en vano pretendería combatirlos, porque no tiene parte alguna en ese conocimiento. La impotencia que tenemos de probar con la razón las verdades del corazón no concluye la incertidumbre de nuestros conocimientos sino la debilidad de nuestra razón. El conocimiento de los primeros principios, que aseguran el que hay espacio, tiempo, movimientos, números, es tan cierto y firme, como no puede serlo el conocimiento adquirido por razonamiento. Más aún, sobre los conocimientos del corazón y del instinto, es sobre los que se apoya la razón y funda todo su discurso (282).

Instinto, sentimiento y corazón se utilizan aquí como sinónimos. No se trata de biologismo o sentimentalismo. Es un intelectualismo enriquecido. Por ello insiste Pascal en que los principios se sienten y que las proposiciones se concluyen; en ambos casos con certeza, aunque con una certeza adquirida por vías distintas. Por tanto sería inútil y ridículo que la razón pidiese al corazón pruebas de los primeros principios para querer consentir en ellos; tan inútil y ridículo como que el corazón exigiese a la razón el que sintiese todas las proposiciones demostradas para decidirse a recibirlos. (282).

No nos podemos quedar tan sólo con la razón como medio de conocimiento, porque tanto nuestro conocer como lo que pudiéramos conocer quedaría radicalmente disminuido. El conocimiento del corazón es más valioso y seguro que el de la razón, pero la naturaleza nos ha dado pocos conocimientos, nacidos del instinto y del sentimiento. Y esta deficiencia es la que debemos suplir con los conocimientos obtenidos por razonamiento.

#### El individuo humano

Considerando la vida de Pascal no es extraño que se le quiera comparar con Sócrates. También Sócrates, como nos cuenta Jenofonte, quiso tomar como objeto de su reflexión intelectual los asuntos humanos, los asuntos comunes y de todos los días. También Pascal comprometió su vida con su doctrina, haciendo de su reflexión la clave y el compromiso de su vida. La seriedad ética y religiosa con que ambos enfrentaron la tarea de la filosofía no se ha repetido con frecuencia en la historia del Pensamiento.

Por ello no está de más hablar del socratismo de Pascal. Lo que más me admira, escribe Pascal, es ver que todo el mundo no se espanta de su flaqueza (374). Es preciso conocerse a sí mismo aunque esto no sirviese para encontrar la verdad, esto serviría al menos para arreglar la propia vida, y nada más justo (66). La ciencia de las cosas exteriores no me consolara de la ignorancia de la moral al tiempo de la aflicción; más la ciencia de las costumbres me consolara siempre de la ignorancia de las ciencias exteriores (67). ¿Quién no reconocerá a Sócrates en estos pensamientos?



A esta distancia infinita se plantea el juego a cara o cruz. ¿Cómo apostar? Por razón no podríamos elegir una u otra cara de la moneda. Y, sin embargo, es preciso apostar, porque no se puede pasar sin decidirse por una de las dos alternativas. El apostar no es voluntario, porque estamos embarcados en la apuesta, porque es necesario escoger. Desde este punto de vista, no sufre mengua la razón. Pero, ¿no sufrirá mengua desde el punto de vista de la felicidad que busca el hombre?

Veamos la ganancia y la pérdida si uno apuesta porque Dios existe. Si ganais, lo habeis ganado todo; si perdeis no habeis perdido nada. Apostar por una de las alternativas supone para Pascal comprometer la vida por ella, vivir conforme a lo que se ha apostado. Por tanto, lo que se compromete y apuesta es la propia vida presente.

Ahora bien, si esa vida se apostase para lograr dos, ya habría razón para apostar; si se apostase para ganar tres, ya sería imprudente no apostar. Pero si se apuesta la vida presente para ganar un número infinito de vidas, entonces lo único razonable es apostar, es decir, comprometer el modo de vivir la vida que tenemos conforme a la hipótesis de la posibilidad de un número infinito de vidas o de su equivalente una vida infinita, tal como corresponde a la existencia de Dios. Efectivamente, do de nos encontramos con un infinito, y no se da una infinidad de probabilidades de pérdida contra la probabilidad de ganar ese infinito, no hay equilibrio posible, hay que apostar.

No vale decir que es incierto el que se gane y que es cierto lo que se arriesga, y que la infinita distancia que hay entre la certeza de lo que se expone y la incertidumbre de lo que se gana, iguale el bien finito que se expone con el bien infinito que es incierto. Y no vale, primero porque en toda apuesta se compromete algo cierto por algo incierto; y segundo, porque es falso que esa distancia sea infinita; a lo más sería infinita la distancia entre la certeza de la ganancia y la certeza de la pérdida, pero este no es el caso, ya que de ningún modo es cierto que no se dé ese bien infinito. La incertidumbre de ganar debe ser proporcionada a la certeza de lo que se arriesga, según la proporción de las probabilidades de ganancia y pérdida.

Por tanto, concluye Pascal, nuestra proposición de apuesta en favor de la existencia de Dios tiene una fuerza infinita, puesto que lo que se arriesga es algo finito en un juego donde hay probabilidades semejantes de ganar y perder, y lo que se gana es algo infinito. "Esto es demostrativo, y si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta lo es" (233).

Algunos pasajes como éste para comprender la medida de arrojo, compromiso y razonabilidad de la posición intelectual y existencial de Pascal. Cualquiera sea el valor probativo de su argumento, su valor último está en percatarse de que hay comprometer la vida y la libertad en aquellos



También debe hablarse de un existencialismo de Pascal. En él la preocupación fundamental es el hombre concreto, el hombre individual, el hombre de carne y hueso, el hombre cotidiano. Preocupación por lo que es la vida humana, por los problemas que afligen a la vida del hombre. Más aún, su vida misma de pensador es una existencia comprometida nada de posesión tranquila, sino lucha permanente por ir redescubriendo su propia verdad y su propia vida. No importa que nos diga que toda la dignidad del hombre consiste en su pensamiento (365), pues para él el pensamiento no se reduce a raciocinios. Reconoce en el hombre una permanente guerra intestina entre la razón y las pasiones, la guerra interior de la razón contra las pasiones ha hecho que los que buscan la paz se hayan dividido en dos grupos: los unos han querido renunciar a las pasiones y convertirse en dioses, los otros han querido renunciar a la razón y convertirse en bestias brutas. Ninguno de los dos grupos lo han logrado. (412-413).

El hombre no es ni ángel ni bestia, y la desgracia es que quien quiere hacer el ángel hace la bestia (358).

Hay un tema clásico de Pascal donde a la par resplandece el estilo de su existencia comprometida y el poder de la decisión libre en orden al conocimiento. Es el tema de la apuesta.

Pascal empieza con este diagnóstico: los hombres desprecian la religión; la odian porque tienen miedo de que sea verdadera (187). Y, sin embargo, hace falta tomar en serio el problema. Ante todo, porque en él va comprometida la inmortalidad. "La inmortalidad del alma es algo tan importante y que nos afecta tan profundamente, que es preciso haber perdido todo sentimiento para llegar a estar indiferentes por lo que to a a ella. "Todas nuestras acciones y pensamientos deben tomar rutas tan diferentes, según que haya bienes eternos o no, que resulta imposible tomar un camino con sentido y juicio, si no es reglándolo desde este punto de vista, que debe ser nuestro último objeto" (194). Quien no se preocupe de este problema es un monstruo para mí, dice Pascal. Yo no digo esto por el celo piadoso de una devoción espiritual. Pienso al contrario que se debe tener este sentimiento por un principio de interés humano y por un interés de amor propio" (ib.). La razón es clara: es indudable que el tiempo de esta vida no es más que un instante, y que el estado de la muerte es eterno, sea como sea la naturaleza de esta eternidad. No se puede vivir razonablemente, no se puede vivir humanamente sin tomar partido por eso que será de nosotros después de la muerte. "Es indudable que debe causar una diferencia esencial en la moral el hecho de que el alma sea mortal o inmortal" (219). Es en este punto y en este contexto donde Pascal empieza con su célebre apuesta.

Dios existe o no existe. ¿A qué lado nos inclinaremos. La razón no puede determinar nada, porque hay un caos infinito que nos separa de Dios.



problemas intelectuales, donde la existencia entera del hombre está comprometida.

### El hombre entre dos infinitos

La idea de lo infinito persigue a Pascal. Para él, no puede comprenderse al hombre sino desde la idea de lo infinito. El hombre se encuentra irremediablemente con ciertas formas de lo infinito, que se convierte así paradójicamente en uno de los elementos de la 'de-finición' del hombre.

"Cuando yo considero la corta duración de mi vida, perdida en la eternidad precedente y consiguiente, y considero el pequeño espacio que ocupo y que veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme en un lugar más bien que en otro, porque no hay razón para que esté aquí más bien que allí, en este presente más bien que en otro" (205). "El silencio eterno de estos espacios infinitos me sobrecoge" (206).

Pascal quiere que el hombre, para conocerse a sí mismo, se ejercite en la contemplación de los infinitos que le rodean. "que el hombre contemple la naturaleza entera en su sublime y plena majestad; que aleje su vista de los objetos bajos que le circundan. que mire esa luz resplandeciente, puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo; que la tierra le parezca como un punto en comparación de la enorme órbita que describe este astro, y que se admire de que esta vasta órbita no es más que un punto muy reducido en comparación con la de los astros que ruedan en el firmamento circundante" (72). ¿qué es un hombre en el infinito?, se pregunta Pascal. Y de lo infinitamente grande pasa a lo infinitamente pequeño, que es un prodigio tan admirable como el otro. Lo infinitamente pequeño es también un abismo en el que se pierde el hombre.

Quien se considere a sí mismo sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado, entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de estas maravillas; y yo creo que cambiando su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a investigarlas con presunción. Porque, ¿qué es el hombre en la naturaleza. Nada a la vista de lo infinito, todo a la vista de la nada, un intermedio entre todo y nada. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio quedan para él invenciblemente escondidos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha salido, y el infinito donde está sumergido. Todas las cosas han salido de la nada y llevadas al infinito.

Uno se cree naturalmente más capaz de llegar al centro de las cosas que abarcar su circunferencia. Y sin embargo no hace falta menos capacidad para llegar hasta la nada que hasta el todo. Hace falta una capacidad infinita para lo uno y para lo otro. Me parece que quien hubiera comprendido los



principios últimos de las cosas podría llegar a conocer el infinito. El uno depende de la otra y conduce a ella. Los dos extremos, el del infinito y el de la nada se tocan y se unen en Dios, y en Dios solamente.

Lo que tenemos de ser nos estorba el conocimiento de los primeros principios, que nacen de la nada; y lo poco que tenemos de ser nos esconde la vista del infinito. Este estado que es intermedio entre dos extremos se refleja en todas nuestras potencias. Y esto es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Todo huye a nuestro alrededor con una huida eterna. Desearíamos encontrar una base firme para edificar una torre que se elevase hasta el infinito, pero el fundamento estalla y la tierra se abre hasta los abismos. Nada puede fijar a lo que es finito entre dos infinitos que le aprietan y le huyen.

El hombre, además, está en relación con todo lo que conoce. Para conocer al hombre, por ejemplo, hay que saber de dónde procede el que tenga necesidad del aire para subsistir; y para conocer el aire, es preciso saber de dónde nace su relación a la vida del hombre. La llama no subsiste sin el aire, por tanto no se puede conocer sin conocer la otra. Siendo, por tanto, todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y auxiliantes, mediatas e inmediatas, y estando todas entretnejidas por un lazo natural e insensible, que liga las más alejadas y las más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, como el conocer el todo sin conocer particularmente las partes.

Por todo ello, el hombre es el más prodigioso objeto de la naturaleza, porque no puede concebir lo que es el cuerpo, y menos aún lo que es el espíritu, y mucho menos cómo un cuerpo puede estar unido a un espíritu. Su propio ser es la juntura de todas estas dificultades.

Es así como Pascal deja al hombre enfrentado cara a cara con el problema de Dios. Pascal no es sólo un pensador esencialmente religioso, sino un pensador totalmente cristiano. Para él sin el Dios del Cristianismo el hombre es un enigma y una tragedia. Su tarea en los Pensamientos es mostrar cómo para conocer al hombre hay que superar el espíritu geométrico con el espíritu de fineza, las razones de la Razón con el conocimiento del corazón. Sólo así se puede analizar al hombre en su concreta realidad. Y es en esta realidad concreta donde aparece a la par su miseria y su grandeza. Miseria y grandeza que no encuentran su explicación y su satisfacción sino con el enfrentamiento religioso con el Dios del Cristianismo.

**BIBLIOGRAFIA:** Como su obra principal, 'Pensamientos'.

Laporte, J., *Le Coeur et la raison selon Pascal*, Paris, Blzvir, 1950. Guarini, R., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, 1955. Benzecri, ., *L'esprit humain selon Pascal*, 1939.



## DARWIN (1809-1882): LA BIOLOGIA EN LA INTERPRETACION DEL HOMBRE

Si echamos la vista a los autores estudiados hasta acá, vemos que la Antropología anterior a Darwin y al siglo XIX había estudiado al hombre desde sus diferencias con el animal. El hombre tiene elementos comunes con el animal y elementos diferenciativos, pero, al confundir lo específico con lo diferenciativo, y lo específico con lo esencial, se propendía a considerar la esencia del hombre desde una perspectiva preponderantemente anímica. Incluso, cuando se estudiaban aspectos corpóreos y animales del hombre, se estudiaban desde los aspectos espirituales y racionales, o, al menos, con técnicas más propias de lo inmaterial que de lo material. No en vano la Psicología se entendía como una parte de la Filosofía, a la que solo se podía llegar con un cierto grado de abstracción.

Ciertamente Aristóteles puede considerarse como una excepción. Sus estudios sobre los animales y sobre la sensación, entre otros, demuestran su sentido de observación y su intención de entender al hombre también desde su vertiente animal. El mismo Darwin dirá que, aun en este aspecto de Historia Natural, Linneo y los demás naturalistas son unos pigmeos al lado de Aristóteles, a pesar de los escasos medios con que pudo contar el *stagirita*.

Pero esta fecunda dimensión de Aristóteles no fue aprovechada suficientemente en las ulteriores Psicologías. El hombre fue estudiado desde el alma y desde las diferencias con el animal.

La segunda característica general de la Antropología clásica es su estudio desde lo que el hombre es y no desde su origen específico. La pregunta por el origen del hombre se entendía como la pregunta por el origen del individuo dentro de la especie humana ya constituida. La pregunta por el origen de la especie humana en cuanto tal, desde el punto de vista científico y filosófico carecía de inteligibilidad, y desde el punto de vista dogmático se suponía resuelta en el relato del Génesis. Se pensaba que importaba poco para dar con la esencia de una realidad el preguntarse por su origen concreto y determinado.

Una tercera característica puede señalarse. La tendencia al fixismo, propia de la filosofía aristotélica. Todo cambio de mentalidad es siempre costoso. Pero si a ese cambio en sí costoso se añade el predominio de ideas que niegan la posibilidad del cambio, precisamente en el tema de las especies, entonces es extraordinariamente difícil superar la inercia del fixismo. El mismo Darwin en el último capítulo de su libro 'El Origen de las especies' tiene que dedicar un apartado a las causas de la creencia general en la inmutabilidad de las especies. Dos principales señala primera, la idea de que la historia del mundo ha sido de poca duración; segunda, que somos lentos en admitir grandes cambios de los cuales no hemos visto sus pasos. (The Origin of Species, Mentor, New York, 1962, p. 443). No siempre los hechos apren-



tes son los más reales y los que mejor descubren lo que es la realidad y lo que son sus leyes. Una cierta retirada de las apariencias es siempre indispensable para la explicación científica de los hechos. La evolución podrá no ser directamente constatable, pero en opinión de Darwin es la única explicación posible de la totalidad de los hechos biológicos.

Esta retirada a la explicación racional de los hechos tiene indudablemente que ser fiel a los hechos mismos. Esta conciencia es uno de los valores fundamentales que presta la Ciencia a la Filosofía. Hemos visto al estudiar el pensamiento de Descartes y de Pascal cómo, sobre todo en el caso de Descartes, la Filosofía había tenido en cuenta a la ciencia en su modo de elucubrar. Más aún, en el estudio de lo que es el cuerpo se había seguido tan o en Descartes como en Pascal la idea mecanicista, que se deducía de las leyes de la nueva Física. Pero ésta lo que estudiaba fundamentalmente es el cuerpo en cuanto cuerpo. Más en el caso del hombre y de los animales tanto como la nota de cuerpo importa la nota de vivo. Hombres y animales lo que tienen es un cuerpo vivo. La Física podrá ayudar en su estudio, pero es insuficiente para dar una explicación cabal.

Es aquí donde entra la gran innovación de Darwin y de los demás cultivadores de la Historia Natural, tal como por entonces se decía. El hombre es esencialmente un ser biológico, porque es esencialmente un ser vivo. Este su carácter vital no aparecerá como tal sino desde una Ciencia especial, la que hoy llamamos Biología. Ya no podrá hablarse del hombre sin atender a lo que de él nos diga la Biología. Pero la Biología cometería el mismo error que la Física renacentista, si pretendiese ser la única Ciencia que puede hablar del hombre.

'El Origen de las especies' no es, con todo, una Antropología. No pretende serlo. Su objetivo principal no es decir lo que es el hombre, ni siquiera decir de un modo total cuál es el origen de la especie humana. Su tema es el que expresa el título: cuál es el origen de las especies, cómo se explica la pluralidad de especies y cuál es el mecanismo que explica la evolución de unas especies desde otras.

El mismo Darwin nos explica en el primer párrafo de la Introducción, cuál fue su método general en el hallazgo de su hipótesis evolutiva. Era un 'naturalista' y, como tal viajaba a bordo del 'Beagle' no se contentó con lo que podía observar en su tierra natal y se dedicó a viajar para dejarse impresionar por el mayor número posible y la mayor variedad de hechos. "Fué sorprendido, nos dice, por ciertos hechos en la distribución de los seres orgánicos de América del Sur" (l.c., 27). También aquí la sorpresa y la admiración en el arranque del pensamiento científico. Tras esta admiración, ya vuelto a Inglaterra, vino el paciente acumular de nuevos hechos. Después siguió una paciente reflexión sobre esos hechos. A continuación un intento de especulación, es decir, de buscar la explicación unitaria de todos los hechos recogidos. Finalmente, la llegada a unas conclusiones que



le 'parecieron probables'. El mismo Darwin nos confesará que hay serias objeciones contra la teoría de la descendencia con modificaciones a través de la variación y la selección natural (l.c., p. 426). Por ello su teoría le parece más probable, la que mejor explica la totalidad de hechos conocidos.

No fue Darwin el primero en proponer que unas especies procedían de otras. El mismo nos ha dado la lista de quienes le precedieron Buffon, Lamarck, Wells, Herbert, Grant, etc. Su más importante predecesor es Lamarck, que no sólo había aceptado el fenómeno, sino que había intentado una explicación: el cambio de las especies no necesita de ninguna intervención especial de Dios, sino que ocurre conforme a una ley natural: las transformaciones son debidas a la acomodación al ambiente, y son transmitidas por herencia. Con todo, Darwin representa la culminación del proceso que le antecedió. ¿En qué estriba su novedad?

Ante todo, en la radicalidad de su planteamiento. No es suficiente afirmar la dependencia de unas especies de otras, sino que hay que explicar cómo tantas especies, casi innumerables, han sido modificadas hasta alcanzar su estructura presente. Darwin no pretendía, como es natural, poder mostrar cuál ha sido el proceso concreto que han seguido las especies desde su origen hasta nuestros días. Aunque hubiera sido factible mostrar tal proceso, estaríamos todavía lejos de una explicación científica. Lo que a él le importaba más era descubrir la ley que explicase cómo de unas primeras pocas especies había surgido el número y la variedad de las actualmente existentes. En definitiva, se precisaba lograr una idea clara de los medios que posibilitan la modificación y la coadaptación de las especies.

En la busca de su solución, una solución que tiene mucho de teórica e hipotética, mucho le ayudaron las observaciones de Malthus. La ley está, hasta cierto punto, en la realidad. Pero sólo un golpe de creación teórica, como en el caso paralelo de Newton, es capaz de encontrarla o de proyectarla sobre la realidad. Los cálculos de Malthus le indicaron a Darwin que hay más individuos en cada especie de los que pueden sobrevivir. Por tanto, ha de haber lucha por la existencia. Sobrevivirá entonces el que mejor se acomode, y consecuentemente habrá una selección natural (l.c., 29). ¿Será esto así?

Cada puede parecer a primera vista más difícil de creer que los órganos más complejos y los instintos han sido perfeccionados, no por medios superiores a la razón humana, sino por la acumulación de pequeñas pero innumerables variaciones. Con todo, prosigue Darwin, la dificultad no puede considerarse realmente de peso si consideramos que todas las partes de la organización y todos los instintos ofrecen diferencias individuales; si consideramos además que hay una lucha por la existencia conducente a la preservación de las desviaciones provechosas de la estructura o del instinto; si consideramos finalmente que pueden haber existido gradaciones en el estado de perfección de cada órgano, cada una buena a su manera (l.c., 426).



No hay razón, argumenta Darwin, para que los principios que han actuado tan eficientemente en los animales domésticos, no hayan actuado naturalmente. En la supervivencia de individuos y razas favorecidas durante la 'Lucha por la existencia' que constantemente reaparece, se da una poderosa forma de Selección, siempre actuante. La lucha por la existencia se sigue inevitablemente de la alta proporción geométrica que es común a todos los seres orgánicos. Esta alta cifra de aumento es probada por cálculo teniendo en cuenta el rápido aumento de animales y plantas durante una sucesión de estaciones peculiares, y cuando se naturalizan en nuevas regiones. Nacen más individuos de los que pueden sobrevivir. Los individuos de la misma especie son los que están en más estrecha competencia y, por tanto, la lucha será más dura entre ellos. También la lucha aparecerá entre los seres más separados en la escala de la naturaleza. En los animales de sexo diferente, serán los machos más vigorosos o más hábiles los que dejarán prole más numerosa. (l.c., 433).

Si, pues, animales y plantas varían, por qué las variaciones o las diferencias individuales, que han resultado favorables, no van a ser preservadas y acumuladas por selección natural, o por la supervivencia del más apto. ¿Qué límite se le puede poner al poder de la naturaleza actuando durante un número enorme de años y edades, un poder que penetra la constitución entera, la estructura y los hábitos de cada naturaleza, y que favorece lo bueno y rechaza lo malo? "Yo no puedo ver límite a este poder en su trabajo de adaptar lenta y estéticamente cada forma a las relaciones más complejas de la vida. La teoría de la selección natural, incluso desde este solo punto de vista, parece ser altamente probable" (l.c., 434).

Pero hay más. Está el hecho de la agrupación de todos los seres orgánicos en lo que se ha llamado el Sistema Natural. Este hecho es inexplicable en la teoría de la creación. Al contrario, la hipótesis de la selección natural lo explica bien: hay una tendencia en los grupos graneeos a aumentar en tamaño y a diferenciarse en carácter. Esta tendencia, junto con la inevitable contingencia de las muchas extinciones, explica la disposición de todas las formas de vida en grupos subordinados a otros grupos, de los grupos en unas pocas grandes clases, que han prevalecido durante todo el tiempo. La selección natural actúa solo por acumulación de variaciones ligeras, que sean sucesivas y favorables. Por tanto, avanza con pasos cortos y lentos. Los mismos fines se alcanzan con una variedad casi infinita de medios. Cada peculiaridad, una vez adquirida es heredada, y las estructuras ya modificadas tienen que ser adaptadas. Así vemos por qué la naturaleza es pródiga en variedad y parsimoniosa en innovación. (l.c., 435).

La teoría de la selección natural explica perfectamente por qué hay fallos en la naturaleza. Lo admirable es que no se hayan encontrado más casos de falta de absoluta perfección. Es, por ejemplo, claro en está concepción que una especie todavía no perfectamente desarrollada en función



de su medio pueda ser desplazada o aniquilada por otra que o cobró mayor vigor en otro medio, o en el nuevo alcanza una acomodación pronta y superior.

La teoría de la selección natural debe aplicarse también a los instintos. No ofrecen mayor dificultad que las estructuras corporales. No es difícil entender por qué la naturaleza se mueve por pasos medidos al dotar a diferentes animales de la misma clase con distintos instintos. El hábito actúa a veces en la modificación de los instintos, pero no siempre, como se ve en el caso de los insectos neutros que no dejan progenie que herede los efectos de hábitos largamente continuados. Desde el punto de vista de que las especies del mismo género han descendido de un progenitor común, y han heredado mucho en común, podemos entender cómo especies aliadas, colocadas en condiciones de vida muy diferentes, siguen casi los mismos instintos. Desde la perspectiva, según la cual los instintos han sido adquiridos lentamente por selección natural no hay por qué maravillarse de que algunos instintos no sean perfectos y estén sujetos a errores, ni de que muchos instintos causen sufrimiento a otros animales. (l.c., 438).

En todo este problema de la selección natural ha de atenderse más a las afinidades reales entre las especies que a sus semejanzas de adaptación, son debidas a la herencia o comunidad de descendencia. El Sistema Natural es una disposición genealógica con los grados adquiridos de diferencia indicados por las variedades, especies, géneros, familias, etc. Las líneas de descendencia se han de reconocer por los caracteres más permanentes, sean cualesquiera y sea la que sea su importancia vital (l.c., 441).

El desuso, ayudado a veces por selección natural, puede reducir a menudo órganos que han quedado sin uso con el cambio de hábitos o condiciones de vida; éste es el sentido de los órganos rudimentarios. Pero el desuso y la selección actuarán generalmente en cada individuo, cuando ha llegado a su madurez y tiene que ocupar su puesto de forma completa en la lucha por la existencia, y por tanto tendrá poco poder sobre el órgano durante la juventud de su vida. De aquí que el órgano no se reduzca ni se vuelva rudimentario en su primera edad. (l.c., 441).

De todo ello concluye Darwin las especies han sido modificadas durante un largo curso de descendencias. Tal modificación se ha efectuado principalmente a través de la selección natural de variaciones favorables, leves pero sucesivas y numerosas. Ha sido favorecida en gran manera por los efectos heredados del uso y desuso de algunas partes. Ha sido favorecida también aunque de forma menos importante en relación con las estructuras de adaptación por la acción directa de las condiciones externas y por variaciones que en nuestra ignorancia parecen surgir espontáneamente. No es, por tanto, la selección natural la única causa de la variación, aunque sí la más importante. (l.c., 442).

Nada de esto tiene por qué herir, continúa Darwin, los sentimientos religiosos de ninguno. El está de acuerdo con un teólogo que le escribió diciendo



que es una concepción más noble de la Deidad creer que Dios creó unas pocas formas originales capaces de autodesarrollarse en otras, que creer que necesitó un acto nuevo de creación para suplir los huecos causados por la acción de sus leyes. (l.c., 443). Ni vale decir que es lo mismo un acto de creación que muchos. El axioma filosófico de Maupertuis 'de la acción menor', dice Darwin, nos hace pensar en favor del menor número de actuaciones extrañas. Ciertamente no debemos creer que los innumerables seres dentro de cada gran clase han sido creados con claras pero engañosa señales de descendencia de un único progenitor. Por otro lado, los que piensan que los cambios han sido grandes y repentinos están casi en el mismo plano, desde un punto de vista científico, que los que creen en la creación de las especies a partir del polvo de la tierra.. (l.c., 445).

¿Hasta dónde se extiende la teoría de la modificación de las especies? La cuestión es de difícil respuesta, dice Darwin. Cuanto más diferentes son las formas los argumentos en favor de la comunidad de descendencia son menos en número y de fuerza menor. Pero algunos argumentos de gran fuerza se extienden mucho. Todos los miembros de todas las cosas están conectados por una cadena de afinidades y pueden ser clasificados en grupos subordinados a otros grupos. Organos de rudimentaria condición muestran claramente que un progenitor anterior tuvo el órgano plenamente desarrollado. "No puedo dudar que la teoría de descendencia con modificación incluye todos los miembros de la misma gran clase o reino. Creo que los animales descienden a lo más de cuatro o cinco progenitores, y las plantas de igual o de menor número" (l.c., 446). Por analogía Darwin llegaría a la convicción de que todos los animales y plantas descienden de un único prototipo.

Darwin se admira de la profunda unidad de todos los seres vivos. Todos tienen mucho de común en su composición química, en su estructura celular, en sus leyes de crecimiento, en su patibilidad respecto de influjos perniciosos. Casi todos los seres orgánicos, excepto tal vez algunos de los más bajos, tienen una producción sexual esencialmente similar. Entre el reino vegetal y el animal ciertas formas son tan intermedias que es difícil su clasificación en un reino o en otro, por ejemplo, las algas. Por consiguiente, siguiendo el principio de selección natural con divergencia de carácter, no parece increíble que de una forma como esa, baja y rudimentaria, se hayan podido desarrollar animales y plantas; y si admitimos esto, debemos admitir igualmente que todos los seres orgánicos que han vivido en la tierra pueden haber descendido de alguna forma primigenia" (l.c., 446).

"Cuando dejemos de mirar a un ser orgánico como el salvaje que mira un navío, como algo que sobrepasa su comprensión; cuando contemplemos cada producción de la naturaleza como algo que ha tenido una larga historia, cuando con-



templemos cada estructura compleja y cada instinto como la suma de muchos intentos, cada uno de ellos útil para su poseedor..." (l.c., 447-448) entonces cambiará radicalmente el estudio de la historia natural. Son las condiciones para que aparezca la razonabilidad de la hipótesis evolucionista.

Llegará un día en que esta misma idea de la paulatina evolución podrá ser aplicada incluso a la Psicología. Herbert Spencer, apunta Darwin, es un caso de esta aplicación, por más que la evolución en Spencer tiene un carácter metafísico distinto del carácter biológico señalado por Darwin. La evolución para Spencer es ciertamente un principio cósmico, esencial a la materia y al movimiento, pero afecta de una manera especial al hombre. Uno y otro parecen admitir que todo el poder y capacidad mental, cualesquiera sean, se adquieren gradualmente. Es en este punto donde Darwin se atreve a insinuar el problema del hombre en relación con el origen de las especies. "En el futuro se abrirán campos a investigaciones mucho más importantes...Se hará mucha luz en el origen del hombre y de su historia: (l.c., 449).

En este sentido Darwin se permite una interpretación optimista del futuro del hombre. "Como todas las formas vivas de vida son descendientes lineales de las que vivieron mucho antes del periodo Cambriano, podemos estar ciertos que nunca se ha interrumpido la sucesión ordinaria por generación, y que ningún cataclismo ha desolado la totalidad del mundo. Por tanto podemos mirar con alguna confianza hacia un futuro seguro de larga extensión. Y puesto que la selección natural opera únicamente por y para el bien de cada ser, todas las adquisiciones corporales y mentales tenderán a progresar hacia la perfección" (l.c., 450). La pluralidad orgánica que hoy nos rodea es el resultado de leyes determinadas, leyes como la del crecimiento y reproducción, la de la herencia que está casi implicada en la de reproducción; la ley de la variabilidad debida a la acción directa o indirecta de las condiciones de vida, y al uso y desuso, la ley de una tasa de multiplicación tan alta que lleva necesariamente a la lucha por la existencia y a la Selección Natural, y, por tanto, a la divergencia de caracteres y a la extinción de formas menos desarrolladas. "Así, por la guerra de la naturaleza, por el hambre y la muerte, se ha seguido directamente el más alto objetivo que podemos concebir, la producción de los animales más perfectos. Es sublime esta concepción de la vida con sus múltiples poderes que han sido originalmente insufitados por el Creador en unas pocas formas o en una sola; y que, mientras el planeta ha estado dando vueltas conforme a la ley fija de la gravedad, ha dado paso desde un comienzo tan simple a nuevas formas sin fin, cada vez más hermosas y admirables, que han evolucionado y que siguen evolucionando" (ib.).

Con estas palabras termina la obra revolucionaria de Darwin. ¿Cómo pueden resumirse sus logros fundamentales? Vamos a responder primero desde el punto de vista de la Biología. Después enfocaremos el problema desde un punto de vista más general.



Julian Huxley ha resumido los aportes de Darwin al progreso de la concepción del hombre desde el punto de vista de la Biología. Los principales son los siguientes: a) demostrar el hecho de la evolución con una acumulación de hechos suficientemente persuasiva; recordemos, con todo, que el mismo Darwin es bien consciente de las dificultades que su teoría encuentra en algunos hechos

b) Encontró el mecanismo biológico para que la transformación requerida en la evolución pudiera producirse automáticamente; tal mecanismo es la selección natural resultante de la lucha por la existencia.

c) dió unidad, orden y un principio universalmente aplicable a todo el campo de la experiencia biológica, por ello su amigo Wallace le llamó el Newton de la Historia Natural.

d) abrió paso a la explicación científica de los más distintos fenómenos biológicos: las adaptaciones a circunstancias particulares (como el parecido de ciertos insectos a las hojas); las especializaciones para una determinada forma de vida (como la de los caballos para correr rápidamente); los avances en la eficiencia de funciones importantes (como el vuelo, la visión, la coordinación del comportamiento); la mejora en el plan general de la propia estructura (como el caso de los artrópodos frente a los gusanos segmentados).

e) Dedujo la inevitabilidad de la diversificación de los tipos triunfantes, gracias a la permanente lucha por la existencia.

Pero indudablemente la mayor trascendencia de su estudio está en su proyección sobre la realidad del hombre. Darwin no roza explícitamente este problema en 'El Origen de las Especies', aunque nos insinúa que su idea maestra tendrá más trascendencia en el estudio del hombre que en el puro análisis de los hechos biológicos. La razón es doble. El entroncamiento del hombre con el resto de la naturaleza especialmente con el reino animal, trae grandes consecuencias para definir lo que es el hombre desde la nueva perspectiva. Por otro lado, el estudio evolutivo del pasado permite ver al hombre en proceso de realización de nuevas posibilidades: el hombre ya no es un ser estático ni separado, sino un ser vivo en constante y esencial transformación. En esta marcha, Darwin, como vimos, se siente optimista: hasta aquí, a pesar de todas las calamidades y en virtud de ellas el conjunto de la vida no ha hecho sino progresar; por otro lado, su misma concepción del mecanismo de la evolución que sólo permite la pervivencia de los más favorecidos, le permite pensar que el proceso incesante en su conjunto no puede menos de ser un progreso.

El impacto de esta teoría no puede menos de ser decisivo en la Biología. Pero también lo ha sido en la Antropología, entendida como teoría total del hombre.

Este impacto era necesario. Y en este sentido no podía dejar de ser favorable. Queremos entender últimamente al hombre, olvidando su concreto carácter de animal y no atendiendo a su vinculación genética con el resto de la naturaleza, no podía menos de llevar a una concepción parcial y exagerada de su realidad. Descartes es, tal vez, en los tiempos modernos el mejor ejemplo de tales excesos.



Por tanto, en el haber de Darwin ha de colocarse el haber introducido la consideración biológica y genética del hombre. El hombre no es algo totalmente distinto y separado, un ser que vino de otro mundo a enseñorear todo lo que en él había. Es el resultado de una progresiva evolución. Sin este estudio biológico del hombre no se puede entender su realidad.

Ahora bien, de que el hombre sea una realidad biológica no se sigue que sea una realidad sólo biológica, exclusivamente biológica. Aquí se agazapa la exageración opuesta a la de Descartes. Si el hombre es solo lo anímico, las técnicas de su estudio deben ser exclusivamente psicológicas; si el hombre es solo lo animal, las técnicas deberán ser puramente biológicas. Pero los dos supuestos son exagerados y, por tanto, las dos conclusiones son infundadas. ¿A dónde podría llevar una interpretación del hombre puramente biológica?

En este punto, casi espontáneamente aparece la figura de Nietzsche para ejemplificar la respuesta a esa pregunta. Darwin ciertamente no reconocería como suyas las ideas de Nietzsche, y éste consideraría como muy pobres las ideas biológicas de aquél. El primero, está haciendo Biología; el segundo, Filosofía. Con todo, si en el paso del animal al hombre no se admite un cambio profundo que dé sentido distinto a los mecanismos de la evolución, o si se eleva a categoría metafísica y universal lo que es la esencia biológica del evolucionismo de Darwin, entonces Nietzsche aparecerá como el filósofo que radicaliza y universaliza las fuerzas latentes en el darwinismo.

Nietzsche (1844-1900) es prácticamente contemporáneo de Darwin. Su interés filosófico básico a la par que su valor fundamental es la vida. No es fácil decidir qué entiende por vida Nietzsche. Pero a vueltas de muchos distinguos y precisiones no puede ignorarse que para él la vida tiene mucho de fuerza biológica. La vida es para él voluntad de poder. Es imposible no ver cierta correspondencia entre la lucha por la existencia y la voluntad de poder. No es que sean lo mismo. La lucha por la existencia no tiene nada de voluntad y no tiene por término directo e inmediato el triunfo sobre los demás; es tan sólo un mecanismo de supervivencia. En cambio, la voluntad de poder tiene por objetivo directo la exaltación de la propia fuerza, el sometimiento de los demás. Pero, aun no siendo lo mismo, la voluntad de poder es algo que lleva la vida consigo y es el motor hacia una superación del hombre, hacia el super hombre. La voluntad de poder es voluntad de dominio. Lo bueno es lo fuerte, lo malo es el débil. No hay que tener misericordia con el débil; lo mejor que se puede hacer con él es aplastarlo. Nadie ha hecho tanto daño a la humanidad como el Cristianismo, cuando predica la defensa de los pobres, de los humildes, de los débiles.

¿Qué volvemos a encontrar un remedo de la selección natural. La selección natural deberá realizarse por la aniquilación del débil. Lo que era un hecho de la naturaleza según Darwin, es un derecho y una obligación de los fuertes y de los nobles, según Nietzsche. Si el hombre no es sino un paso más en la evolución, ¿por qué no elevar a obligación moral lo que hasta él y aun en él, como puro ani-



mal, era una ley biológica. Pero lo que era en Darwin para el mejoramiento de la especie será en Nietzsche para el desarrollo del individuo.

Hay un tercer punto en que la desviación biológica puede resultar fatal en la interpretación del hombre. Darwin, y sobre todo los biólogos del siglo X<sup>o</sup>, recalcarán que el hombre es un ser dentro de una especie animal, y que es un ser que se realiza necesariamente en un medio determinado. Pero las ideas de especie y de medio, todo lo correctas que se quiera desde el punto de vista biológico, son inadecuadas desde un punto de vista total. El hombre es ciertamente una especie, pero la especie humana, a diferencia de las demás especies, es estrictamente una comunidad. Puede hablarse en algún sentido de sociedades animales, pero no puede hablarse estrictamente de comunidades animales. Por más que una precipitada observación no sea capaz de distinguir una comunidad humana de un grupo animal, la diferencia es irreductible.

Lo mismo ocurre con la idea de medio. Todo animal vive en un medio. Pero el hombre a través de su medio, por su inteligencia, se abre a un mundo. El medio en el que y desde el que vive el hombre no le cierra, como sucede con los animales, sino que le abre al mundo de la realidad. No tenemos todavía por qué insistir en este punto, pero era menester apuntarlo para señalar las limitaciones en que puede ir a parar una consideración puramente biológica de lo que es el hombre.

Mas no hay por qué pensar que toda teoría evolucionista ha de caer en tales defectos. Sin llegar al caso de Teilhard de Chardin, en quien el estudio biológico de la evolución del hombre, es el medio más adecuado para entender lo que el hombre tiene de típicamente humano, y aun divino, tenemos el caso de Bergson y de filosofía.

Bergson (1859 1941) había arrancado de Spencer, pero pronto se encontró insatisfecho con su positivismo. El positivismo tiene elementos valiosos, pero frecuentemente es infiel a sí mismo, porque no da cuenta de todas las dimensiones cognoscitivas del hombre. La evolución le mostraba a Bergson una realidad en evolución. Pero esta realidad evolutiva no podía ser adecuadamente captada desde sus momentos estáticos, desde sus resultados quietos, tal como los constata la ciencia positiva. El intentará acercarse intuitivamente a la evolución misma de la realidad.

En lo interior de la realidad evolutiva está la evolución de la vida con sus infinitas posibilidades. Es el impulso vital ('elan vital'), la verdadera fuerza de la vida, lo que impulsa toda la evolución, y lo que hace de ella una evolución creadora. Va acompañado de algo físico-químico, pero la vida y su impulso no pueden reducirse a una pura explicación físico-química. No puede reducirse a lo explicado por Darwin, porque la mera combinación de lo azaroso con lo azaroso no explica el hecho de la vida. Menos aún la dirección de la vida puede explicarse mediante causas mecánicas y externas, sino que requiere un impulso desde dentro



de la vida. La adaptación de los seres vivos no es la imposición de causas externas sino que es la acomodación que desde dentro va buscando el impulso vital a las urgencias que le vienen desde fuera. Ese impulso es distinto de la materia: los distintos seres son como las petrificaciones que van quedando al paso del impulso vital. Todo participa de la acción libre y continua, de tal forma que la esencia del mundo es la actividad y la libertad.

Según Bergson, por tanto, la evolución es una evolución creadora. Todo lo que hay en este mundo es resultado y participación a la vez de esta evolución creadora. Hay aparentemente un enriquecimiento paulatino en la marcha del impulso creador y en los resultados de ese impulso en la transformación de la materia. Pero esto no supone en manera alguna que lo más proceda de lo menos. Esto no lo admite Bergson. Su explicación del hecho de que paulatinamente vayan apareciendo formas superiores a partir de otras inferiores, es distinta. Todo está contenido en el impulso vital inicial, en lo que es la vida. Esa vida, llena de actividad y de espontaneidad es la que se va abriendo paso a través de la resistencia de la materia, buscando siempre formas nuevas.

El evolucionismo ha tomado carta de naturaleza en el pensamiento actual, tanto científico como filosófico. Pero ha adoptado dos formas distintas: una, la del evolucionismo materialista, que pretende explicarlo todo, absolutamente todo, desde sola la materia; otra, la del evolucionismo espiritualista, que estima que se ha de ser evolucionista, pero de tal suerte que se atienda a la explicación total de la realidad. Bergson y Nietzsche representan dos posibilidades distintas. Si éste último no puede considerarse como evolucionista, con todo representa a dónde se puede llegar en la traslación de un esquema exclusivamente biologista a lo que es el hombre. No en vano el racismo nazista tiene su inspiración parcial en el pensamiento de Nietzsche, y el racismo es evidentemente una forma de biologismo, que puede estimarse la consecuencia de la exageración del darwinismo. Exageración que consiste en no reconocer el profundo cambio que se introduce en la evolución, cuando se alcanza el nivel humano de la inteligencia y de la voluntad.

Bergson, por el contrario, representa la posibilidad de un evolucionismo más integral y más fiel a la realidad. Si sus explicaciones no resultan siempre perfectas, su intento es admirable. Nunca permitirá que una explicación preconcebida obligue a forzar a los hechos. Su gran preocupación será que la realidad misma hable, una realidad con todas sus diferenciaciones, irreductible a fáciles simplismos.

BIBLIOGRAFIA: Darwin, Ch., The Origin of Species  
Id., The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex  
Nietzsche, F., La voluntad de poder  
Bergson, H., La evolución creadora  
Id., Materia y memoria



50

## EL HUMANISMO MARXISTA

El marxismo es un humanismo. Puede ser entendido desde otras perspectivas, pero también desde el humanismo. Como quiera que sea, aquí lo estudiaremos en cuanto puede considerarse como un humanismo, una teoría y una praxis cuyo objetivo último es el desarrollo plenario del hombre.

Nuestro estudio se reducirá al marxismo, es decir, al pensamiento de Marx y no al todo conglomerado comunista. Más aún, de todo el pensamiento de Marx, sólo nos importa aquella parte que pueda considerarse como una interpretación de lo que es el hombre.

Como introducción al problema y como ejemplificación del carácter humanista del marxismo vamos a presentar la confesión de Garaudy "¿Por qué soy marxista?".

Garaudy nació de familia obrera y vivió la vida de la clase obrera. Sus padres que no habían podido liberarse a sí mismos, se esforzaron -sin dar otro sentido a su vida- porque su hijo lograra una educación superior, a fin de que no sufriera la misma vida de esclavo que ellos. "todo el sentido de la vida de mis padres cabía en esa negación". Sintió así la contradicción viva entre la existencia de los que no tienen desarrollo y libertad humanas y la existencia de quienes pueden disponer libremente de sí. Se le presenta así una tarea aterradora de llegar a ver "cómo el sentido de la vida era experimentado como una necesidad apremiante y asumido en la responsabilidad de una elección libre y solitaria".

Creó que esa paradoja podía salvarse en el cristianismo de Kierkegaard y Barth. Pero al volver a los suyos, "tuve que rendirme a la brutal evidencia: la visión cristiana del mundo me excluía de los míos, de la clase obrera". Y da la razón: si la clase obrera es solamente la clase que sufre, el cristianismo le sería muy útil: nadie como él "ha sabido expresar toda la profundidad del sufrimiento, darle la forma humana más emocionante y, al mismo tiempo, transfigurarla y magnificarla más allá de la naturaleza". Pero la clase obrera no es solo la clase que sufre, sino que lleva en sí la negación viviente, lleva sus propios valores de pensamiento y de acción, que en su punto más elevado nacen del combate mismo. Los obreros en su mejor momento, "no son revolucionarios por rencor, sino por necesidad de plenitud". Cuando la clase obrera cobra conciencia de sí en una unidad "que no nace sólo de la identidad de función económica, sino de la participación en una misma esperanza y un mismo combate", cuando ya no es sólo una clase en sí sino una clase para sí, entonces el cristianismo no tiene nada que decirle: "la clase obrera como tal, es decir, no sólo una reunión de obreros individuales, sino una unidad orgánica y consciente, que ejerce en cierta medida la función de la negatividad en nuestra sociedad antagónica, se le escapa y le es totalmente extraña".

Desde este momento no puede admitir un pensamiento que se construye sobre el trabajo ciego y la esclavización mortífera de millones de hombres. "Yo no podía



creer en la autonomía de la conciencia, ni soportar la escisión entre el trabajo de unos y el pensamiento de otros. La ilusión de esa 'independencia' del pensamiento, ignorante de sus fuentes reales, no se me aparecía solo como una 'alienación' intelectual, sino como una traición contra aquellos cuyo trabajo creaba las condiciones de libertad espiritual, contra mi familia y, más allá de ella, contra mi clase".

Con ello toca Garaudy el sentido esencial de lo que es el pensar en el marxismo: que el pensamiento estaba vinculado al trabajo, que la transformación del hombre dependía de la transformación de la naturaleza, que la dialéctica de las contradicciones sociales, de las contradicciones de clases, dirigía la dialéctica de la vida interior, y, finalmente, que la victoria de la clase obrera era la condición de la victoria del espíritu sobre el caos anárquico del mundo'. Lo importante es, por tanto, crear las condiciones de victoria de la espiritualidad. Para ello no basta con la Filosofía "no se trataba de cambiar solamente la idea que uno se hacía respecto del mundo, sino de cambiar el mundo mismo. El camino de la libertad pasaba por la dictadura del proletariado. Y mi adhesión al partido de la clase obrera era el comienzo de mi libertad".

Frente a este sentido activista y comprometido del pensamiento, toda afirmación dogmática le parece un postulado arbitrario, toda referencia a un absoluto planteada por el espíritu le resulta una metafísica ilusoria. La filosofía válida tenía que partir del conocimiento de la situación del hombre en la sociedad de su tiempo, de la dialéctica interna de dicha situación. Semejante filosofía sí estaba vinculada al combate por la liberación del hombre, pues en ella se cumplía la unidad del pensamiento y la acción, del filósofo y del militante.

A diferencia de otras filosofías, que no obligan a un cambio en el estilo de vida, la de Marx obliga al que la ha captado en su esencia a realizar en sí una revolución radical: a rupturas y renunciamentos, a inversiones de valores y a cambios de medio social, a nuevas soledades y nuevas solidaridades, y sobre todo a combates que ninguna otra filosofía implica".

Liberación del hombre, transformación de vida. El carácter humanista aparece constantemente. Es preciso, continúa Garaudy una crítica radical en Filosofía, junto a la cual la crítica de Kant parece abstracta, limitada y superficial. "El punto de partida de esa crítica marxista es el hombre. Pero no el hombre de los metafísicos tradicionales, sino la situación del hombre, hic et nunc, en el mundo regido por la economía capitalista'. Esta situación es la de un desgarramiento del hombre, la de un hombre que se ha perdido a sí mismo en las condiciones de vida impuestas al proletariado. Pero este hombre proletario va a representar la subjetividad negativa y viva en la dialéctica de la sociedad, de modo que por el cambio de las estructuras sociales llegará al cambio del pensamiento. La conciencia y el pensamiento están tan profundamente arraigados en las cosas, que todas las ilusiones nacen del desorden de éstas. La solución de los problemas teóricos sólo es posible en forma práctica, ...para eliminar el mito o el error no basta con las deducciones lógicas: hay que modificar las circunstancias



que los han hecho nacer. Para poner fin a la alienación religiosa o filosófica, no es suficiente con cambiar nuestra manera de ver las cosas; es preciso cambiar el orden mismo de las cosas. No se trata ya de un problema de especulación o de crítica reflexiva; se trata de una tarea práctica, militante, revolucionaria... Así se realiza la unidad de la teoría y de la práctica que hace del marxismo una filosofía radicalmente distinta de todas las demás. El marxismo ha puesto fin a todas las especulaciones sobre la autonomía del espíritu en relación con el trabajo y las cosas".

Hay, por tanto, que transformar la realidad y no contentarse con cambiar la idea que se tiene de esa realidad. Hay que cambiar el mundo para cambiar a los hombres y su conciencia.

Hasta aquí la confesión de Garaudy. Ella nos muestra de un modo vivo cómo el marxismo es un humanismo. Nos muestra además las características fundamentales del marxismo como humanismo.

Su reflexión, en efecto, parte de una concreta situación humana, una situación que imposibilita una existencia humana y que impulsa a un cambio en orden a lograr una vida propiamente humana. Esta situación es la paradójica situación de que la libertad humana de unos pocos está fundamentada sobre la esclavitud de la mayoría. Tal situación es ya en sí inaceptable. Pero es, además, imposible, porque la auténtica libertad no puede nacer, ni menos conservarse, gracias a la esclavitud de la mayoría, máxime cuando esta mayoría no puede dejar de ser espoléada en razón de que la libertad de unos pocos esté condicionada por una esclavitud cada vez mayor de la mayoría. Cualquiera que sea la fuerza de este razonamiento, no hay duda que todo él está centrado en un problema humano. Un problema humano que no sólo se quiere entender, sino que se quiere resolver aquí y ahora en términos puramente humanos.

De ahí que el tema capital sea el tema de la alienación, es decir, de la pérdida del ser humano, de su conversión en algo inhumano. La preocupación por la alienación del hombre, como uno de los temas capitales de la filosofía marxista, demuestra palmariamente hasta qué punto esta filosofía debe considerarse como un humanismo.

La superación de las alienaciones se hace, además, a partir de un estudio del hombre, pero no de un hombre universal y abstracto, sino del hombre concreto, inmerso en una determinada situación social, que alieniza su vida. Si ya toda filosofía que parte del estudio del hombre, puede considerarse como un humanismo, el marxismo que parte del hombre de carne y hueso, del hombre en su concreta realidad social e histórica, lo será con mayor razón. Sobre todo, si reconsideramos que no se contenta con un conocimiento de lo que es el hombre. Su intento primordial es lograr las condiciones precisas para que el hombre pueda realizarse a sí mismo. Con lo cual se atiende al hombre total, teórico y práctico, y el pensamiento deja de ser un juego mental para convertirse en un medio angustioso de redención, que transforma y compromete la propia vida.



## A) SUPERACION Y REDUCCION DE LAS ALIENACIONES

Aunque no siempre los manuales leninistas dan su debida importancia a la alienación, no puede negarse que en el marxismo, sobre todo estudiado como un humanismo, la alienación representa un capítulo principal. El marxismo parte de la concreta situación en que se halla el hombre del siglo XIX, y es un intento por lograr liberarlo de las alienaciones, en las que el hombre de entonces estaba perdido. Hasta qué punto esas alienaciones son necesarias y esenciales a la naturaleza humana, es algo que puede discutirse. Pero concretamente el humanismo marxista no comienza por una descripción del hombre ideal, sino por una negación del hombre deshumanizado.

El concepto mismo de alienación no es original de Marx. Hegel lo ha utilizado ya técnicamente y Marx lo recibe de él y de Feuerbach. La originalidad y novedad marxista estará en darle un contenido primariamente humano y una perspectiva social.

La alienación es, por lo pronto, una huida del hombre de sí mismo que le lleva a la deshumanización. Es una situación en que se halla el sujeto humano cuando queda perdido en un mundo de objetivaciones creado por él, un mundo distinto del mundo real. La razón profunda de las múltiples alienaciones, en las que el hombre se ve perdido es, según la interpretación marxista, la concreta situación socio-económica. Al ser esta situación, resultado necesario de leyes socio-económicas y de la dialéctica de la historia, tal situación pierde su arbitrario carácter concreto para convertirse en un estadio necesario de la evolución histórica.

Sin la terminología hegeliana el hecho mismo de la alienación ha sido reconocido, independientemente del marxismo. Dentro del ámbito religioso, la alusión implícita a la alienación es permanente. La idolatría fustigada por los profetas del Antiguo Testamento consistía en convertir en dioses a lo que no era sino producto humano: el hombre hacía él mismo sus dioses, y luego se sometía a lo que era obra de sus manos, para quedar anulado por sus ídolos, a los que suplicaba una pequeña parte de lo que él mismo les había dotado. Más en general, el pecado desde un punto de vista antropológico debe ser considerado como la divinización de lo que no es divino, y la sumisión total del hombre a algo que sólo es divino por proyección de la propia pasión o acción humana.

Ya más cerca de Hegel puede considerarse la alienación que amenaza incluso a los productos más humanos. Tenemos el ejemplo del lenguaje. El lenguaje es una de las objetivaciones comunitarias e individuales más acabadas del espíritu humano. Con todo es innegable que el hombre puede quedar perdido en su propio lenguaje, deshumanizado en sus propias palabras humanas. Cuando la palabra no es ya más que sustitutivo muerto de la idea y de la realidad, entonces cree el hombre que por el mero hecho de emplearlas tiene ya la idea y la vivencia, que corresponden a las palabras utilizadas. Con ello se va a la degradación de la idea y de la realidad, y consecuentemente a la degradación de lo que es el hombre y la vida humana.



La alienación religiosa

La primera de las alienaciones que disminuye al hombre es la alienación religiosa. En este punto no le interesa a Marx mostrar aquellos hechos en los que en nombre de la religión se ha extorsionado al hombre. Esta crítica sería fácil, pero poco útil. Al adversario siempre le quedaría el recurso de decir que tales extorsiones no se han debido a la religión misma sino a abusos cometidos en nombre de la religión. Marx intentará mostrar que tales abusos no son casuales sino que brotan necesariamente de la naturaleza misma de lo religioso, de una religión que sólo puede darse en una determinada situación socio-económica injusta.

Ante todo, Marx ataca a la religión oficial, es decir, al estado confesional. Para él un estado cristiano es una negación del estado. Como estado tiene sus propias leyes, las que responden a su propia estructura; como cristiano tiene otras leyes que nada tienen que ver con su propia finalidad y estructura. Como estado debe ser imparcial con todos, como cristiano proporciona privilegios y facilidades a una determinada clase de ciudadanos los cristianos. Por otro lado, no puede menos de haber una interna contradicción en los miembros religiosos de un estado religioso: el ciudadano es a la par un hombre civil y un hombre religioso. Necesariamente estos dos aspectos entrarán a veces en pugna, con lo cual forzosa mente habrá que dejar de ser perfecto ciudadano o perfecto religioso. El hombre súbdito del estado queda así impedido por su condición de hombre religioso. Marx no pudo olvidar las dificultades que a su teoría y a su revolución, consideradas como la urgencia necesaria del hombre civil, del ciudadano libre y perfecto, le opusieron los estados de su tiempo oficialmente confesionales. Su condición de judío le permitió ver, aunque en carne ajena, lo que puede la discriminación religiosa en materias que son puramente civiles.

Pero el ataque de Marx sigue adelante. No es sólo la religión del estado la que es mala. También lo es la religión en sí. A la esencia misma de la religión le compete el ser miseria y división. La religión es la proyección del hombre fuera de sí hacia un más allá. Un más allá en el tiempo, que obliga al hombre a fijar su atención y su responsabilidad mayor no en lo que lleva entre manos y lo que es su presente, sino en un problemático futuro eterno. Un más allá, incluso en el presente mismo, porque le obliga a juzgar del mundo y sus valores no conforme a patrones y medidas humanas y mundanas sino ultramundanas y sobrenaturales. Con lo cual el hombre religioso resulta un hombre excéntrico, un ser que tiene su centro fuera de sí. ¿Cabe mayor miseria y división. Hay, pues, en la religión una división interna del hombre consigo mismo y de este mundo con el otro. Un reflejo patente de esta situación está en los códigos morales de la religión. ¿Qué es, por ejemplo, la moral cristiana? La moral cristiana no es más que la disociación hecha ley e ideal entre mis deseos naturales y mis obligaciones morales. La moral cristiana con sus leyes no transforma mi naturaleza sino que la enfrenta consigo misma, anegándole al hombre en la desesperación y en la impotencia, dividiéndole entre lo que es y lo que debe ser. Uno cree estar escuchando aquí el recuento del ataque de San Pablo contra la ley en su carta a los Romanos.



Pero la religión y la moral cristiana son, además, para Marx la justificación trascendente de la situación social reinante. Esto puede demostrarse de dos formas: una, viendo que la religión se ha convertido en el más firme aliado de la situación social del capitalismo y de la burguesía, otra, viendo que la religión ha nacido como producto de una determinada sociedad. Hegel y Feuerbach habían visto el prototipo y modelo de toda religión en el Cristianismo. De ahí que Marx pueda criticar a todo el fenómeno religioso criticando fundamentalmente al Cristianismo.

La religión es así un intento de salvación del hombre o de justificación de la situación en que se halla, pero tal salvación y justificación son falsas porque en definitiva están construidas sobre una alienación. Dios es una ilusión que impide al hombre girar sobre sí mismo. En la alienación religiosa el hombre no se realiza a sí mismo, sino que sueña que se realiza. Y es este sueño el que le imposibilita su propia y real autorealización. La religión no sólo adromece al pobre, sino a todo hombre, porque le consuela ilusoriamente de su falta de ser. Pretendiendo ser sobrehumano lo que el hombre religioso consigue es ser inhumano.

Es el hombre quien ha hecho la religión y no la religión quien ha hecho al hombre. La religión, dice Marx en la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que no se ha encontrado a sí mismo o que se ha perdido a sí mismo. El hombre no es un ser abstracto sino que vive en un mundo determinado, en el mundo del hombre, del estado y de la sociedad. El estado y la sociedad producen este mundo al revés que es la religión, porque ellos mismo son un mundo al revés. La religión es la teoría general de ese mundo falso, su lógica popular, su entusiasmo, su sanción moral, su razón universal de consuelo y justificación. Es la realización imaginaria de la esencia humana, cuando la esencia humana es incapaz de enfrentarse con su verdadera realidad. "El malestar religioso es al mismo tiempo la expresión de un malestar real y la protesta contra ese malestar real. La religión es el alivio del pueblo oprimido, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo". Hay, pues, que quitar al pueblo este consuelo superficial de la religión, porque ésta impide que se enfrente con su propia realidad y que logre su total liberación y su plena humanización.

Ya Feuerbach, como observa el mismo Marx, en las Tesis sobre Feuerbach, había notado que el hecho religioso implica la duplicación del mundo: un mundo religioso imaginario y un mundo real. Pero no insiste suficientemente en por qué el hombre construye como naturalmente este sengudo mundo. Ciertamente dice que lo religioso es un puro producto humano. Pero olvida que la esencia humana no es la abstracción inherente a cada individuo, sino el conjunto de las relaciones sociales. Con lo cual es incapaz de apreciar que el sentimiento religioso es un producto social. Si la religión es, por tanto, el producto de un mundo social falso, sólo transformando ese mundo, logrará desaparecer ese subproducto alienizador que es la religión. El mundo religioso no es sino el reflejo del mundo real. Cuando éste quede transformado revolucionariamente, se anulará la religión. "El reflejo religioso, escribe Marx en el vol 1 de El Capital, del mundo real sólo se desvanecerá



cuando las relaciones prácticas de la vida cotidiana no ofrezcan al hombre nada que no sea perfectamente inteligible y razonable en las relaciones con los demás hombres y con la naturaleza. El proceso vivo de la sociedad, que está basado en el proceso de la producción material, no se despojará de su velo místico hasta que sea tratado como producción de hombres libremente asociados, y regulado conscientemente por ellos de acuerdo con un plan establecido".

Cuando el misterio quede así desvelado, cuando el hombre lo entienda todo desde el proceso de la producción material, ya no quedará sitio para la religión, y menos para el Cristianismo. Sólo quedará lugar para el marxismo. ¿Representará entonces el marxismo un papel religioso? La pregunta no se refiere sólo al hecho material de la sucesión de una ideología por otra, sino a la posibilidad de que el marxismo en su anulación y superación de la religión cobre él mismo formas religiosas o se convierta en una forma desacralizada de religión. Y esta pregunta no es ociosa. Si el marxismo inevitablemente se apropia de determinadas características religiosas, habría que concluir que no todo en la religión es forzosa alienación, que hay en ella valores permanentes que deben ser salvados en toda forma de humanismo.

Ahora bien, al menos en la forma humanista del marxismo, éste se presenta como una forma de vida que lo abarca todo, lo intelectual, lo afectivo, la acción, la vida social. Compromete todo el ser y toda la vida del hombre. ¿No es ésta la misma pretensión de la religión? El marxismo, además, tiene como fin la salvación total del hombre, no una salvación puramente material y económica; y en esa salvación su preferencia es por los pobres, por los perseguidos, por los sojuzgados. Pero, la salvación, y especialmente la salvación del pobre, ¿no es la predicación constante de los Profetas y del Nuevo Testamento? ¿Es una salvación que necesita de un Redentor: el Redentor marxista es el proletariado, que en su lucha y en su muerte logra la salvación de sus hermanos y de toda la humanidad. ¿Y no es la redención y resurrección una de las ideas capitales del Cristianismo? Hay en el marxismo una verdadera fuente de entusiasmo, de misticismo del sacrificio y de la solidaridad, que puede considerarse también como una característica típicamente religiosa. Está asimismo su absoluta confianza en el triunfo final de su causa, su firme esperanza en una escatología que se va a cumplir en esta tierra, pero que no deja de ser entendida como una Tierra de Promisión. Más aún, tiene el marxismo lo que pudiera considerarse como una Iglesia: es el partido; y en ese partido unos órganos directores que hacen las veces de la jerarquía y el magisterio eclesiástico.

Más son las características de matiz religioso que pueden señalarse en el marxismo. Oímos hablar de ortodoxia, de cismas, etc. Se dirá que todo ello sólo muestra que el marxismo es la 'superación' definitiva de toda religión, y que, por tanto, tiene en sí todo lo positivo de la misma. Se dirá, además, que la diferencia entre el marxismo y el cristianismo es abismal, por cuanto lo que éste pide de fuerzas extrañas al hombre, lo busca aquél en lo puramente humano. Todo esto es cierto, pero nada de ello obsta a que se pueda ver en el marxismo un reconocimiento de que ciertas condiciones subjetivas de religiosidad son permanentes al hombre y no responden a ninguna alienación. ¿Quién cumple mejor con estas condiciones per-



manentes de la religiosidad, es lo queda por decidir, aun después de escuchar las críticas marxistas, las críticas de Marx que no vivió ninguna religión desde dentro y que extrapoló su limitada experiencia sociológica a toda forma de religión.

#### La alienación filosófica. La Praxis

Hay una segunda alienación de tipo espiritual la alienación filosófica. Marx que fue educado en la Filosofía, que va a servirse de ella en las luchas revolucionarias, y que incluso va a intentar un cierto sistema filosófico, se percata de que en la Filosofía, como producto humano, se encuentra el segundo torbellino que puede alienizar al hombre.

El peligro de alienación de la Filosofía estriba en que se dedica a contemplar e interpretar el mundo, en vez de dedicarse a transformarlo. Cree que el cambio de ideas es un cambio de realidades. Quiere actuar sobre lo real, pero sin dedicarse a una acción efectiva. Quiere conciliar las contradicciones de lo real, pero mediante un juego puramente teórico y no por una superación real de las contradicciones reales.

Mientras no han surgido las condiciones necesarias para la emancipación del proletariado y para la formación de una nueva sociedad, los teóricos de estos pro lemas han sido utópicos. Pero cuando la lucha del proletariado toma forma, ya no se necesita construir la ciencia mentalmente; basta con tomar nota de lo que está sucediendo delante de los ojos. En ese momento la ciencia, producida por el movimiento histórico y asociada con él, ha cesado de ser doctrinaria y se ha convertido en revolucionaria. Así escribía Marx en 'La Miseria de la Filosofía' (1847).

Para que la Filosofía deje de ser una alienación tiene que radicalizarse y enraizarse en el pueblo. Se convertirá en una fuerza material tan pronto se haya apoderado de las masas, y esto lo logrará cuando se haga radical. "Hacerse radical es captar la raíz de lo que trata. Pero para el hombre la raíz es el hombre. La prueba evidente del radicalismo del pensamiento alemán, y por tanto de su energía práctica, es que ha surgido de una resuelta y positiva crítica de la religión. La crítica de la religión culmina con la doctrina de que el hombre es la suprema esencia para el hombre, y que por tanto el imperativo categórico es desbaratar todas las relaciones en las que el hombre queda abajado, esclavizado, abandonado y despreciado...".

De ahí la singular importancia que atribuye el pensamiento marxista a la Praxis. El gran problema que se le presenta a la Filosofía es el de buscar un criterio seguro para saber cuándo son sus teorías verdaderas y reales. Para ello tiene que confrontarlas con la realidad. Y este confrontamiento sólo se logra en el proceso de la actividad práctica. Sólo se logra por medio de la praxis. En este sentido la filosofía marxista es una filosofía a la par realista y técnica.



La praxis es un proceso en el que el hombre, como esencia material, actúa sobre la realidad material circundante. Comprende toda la actividad creadora del hombre, toda su actividad transformadora, especialmente la producción y la actividad revolucionaria social.

No por eso es un criterio individualista. Porque los hechos comprobatorios no son los hechos de cada uno, o los hechos tal como los ve cada uno. Hay que referirse a la actividad de los grandes grupos sociales, de las clases sociales. La experiencia práctica de cada uno no puede oponerse a la experiencia colectiva del grupo y del partido. Puede ser que los hechos le demuestren a Bris Pasternak que no es conciliable un marxismo stalinista con la plena evolución de la persona. Pero ese no es criterio válido. En definitiva el criterio de la verdad de una teoría, especialmente de una teoría social, es tan sólo la producción y la actividad práctico-revolucionaria de las masas. Siguiendo este criterio todos los problemas y misterios que arrastran la teoría al Misticismo se resolverán racionalmente, siempre que se acuda a la praxis humana y a la inteligencia racional de esa praxis.

Como la realidad es cambiante, también ha de cambiar la praxis en cuanto criterio. Una teoría progresista se apoya en una práctica progresista. Cuando los conservadores digan que han de seguirse hoy los mismos procedimientos que fueron útiles y prácticos ayer, que, por tanto, no ha de hacerse cambio alguno, hay que responderles que la realidad cambia y que por tanto puede ser verdadero hoy lo que ayer era falso. Los marxistas dirán que el conocimiento tiene que ser relativo, aunque no relativista. Pero al configurar su criterio de verdad al hilo de la práctica variable corren el peligro o de ser arbitrarios o de ser relativistas. De todos modos nos dirán que la verdad relativa contiene la verdad absoluta, y que la praxis históricamente condicionada es útil porque demuestra la dependencia del hombre respecto del mundo objetivo.

¿No es esto una forma de pragmatismo, es decir, de la Filosofía del mundo burgués y capitalista por antonomasia? El marxismo, aun reconociendo, la semejanza a primera vista entre la praxis marxista y la utilidad pragmática del pragmatismo norteamericano, sostiene vigorosamente que se trata de dos cosas completamente distintas. El pragmatismo, dicen, es la salida de una concepción idealista y subjetivista, mientras que el marxismo responde a una teoría del conocimiento totalmente realista.

El pragmatismo, en efecto, supone que el hombre está en un mundo donde no puede conocer nada con certeza, si se atiene tan sólo a medios teóricos. Niega la realidad objetiva del mundo, que, al menos para ser conocida, debe ser conformada por la subjetividad humana. Cognoscitivamente no hay acceso directo a la realidad desnuda, porque en ese acceso el hombre proyecta de antemano su propia subjetividad como un velo que encubre la realidad en sí. El acceso directo es sólo por la práctica. Esto no lo admite el marxismo. Para él el acceso a la realidad es directo. Si recurre a la praxis es para asegurar con la realidad directa e intelectualmente conocida lo que ya la mente conocía intelectualmente. La praxis es criterio de verdad y no primariamente fuente de conocimiento.

Por otro lado, el pragmatismo exagera el lado activo y voluntario de las posibilidades humanas, como si todo le fuera factible. Niega que a la actividad deba preceder el conocimiento de las propiedades objetivas de las cosas, conocimiento que en su objetividad es imposible. Desconoce la diferencia objetiva entre verdad y error, e identifica la verdad con la utilidad. Es, en definitiva, una concepción subjetivista, burguesa e individualista que nada tiene que ver con la praxis marxista.

Para el marxismo la teoría pende de la praxis, pero no se reduce a ella. La aparición y el desarrollo de la ciencia prueba, según el marxismo, que el conocimiento científico ha nacido de las exigencias de la práctica, y que la praxis es la condición necesaria y el fundamento del conocimiento. En este punto el marxismo es la antítesis del aristotelismo. Quien inventó una cualquiera de las técnicas, fue admirado por los hombres, dice Aristóteles en el c. 1, del libro I de la metafísica, no por la utilidad que pudiera reportar su invento, sino por ser sabio y por estar sobre los demás. Como superiores eran considerados los que inventaban técnicas que no iban encaminadas a un fin utilitario. Esta dirección no directamente utilitaria es la que dio origen a las ciencias. Así ocurrió con las matemáticas, nacidas cerca de Egipto, prosige Aristóteles, porque en aquel país las castas sacerdotales estaban libres de todo trabajo. La admiración y el ocio son para Aristóteles la gran fuente del conocimiento más perfecto.

o así para el marxista. Por la actividad diaria conoce el hombre las cosas que le rodean. Todas las ciencias han surgido como respuesta a las necesidades de la vida práctica del hombre, incluso las ciencias más abstractas: la Geometría de las mediciones de los campos, la Astronomía con la navegación y la economía agrícola; la Mecánica con la construcción, etc. (Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Berlín, 1963, p. 103).

Por ello el materialismo marxista, a diferencia de formas anteriores de materialismo, ya no es contemplativo, sino que es activo y reconoce la dependencia del conocimiento respecto de la praxis social y de la actividad productiva de las masas. Para él la praxis es el fundamento y fin del proceso cognoscitivo y el criterio de la certeza del saber. La teoría no es sino la concepción racional y la universalización de la experiencia práctica del hombre. La teoría que no siga esta ley es sólo especulación alienadora, no conocimiento científico.

Lo cual nos muestra que el marxismo defiende la unidad de praxis y teoría. La praxis sin la teoría es ciega, la teoría sin la praxis es irreal.

En el mundo de las realidades naturales es clara esta interacción de teoría y praxis. En general la praxis y la teoría se oponen y se unen como se unen y se oponen lo material y lo espiritual. Como lo material produce lo espiritual, la praxis es el motor inicial de la teoría. Ambas se compenetran y forman la unidad de los dos aspectos inseparables y mutuamente activos de la vida social. La praxis propone tareas a la teoría y le proporciona los elementos materiales necesarios para que aquella se pueda desarrollar. Son asimismo los elementos materia

les, por ejemplo microscopios y telescopios, los que amplían la capacidad cognoscitiva de nuestros sentidos. Pero, a su vez, es la teoría la que produce esos aparatos y transforma las condiciones naturales y sociales. En este sentido, la conciencia humana no sólo refleja el mundo objetivo sino que lo transforma.

Lo mismo ocurre en el mundo social. La teoría social nace de las necesidades sociales prácticas: el marxismo como teoría no fue sino la transcripción intelectual de la actividad social que vivió Marx. Por otro lado, la teoría sirve a la lucha práctica. Ha nacido de ésta pero tiene su propia autonomía: puede y debe volverse a la realidad activa social para transformarla. Tal es el fundamento intelectual de las campañas propagandísticas marxistas: como la material puede producir algo espiritual, la praxis puede producir una teoría, capaz de enriquecer e iluminar la praxis. Cada verdadera cuestión práctica plantea un problema teórico que ha de resolverse, y la solución de ese problema, cuando es efectivamente práctica, redundará en un mejoramiento de la realidad social.

De ahí que, aun cuando la praxis sea el fin del conocimiento científico, que el marxismo no lo estima como un bien en sí, no por ello la praxis se convierte en practicismo. La praxis defiende la necesidad de la teoría; lo único que hace es ponerla en contacto con la realidad, que es siempre el centro natural de todo pensamiento. Pero la autonomía de lo teórico le permite no limitarse a las necesidades materiales más próximas, sino a las verdaderas necesidades reales de la clase trabajadora y, a través de ella, de la humanidad. La clase trabajadora, el proletariado no puede confundirse con la plebe y la masa. El proletariado está interesado en verdaderos conocimientos, sobre todo en los conocimientos que atañen a las leyes del desarrollo social. Mientras los burgueses sólo se interesan por la utilidad individual, inmediata y crasamente material, los marxistas se preocupan del verdadero bien social y total del hombre y de la humanidad entera.

La praxis marxista pretende así superar la dualidad trágica entre el pensamiento filosófico puramente contemplativo y la existencia comprometida en una realidad paradójica que aplasta al proletariado. No basta con idealizar y sublimar la tragedia de la existencia cotidiana. Hay que transformarla y hacerla desaparecer. Hay que pensar actuando y hay que actuar pensando. El marxismo pretende ser, a la vez, un método de análisis de la realidad y un método de acción sobre la realidad. Pretende ser una respuesta del hombre total a la realidad total. El marxista pretende conocer el movimiento de la realidad en sí y de la realidad histórica y quiere participar activamente en ese movimiento. El marxismo no tiene que construirse mentalmente para luego realizarlo en la vida, sino que lo produce la realidad misma, que no hace sino reflejarse en la conciencia activa, atenta al movimiento de la realidad histórica. El comunismo es así en un sentido estricto la conciencia del proletariado, como se dice en el Manifiesto Comunista: conciencia que convierte en luz teórica la realidad misma presente y reflejada en ella. Los jefes representan en el partido el lugar privilegiado de la conciencia es un punto en el que hasta cierta medida vuelve a aparecer la paradoja de la superioridad de la teoría sobre la praxis



Al concluir el estudio de la alienación filosófica y de su contrapartida la praxis revolucionaria, vuelven a aparecer preguntas similares a las que hicimos con ocasión de la alienación religiosa. ¿No es también el marxismo una filosofía? Los historiadores de la Filosofía dirán que sí, aunque añadiendo que una Filosofía de poca importancia filosófica. Los marxistas dirán que sí, a condición de señalar que es la Filosofía definitiva y la que supera todas las limitaciones de las Filosofías anteriores. Pero esto es algo pretendido por cualquier Filosofía a lo largo de la Historia. El marxismo se encuadra a sí mismo dentro del Materialismo, porque admite la prioridad de la materia sobre el pensamiento. Se considera la Filosofía del progreso. En cuanto materialismo dialéctico e histórico se considera en el plano más alto de la evolución del pensamiento filosófico.

El peligro de alienación en la Filosofía es el quedarse en pura contemplación de la realidad. ¿No es la contemplación real de la realidad la forma suprema de praxis? Por otro lado, ¿cómo sabe el marxista que la praxis es el criterio supremo de la verdad? ¿Por la praxis misma? ¿No es esto una petición de principio? ¿Porque la realidad así lo comprueba? ¿No sería esto entender la praxis de un modo poco marxista?

#### Alienación político-social

Si la religión y la filosofía alienizan es porque son productos de una sociedad que está alienada. Sólo cuando se haga desaparecer la alienación de la sociedad, desaparecerán las alienaciones religiosa y filosófica. ¿En qué consiste esta alienación de la sociedad?

##### a) La alienación política:

La existencia política se caracteriza por una escisión intrínseca en el hombre. La escisión entre la vida del ciudadano y la vida del hombre real con sus necesidades reales y naturales. Como hombre real el hombre tiene unas necesidades espontáneas y naturales como ciudadano es súbdito de un Estado y de unas leyes, que no responden a sus necesidades naturales, a las necesidades de la mayoría, a las necesidades de la clase trabajadora. Por un lado, van las necesidades que apremian a los trabajadores, por otro las prestaciones del Estado. En el Estado actual, dice Marx, el hombre queda alienado y dividido, porque no es sino la expresión de una sociedad alienada y dividida. El Estado actual refleja la situación social de las clases opuestas entre sí y el dominio de una de ellas con detrimento de las demás. No es ni siquiera un juez imparcial que sancionase los resultados de una lucha desigual entre el capital y el proletariado. Es la objetivación oficial y el apoyo descarado del orden reinante en la sociedad.

La soberanía real del pueblo no coincide con la soberanía arbitraria de quien dice gobernar para ese pueblo sea a modo de monarca constitucional, sea a modo de presidente republicano. Es la sociedad civil actual, quien sirve de fundamento a este tipo de Estado alienado, y sólo la anulación de clases en ella, corre-

girá la forma actual del Estado. El Estado no puede desaparecer hasta que no desaparezca la explotación del hombre por el hombre. Cuando tal explotación desaparezca, cuando se llegue a una sociedad sin clases, ya el Estado no será el representante y el defensor de sólo una de ellas. Para Marx y Engels el Estado no es una institución eterna. Surgió de la lucha de clases y desaparecerá cuando la división en clases quede anulada al llegar la sociedad comunista.

Esto se realizará poco a poco, a medida que las masas aumenten su participación en la dirección del Estado, y a medida que las organizaciones sociales tomen sobre sí las funciones estatales. El aparato estatal irá desapareciendo así como el poder coercitivo, que será cada vez menos necesario. La producción social y otras actividades públicas necesitarán siempre de una dirección, pero tal dirección en la perfecta sociedad comunista, la llevará a cabo una autoadministración de la sociedad misma. Será el paso del Estado socialista a la autoadministración comunista de la Sociedad. El proceso será largo y consistirá en la paulatina transformación de los órganos del Estado en órganos de la sociedad.

b) La alienación social.

La transformación superadora del Estado sólo se logrará a condición de la desaparición de la alienación social. La alienación política se funda en una alienación social. La alienación social consiste fundamentalmente en la división y lucha de clases.

No es fácil dar una definición de clase social en el pensamiento de Marx, pues éste vacila en algunas de las propiedades que atribuye al fenómeno de las clases sociales. Según Lenin, clases sociales son grandes grupos humanos que se diferencian por su posición en un sistema históricamente determinado de producción social por razón de su relación con los medios de producción, por su puesto en la organización social del trabajo, y por su participación en la riqueza social. Son grupos de hombres, de los que unos se apropian del trabajo de los otros como consecuencia de su posición en un determinado sistema de la economía social. (Lenin, 'I.: Werke, Bd. 29, S. 410; citado en Grundlagen..., p. 175).

Para el marxismo la diferencia de clases no procede de razones espirituales, ya que el espíritu depende de la materia. No depende de los ingresos personales últimamente, porque los ingresos dependen del puesto que se ocupe en la producción social. Por tanto, la razón de la división de clases no es ni la voluntad de Dios ni las condiciones individuales de los hombres, sino la posición que una clase determinada ocupa en relación con los medios de producción.

Marx en el '18 de Brumario de Luis Bonaparte' nombra cinco clases sociales aristocracia terrateniente, burguesía capitalista, pequeños burgueses, campesinos y proletariado. En el 'manifiesto' las reduce a cuatro: dos ascendentes que son la burguesía y el proletariado, y dos decadentes que son la nobleza feudal y la pequeña burguesía.

Ahora bien estas clases son no estamentos estáticos, sino que encierran en sí



la lucha mortal de unas contra otras. La esencia de las clases es su lucha por la abolición de la clase opuesta. La historia de toda sociedad en el pasado, dice Marx, es la historia de la lucha de clases: hombres libres contra esclavos, patrios contra plebeyos, barones contra siervos, opresores contra oprimidos. La lucha por la existencia que Darwin proponía como motor principal de la evolución, vuelve a aparecer trágicamente en la historia humana. Pero en Darwin la lucha más feroz era la del individuo contra los individuos de la misma especie. Aquí es la clase la que lucha contra las demás clases. Y esta lucha de las clases sólo acabará con la transformación revolucionaria de la sociedad, o con la destrucción mutua de las clases en lucha. Esta lucha de clases, como el caso de Darwin, no es más que aparentemente destructora. En realidad esconde el motor fundamental del progreso y la evolución.

El significado progresista y creador de la lucha de clases se muestra aun en el desarrollo evolutivo, aparentemente pacífico, de la historia. La lucha tenaz de la clase trabajadora es la que ha obligado a descubrir nuevas fuentes de beneficios, especialmente nuevas máquinas y nuevas técnicas de producción. Incluso en la vida política, si no se diera la presión permanente de la clase trabajadora, la sociedad política actual estaría modelada de muy distinta forma. Cuanto es más fuerte la presión de la clase trabajadora, el progreso en la evolución social es mucho más rápido. Nunca una sociedad capitalista ha cedido gustosamente nada de su propiedad en favor de las clases oprimidas.

Pero como el Estado, según vimos, representa un poder coercitivo instalado por las clases dominantes y opresoras para defenderse de las exigencias de la clase trabajadora, no puede esperarse que se llegue a un cambio sustancial por evolución. Hace falta una revolución social.

Tal revolución es el papel de la clase trabajadora. La lucha de clases por lo que toca al proletariado toma tres formas fundamentales de acción: la lucha económica, la lucha ideológica y la lucha política.

La lucha económica intenta una mejora de la vida y de las condiciones de trabajo de la clase trabajadora, mediante la elevación de salarios, reducción de la jornada de trabajo, etc. El método seguido consiste en plantear sus exigencias. Si no son escuchadas, se recurre a la huelga. Los límites de esta clase de lucha consisten en que no transforman radicalmente el margen de la sociedad capitalista.

La lucha ideológica consiste en tomar conciencia de los intereses objetivos de la clase trabajadora. Esta conciencia no es la mera expresión de disgusto por su condición miserable. Es la comprensión de que el único medio para su propia mejora es la lucha contra la clase que forman los fabricantes y los capitalistas. Es la comprensión de que los intereses de la clase trabajadora en un país son los mismos y que, por tanto, constituyen solidariamente una sola clase. Es la comprensión de que para lograr algo efectivo deben llegar a tomar parte en el gobierno del país.

No es fácil llegar a formarse esta conciencia, porque frecuentemente las condi



64

ciones públicas de orden social y propaganda están contra ella. Es difícil que el proletariado siendo una 'clase en sí' logre ser una 'clase para sí', es decir, que tome conciencia de lo que es ya en sí, más allá de la diferencia de trabajos, de salarios y aun de sindicatos. De todas formas la formación de la conciencia de clase del proletariado es un lento proceso, que seguirá distintas vías en diferentes situaciones. Su escuela mejor será la lucha diaria por sus intereses inmediatos.

pero esto no basta. Hay que llegar a la lucha ideológica. Hay que llegar a formarse una concepción y una teoría científica que lleve a la clase trabajadora a su liberación. La pura lucha sindical no lleva al socialismo. Hace falta el estudio de los fundamentos de avanzadas teorías filosóficas, económicas y políticas. Son las teorías de Marx y de Engels, siempre renovadas en la lucha de la clase obrera. Pero el mayor esfuerzo debe consistir en mantener la pureza de la doctrina marxista frente a toda forma de revisionismo y superación.

La forma más perfecta de la lucha de clases es, sin embargo, la lucha política. Hay que luchar no sólo contra los capitalistas sino contra el Estado que apoya a los capitalistas. Es, en definitiva, una lucha por la conquista del Estado. De ahí que la política sea de superior rango que la economía. La lucha ideológica y la lucha económica son medios en orden al fin que es la lucha política. La razón es que sólo el perfecto triunfo político permitirá que cese de forma definitiva la explotación de la clase proletaria.

Consecuentemente, el grado supremo de la lucha de clases es la Revolución. Las causas de la revolución social radican últimamente en las condiciones materiales de la vida social, en el conflicto entre las fuerzas productivas y los organizadores de la producción. De ese conflicto real surgen los conflictos masivos entre las clases. El partido comunista no pretende hacer la revolución en lugar de las masas, sino organizar y dirigir las acciones mismas de las masas.

Su objetivo no es sustituir una explotación por otra, sino abolir toda forma de explotación. No es algo parcial sino que abarca la totalidad del orden social. La revolución socialista consiste en liquidar la propiedad privada capitalista así como los medios de producción y las instituciones todas del capitalismo, para poner en su lugar la propiedad socialista. Esto no es posible mientras el poder esté en manos de los burgueses, lo cual representa el mayor impedimento para la revolución social y socialista. Esta no es exclusiva o predominantemente destructora, sino fundamentalmente creadora.

La conquista del poder puede lograrse de distintas formas: por medio de la revolución armada, como fue el caso de la revolución rusa de Octubre de 1917; o por medio de métodos pacíficos. El resultado será la dictadura del proletariado, el poder de los trabajadores bajo la dirección de la clase trabajadora. Una vez logrado esto, habrá que dismantelar el aparato del antiguo estado: policía, ejército, poder judicial, etc., que por ser producto de una sociedad capitalista no pueden amoldarse a la nueva sociedad sin profundos cambios.



Y, llegados a este punto, las preguntas se agolpan de nuevo. ¿Por qué tanta importancia atribuida al partido y a los jefes, a la conciencia? ¿Con ellos más trabajadores que los demás, o la conciencia no es tan sólo reflejo necesario de una determinada situación económica? ¿Por qué considerar la conquista del poder medio necesario para el comunismo? ¿No hay suficientemente fuerza dialéctica en la pura lucha de clases? ¿Para acelerarla? Pero, ¿no era la suprema fuerza revolucionaria la clase trabajadora en cuanto oprimida económicamente? Se diría que el Estado no es sino el resultado y la creación de la clase opresora. Pero, ¿es sólo eso? ¿No cobra una cierta consistencia propia? Y si no alcanza una gran independencia, ¿por qué no atacarle cortando directamente sus raíces y no yendo a sus ramas? ¿Por qué la pura lucha económica no basta y hay que acudir a la lucha ideológica, que no es sino un reflejo de aquella?

Estas y otras preguntas semejantes pueden responderse desde el marxismo. Pero la respuesta nos indicaría que no debe exagerarse en el planteamiento de lo que se estiman premisas necesarias y fundamentales del marxismo. La religión se la sustituiría con una cierta forma de religiosidad, a la Filosofía con otra Filosofía. Al Estado, por lo menos en la etapa socialista, se le sustituye con otro Estado. A la desaparición de clases parece que amenaza la aparición de una tercera clase, al menos de una nueva clase, según la tesis de Milovan Djilas, dentro ya de un modelo marxista de organización industrial.

Entramos así en la última y definitiva alienación, la alienación económica.

#### La alienación económica

En el estudio de esta alienación aparecen algunos de los conceptos básicos del marxismo: trabajo, teoría del valor, explotación capitalista, etc.—Ya en los Manuscritos de 1844 nos encontramos con ellos. Ante todo, con el trabajo enajenado.

Estima Marx que el estudio de la Economía política en los textos mismos de los economistas lleva a la conclusión de "que el trabajador desciende al nivel de mercancía y de una mercancía miserable; que la miseria del trabajador aumenta con la fuerza y el volumen de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación de capital en pocas manos y, por tanto, el restablecimiento del monopolio en una forma terrible; y, finalmente, que la distinción entre capitalista y terrateniente, y entre trabajador agrícola y trabajador industrial debe desaparecer y toda la sociedad se dividirá en las dos clases de los propietarios y los trabajadores sin propiedad" (Primer Manuscrito, Fromm, p. 103).

Nos encontramos, ante todo, con un hecho, un hecho contemporáneo, dice Marx "el trabajador se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea. La devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y en la misma proporción en que produce bienes" (ib., 104-105).



En el trabajo, por tanto, el objeto producido, el producto se opone al trabajador como un ser ajeno, como un poder independiente del productor, como una objetivación que se le opone. Esto supone la invalidación del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y como servidumbre a él: invalidación, porque en el trabajo el hombre va pereciendo paulatinamente; objetivación porque el trabajo mismo se convierte en algo que el trabajador tiene que buscar.

"Todas estas consecuencias se originan en el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno" (ib., 105). Y a medida que pone más de sí en ese producto, supuesto que ese producto no va a ser suyo, se queda más vacío de sí, a la par que más débil por la fuerza de lo producido por él.

El trabajador, prosigue Marx, no puede crear nada sin naturaleza, es decir, sin el mundo sensorial externo. Esta naturaleza le ofrece a la par medios de trabajo y medios de subsistencia. El objeto trabajado le permite existir primero como trabajador y después como sujeto físico. "La culminación de esta esclavitud es que sólo puede mantenerse como sujeto físico en tanto que sea trabajador y que sólo como sujeto físico es un trabajador" (ib., 106-107). Para subsistir como sujeto físico tiene que trabajar, y para trabajar tiene que subsistir. En ambos aspectos pende de la naturaleza, y esto hace que cada uno de ellos empobrezca y dificulte el otro. "El trabajo produce, ciertamente, maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero también cabañas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Sustituye al trabajo por la maquinaria, pero desplaza a algunos trabajadores hacia un tipo bárbaro de trabajo y convierte a los demás en máquinas. Produce inteligencia, pero también estupidez y cretinismo para los trabajadores" (ib., 107).

Esta fundamental alienación se da no sólo por razón del producto del trabajo, sino por razón de la producción misma, del proceso de producción, de la actividad productiva. El producto está alienado, porque lo está la producción.

En efecto, el trabajo es algo externo al trabajador, quien, en consecuencia, "no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de males tar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesidades... Por último, el carácter externo del trabajo para el trabajador se demuestra en el hecho de que no es su propio trabajo sino trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo sino a otra persona" (ib., p. 108). Es la actividad de otro y una pérdida de su propia espontaneidad.

Con lo cual el trabajador se siente libremente activo sólo en sus funciones animales -comer, beber, procrear-, mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal. "Lo animal se vuelve humano y lo humano se vuelve animal. Marx admite que comer, beber, procrear, etc., son funciones humanas, pero convertidas en fines definitivos y únicos 'son funciones animales' (ib., 109).



Tenemos, por tanto, una doble enajenación o alienación la que aparece en el trabajo como producto, donde la naturaleza se le aparece al trabajador como un mundo ajeno y hostil, y la que aparece en el trabajo como actividad. En ella se da una autoalienación, pues el hombre se desposee de su propia actividad y actúa contra sí mismo.

Pero, además, el hombre es un ser universal. Vive como los animales de la naturaleza inorgánica, pero no de una forma tan reducida como la del animal. "La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que constituye toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico: 1) como medio directo de vida; 2) como el objeto material y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre... Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir" (ib., 110). Considerado este aspecto desde el punto de vista de la especie, vemos que el trabajo alienado convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual. Hace de la vida un medio de vida, y, en este sentido, animaliza al hombre.

En efecto, "el animal es uno con su actividad vital. No distingue a la actividad de sí mismo. Es su actividad. Pero el hombre hace de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que se identifique completamente. La actividad vital consciente distingue al hombre de la actividad vital de los animales. Sólo por esta razón es un ser genérico. Sólo por esta razón es su actividad una actividad libre. El trabajo alienado invierte la relación, en tanto que el hombre como ser con conciencia <sup>de sí</sup> hace de su actividad vital, de su ser, sólo un medio para su existencia" (ib., 111). Entre la actividad humana y el ser del hombre no hay plena identificación. El hombre está separado de su actividad y esto es lo que le convierte en un ser universal, es decir, no atado al objeto inmediato de su actividad. De ahí que su actividad pueda ser libre, pueda ir orientada a algo más que a la satisfacción de una inmediata necesidad, a algo más que a la existencia como pura subsistencia material. Y esto es lo que se impide en el trabajo alienado.

También los animales producen. "Pero sólo producen lo que es estrictamente necesario para ellos mismos y sus retoños. Producen sólo en una dirección única, mientras que el hombre produce universalmente. Producen únicamente bajo el imperativo de una necesidad física directa, mientras que el hombre produce cuando está libre de la necesidad física y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad. Los animales se producen sólo a sí mismos, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza. Los productos de la producción animal pertenecen directamente a sus cuerpos físicos, mientras que el hombre es libre frente a su producto. Los animales construyen sólo de acuerdo con las normas y necesidades de la especie a la que pertenecen, mientras que el hombre sabe producir de acuerdo con las normas de toda especie y sabe aplicar la norma adecuada al objeto. Así, el hombre construye también de acuerdo con las leyes de la belleza" (ib., 111-112).



Está aquí en juego la esencia del hombre, lo que Marx llama el hombre como ser genérico. Si el hombre no fuera más que animal, su trabajo, su actividad productiva, podrían reducirse a las leyes del trabajo animal. Esto es lo que intentan, según Marx, los capitalistas. El trabajo manual es un trabajo más cualificado, pero, en definitiva, un trabajo similar al trabajo animal. Al menos, lo que del trabajo manual le interesa al explotador es su carácter animal. Contra esto se subleva Marx. La mayor gloria y dignidad del hombre, su actividad productiva, no puede ser reducida a una dimensión animal, porque en ese caso es su ser entero lo que queda reducido a un nivel animal.

Para que este trabajo humano no quede alienado ha de respetarse su propia entraña humana. Hay que respetar el carácter universal de su producción, su carácter de libertad. Mediante el trabajo libre del hombre, la naturaleza debe aparecer como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es la objetivación de la vida del hombre como especie, es decir, del carácter común y comunitario de la especie, pero también de lo que es esencialmente humano y no puro capricho accidental. De ahí la gravedad del trabajo enajenado, que no sólo anula al hombre como individuo, según vimos, sino también al hombre como especie. La especie se pone al servicio de la mera existencia del individuo.

"Una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se enajena de los demás hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, también confronta a otros hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo" (Ib., 112-113). Cada hombre está enajenado en relación con los otros y cada uno de los otros está enajenado de la vida humana. La razón es que cada hombre considera a los demás según las normas y relaciones en las que se encuentra colocado como trabajador.

Ahora bien, lo más grave de esta alienación es que el trabajo sustraído al trabajador va a parar a manos de otro hombre, del hombre no trabajador. Si el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto hostil, poderoso e independiente, se relaciona de ese mismo modo con el dueño hostil, poderoso e independiente de ese objeto. Si se relaciona con su propia actividad como con una actividad que no es libre, se relaciona con ésta como actividad al servicio y bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre.

"Así, mediante el trabajo enajenado el trabajador crea la relación de otro hombre, que no trabaja y está fuera del proceso del trabajo, con este trabajo. La relación del trabajador con el trabajo produce también la relación del capitalista (o como se quiera llamar al dueño del trabajo) con el trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo" (ib., 115).

La propiedad privada se deriva así del análisis del trabajo alienado. Es una consecuencia de éste, aunque en etapas posteriores hay una influencia recíproca.

Puede haber una contradicción entre ver en el trabajo el alma de la producción y darlo todo no al trabajo sino a la propiedad privada, porque la contradicción está en el trabajo mismo alienado. Por eso, "un aumento de salarios obligado (independientemente de otras dificultades y, especialmente, de que esa anomalía sólo podría mantenerse por la fuerza) no sería más que una mejor remuneración de los esclavos y no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significado y su valor humanos. Aun la igualdad de ingresos que quiere Proudhon sólo modificaría la relación del trabajador de hoy con su trabajo en una relación de todos los hombres con su trabajo. La sociedad sería concebida entonces como un capitalista en abstracto" (ib., 116).

Lograr la emancipación de los trabajadores sería lograr la liberación de toda la humanidad. "Porque toda la servidumbre humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y todos los tipos de servidumbre son sólo modificaciones o consecuencias de esta relación" (ib., 117).

Hay, pues, una correlación de oposición entre trabajo y capital. "El trabajador es la manifestación subjetiva del hecho de que el capital es el hombre totalmente perdido para sí mismo, al igual que el capital es la manifestación objetiva del hecho de que el trabajo es el hombre perdido para sí mismo" (Segundo Manuscrito, Fromm, p. 119). El trabajador queda convertido en un capital viviente que sólo interesa mientras se necesita su trabajo. Su valor varía con la oferta y la demanda, y su vida es valorada como cualquier otra mercancía. El hombre se convierte en trabajador simplemente, y como trabajador sus cualidades humanas sólo existen en función del capital que le es ajeno. "La existencia del capital es su existencia, su vida, puesto que determina el contenido de su vida independientemente de él" (ib.). "Las necesidades del trabajador se reducen, pues, a la necesidad de mantenerlo durante el trabajo, para que no desaparezca la raza de los trabajadores. En consecuencia, los salarios tienen exactamente el mismo significado que el mantenimiento de cualquier otro instrumento productivo... Es como el aceite que se aplica a una rueda para mantenerla andando" (ib., 120). "La producción no solo produce al hombre como mercancía, la mercancía humana... lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. Inmoralidad, fustación, esclavitud de trabajadores y capitalistas" (ib.).

No vamos a estudiar en detalle la forma técnica en que el trabajo enriquece al propietario del trabajo. Seguiremos en este punto la síntesis del P. Calvez.

El capitalista compra en el mercado la fuerza de trabajo del obrero pagando por él no su valor real, sino sólo lo que cuesta pagar los medios de subsistencia y reproducción del trabajador. El capitalista consume esta fuerza de trabajo, utilizándola, y de este modo obtiene una plusvalía, que resulta de la diferencia entre el trabajo necesario para producción de los medios de subsistencia y de reproducción del obrero, y el total del trabajo desarrollado: es la plusvalía absoluta, apreciada por referencia a una jornada de trabajo normal. Por encima de la plusvalía absoluta, el capitalista se esfuerza en obtener una plusvalía relativa, que resulta o de una disminución del valor de la fuerza de trabajo, o de una intensi-



ficación del trabajo. La cooperación simple, es decir, la reunión de varios obreros para un mismo trabajo, la manufactura y la gran industria mecanizada tienen por objeto el permitir la extorsión de nuevas plusvalías relativas. Por lo tanto, la explotación de los obreros aumenta sin cesar.

Se da una contradicción entre las fuerzas de producción sociales traídas por el maquinismo, y la división social del trabajo mantenida por el capitalismo industrial. En efecto, gracias al maquinismo se da la posibilidad técnica de un trabajo variado, diferenciado y humano, y, por tanto, efectivamente social. Pero el empresario se esfuerza porque se refuerce la división del trabajo y se llegue a la división total entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. El obrero se ve encadenado toda su vida a una operación de detalle y queda transformado en un accesorio consciente de una máquina parcial. Con lo cual se da ya en germen la posibilidad de una transformación radical. Escribe Marx "la gran industria obliga a la sociedad bajo pena de muerte a sustituir al individuo parcelado, burro de carga de una función producto a de detalle, por el individuo integral que sepa enfrentarse con las exigencias más diversificadas del trabajo y no dé, en sus funciones alteradas... No cabe ninguna duda de que dichos fermentos de transformación, cuyo término final es la supresión de la antigua división del trabajo, se encuentran en contradicción flagrante con el modo de explotación capitalista de la industria y con el medio económico en que sitúa al obrero. Pero el único camino real por el que un modo de producción y la organización social que le corresponden marchan hacia su solución y su metamorfosis, es el desarrollo histórico de sus antagonismos inmanentes" (El Capital, citado por Calvez, pp. 347-348).

Sin remedio se produce por ese camino la plusvalía. Esta se acumula, y el capital crece indefinidamente mediante la añadidura de plusvalías. El predominio, a su vez, del capital constante sobre el capital variable, motiva la pauperización y el paro obrero, la constitución de un ejército de reserva industrial, y una verdadera superpoblación relativa. En efecto, la evolución de las fuerzas de producción, el desarrollo del maquinismo y de la gran industria, obligan a desarrollar a un ritmo más rápido el capital constante (invertido en medios de producción y en materias primas) que el capital variable (invertido en fuerza de trabajo), del que procede la plusvalía. Este proceso se acelera mediante la ampliación de las empresas y la concentración de las industrias. Su consecuencia inmediata es la baja relativa del empleo de fuerza de trabajo, por lo que aparecen los trabajadores sin empleo. Siempre que haya que rebajar los precios para dar salida a las mercancías, se procurarán nuevos esfuerzos técnicos, que entrañan reducciones del empleo de la mano de obra. El proceso es acumulativo, con lo que el proletariado pauperizado aumenta. Esta ley de la disminución del capital variable proporcional al aumento del capital constante, es el germen de la subversión del régimen. (Se manifiesta el origen económico de la alienación social. (Calvez, pp. 352-353).

Con todo, el proceso de acumulación de las plusvalías no puede explicar la aparición del capital inicial. La cual no se explica sino por una violencia histórica



que se llama acumulación primitiva por consiguiente, no puede explicarse sólo mediante el determinismo de la economía. De este modo, parece ser que la alienación económica, en forma de mecanismo, no es la alienación más fundamental, ni siquiera en el mundo de la economía. Una vez más, el marxismo rompe sus propios marcos.

Tales son las alienaciones que deshumanizan al hombre. La alienación religiosa, la alienación filosófica, la alienación política, la alienación social, y, como base de todas ellas, la alienación económica. La radicalidad del pensamiento marxista en entender que el hombre esconde la raíz de sí mismo. De ahí que su Filosofía arranque del estudio del hombre, pero del hombre concreto, tal como se halla determinado por su situación económica, una situación desgarradora y contradictoria. La dialéctica inmanente de esta situación contradictoria, escribe Garaudy, e genera a la vez la destrucción del hombre, su subordinación a la lógica inhumana de fuerzas que él ha creado y que reaccionan sobre él, y también las ilusiones y las alienaciones de su pensamiento que confirman su esclavitud" (Humanismo marxista, pp. 17-18). Porque para Marx las cosas y las situaciones no son sin más cosas y situaciones, sino relaciones entre personas y entre clases: el concepto de relación entre cosas y personas cobra en Marx una importancia capital; su acusación contra los economistas de su tiempo será el que estudian los fenómenos económicos como cosas en sí, olvidando que son resultado de relaciones en las que interviene el hombre.

Las alienaciones han nacido no de la naturaleza permanente del hombre sino de una determinada situación de los medios de producción. Cuando esta cambie, y cambiará por la necesaria dialéctica interna de sus contradicciones, se llegará irremisiblemente al comunismo. Marx define el comunismo como "una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social" (El Capital, I, citado por Garaudy, p. 48). Una vez llegado ahí, el hombre social, los productores asociados regulan en forma racional sus intercambios con la naturaleza y la someten a su fiscalización colectiva, en lugar de dejarse dominar ciegamente por ellos; realizan esos intercambios con el menor esfuerzo posible y en las condiciones más dignas y más adecuadas a su naturaleza humana. El trabajo no es ya el medio de subsistir, impuesto por la miseria, sino manifestación del afán creador y comunitario del hombre. Desaparece así la contradicción entre el trabajo agrícola y el trabajo de la ciudad. Desaparece la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, porque una orientación humanista del trabajo exigirá una gran preparación cultural en el hombre que domine las máquinas, mientras que se considerará elemento esencial de la educación integral el trabajo manual.

Así desaparecerán las demás alienaciones. "La religión, la familia, el estado, el derecho, la moral, la ciencia, el espíritu, etc., no son más que modos particulares de la producción y se rigen por su ley general. La supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana, es pues la supresión positiva de toda alienación y la vuelta del hombre, de la religión, la familia, el



estado, etc., a su vida humana, es decir, social (anacritos, III, Fromm, p. 136). Todos estos no son epifenómenos de la naturaleza sino resultados de una determinada situación económica.

La alienación, por tanto, no es la del hombre en general, no es una categoría eterna, y en esto se diferencia Marx de Feuerbach. No es una categoría abstracta y apriorística, y en esto se diferencia Marx de Hegel. La alienación no es una maldición fatal que pesa sobre el trabajo humano; es un fenómeno histórico, vinculado a un modo determinado de producción, que sólo desaparecerá cuando se transforme realmente ese modo de producción.

#### B) LA NATURALEZA HUMANA

El humanismo marxista no sólo descubre las alienaciones, en las que los hombres de la época capitalista, y propone la forma de destruirlas, sino que tiene una idea precisa de lo que es el hombre, y de cuál ha de ser su futuro.

Esto supone el reconocimiento de la naturaleza histórica del hombre. Tal reconocimiento implica, primero, que la historia pertenece a la esencia del hombre, y que, por tanto, la naturaleza humana puede presentarse históricamente en formas muy dispares y evolutivas; segundo, que puede hablarse de una naturaleza humana por bajo de sus diversas formas históricas. Marx habla, en efecto, de una naturaleza humana en general y de una naturaleza humana históricamente condicionada por cada época.

El hombre cuenta de por sí con una potencialidad determinada. Veíamos en la contraposición de praxis marxista y pragmatismo burgués cómo el marxismo cuenta con la realidad determinada, con sus propias leyes y propiedades. Ciertamente, da una importancia singular a la praxis, a la actividad creadora. Pero lo que el hombre puede crear no es cualquier cosa, sino algo determinado por las fronteras que le ponen su propia naturaleza y la naturaleza con la que debe actuar. Entre estos dos polos, el de su actividad productiva y el de la realidad con límites objetivos se mueve el marxismo. El hombre varía sí en el curso de la historia, y, en este sentido, es el producto de la historia. La historia es la historia de la autorrealización del hombre a través del proceso de su trabajo y el total de lo que se llama la historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre; éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes. Una vez que la esencia del hombre y la naturaleza, el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser ajeno, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealdad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica. El ateísmo, como negación de esta irrealdad, no tiene ya sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y trata de afirmar mediante esta negación la existencia del hombre. El socialismo no requiere ya de esta mediación, parte de la conciencia histórica y de la concien-



cia práctica sensible del hombre y la naturaleza como seres esenciales" (Manuscritos, Fromm, pp. 147-148).

### El hombre como relación

Para Marx el hombre está en esencial relación con lo que no es el hombre. De ahí su posibilidad intrínseca de alienación, pero también su posibilidad intrínseca de humanizar aquello con que está en intrínseca relación. Se trata, en definitiva, de una relación dialéctica, y no de algo estático dado de una vez por todas.

Ante todo, está la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. Toda la existencia del hombre es una relación con la naturaleza. De la naturaleza vive y por la naturaleza conoce, y a la transformación de la naturaleza está ordenado. La ciencia no debe separarse nunca de la realidad natural y la sensibilidad debe ser la base de toda ciencia. "La ciencia no es realmente ciencia más que si parte de la sensibilidad en la doble forma de conciencia sensible y de la necesidad sensible. La ciencia tiene que tener necesariamente su punto de partida en la naturaleza... La propia historia es una parte real de la historia natural, o sea, de la transformación humana de la naturaleza. Algún día, las ciencias naturales englobarán a las ciencias del hombre, así como la ciencia del hombre englobará a las ciencias naturales: ya no existirá más que una ciencia" (Ideología alemana, Calvez, 413). La naturaleza es un proceso de humanización de sí misma. Y la primera forma en la que aparece la relación del hombre con la naturaleza es la de las necesidades naturales. Ahora bien, las necesidades inmediatas no se satisfacen inmediatamente, sino sólo a través de la actividad mediadora del trabajo.

Esta unión del hombre con la naturaleza que es, al mismo tiempo, separación, nos indica que el hombre está a la vez en la naturaleza y fuera de ella. Está en la naturaleza porque forma parte de ella y participa de los intercambios moleculares del conjunto de la naturaleza. Pero está asimismo fuera de ella, porque está vuelto hacia sí mismo en cuanto ser universal. Hay una relación inmediata del hombre con la naturaleza que es el conocimiento y la necesidad sensible, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de una mediación que se interpone entre lo que el hombre es y la naturaleza. Esto da la posibilidad de que las necesidades naturales se conviertan en necesidades propiamente humanas. El marxismo no pretende suprimir las necesidades naturales sino humanizarlas. La relación debe ser dialéctica y ha de llevar progresivamente a una humanización de la naturaleza y a una naturalización del hombre.

Esto es posible porque si el hombre está orientado hacia la naturaleza, la naturaleza también está orientada esencialmente hacia el hombre. Esto hace que la naturaleza pueda humanizarse y que, por tanto, la relación del hombre con la naturaleza no sea la pérdida de su ser humana, sino que sea su máximo enriquecimiento y su perfecta humanización.



Para esta humanización se requiere una relación mediadora. Esta relación la constituye el trabajo.

Ante una necesidad natural el primer gesto del hombre es tratar de satisfacerla con los objetos que la naturaleza inmediatamente le ofrece. Por ejemplo, ante el hambre como necesidad natural el hombre primitivo busca su satisfacción de un modo similar al de los demás animales ante la misma situación. Pero ya en este primer momento aparece incipientemente el trabajo. El gesto repetido se hace memoria, la memoria se objetiva en forma de herramientas. Las herramientas se irán diferenciando hasta alcanzar objetos naturales muy alejados de las inmediatas necesidades naturales. Y así poco a poco los objetos naturales se van impregnando más de subjetividad. Al mismo tiempo, la necesidad se diferenciará en función de las nuevas posibilidades del objeto y de las herramientas. (Calvez, p. 443). El proceso se ha desatado y si es bien conducido, sin alienaciones, llevará a una progresiva humanización del hombre en una naturaleza cada vez más humanizada. El hombre, a medida que progresa como hombre, no sólo destruye parte de la naturaleza para subsistir, sino que transforma y enriquece esa misma naturaleza. En ese doble sentido humaniza la naturaleza.

En un primer paso puede apreciarse cierta similitud entre lo que hace el animal y lo que hace el hombre, cuando intentan satisfacer sus necesidades naturales. Pero ya vimos antes (cfr. supra, pp. 18-19), que en realidad hay esenciales diferencias entre lo que el animal hace y el trabajo humano. En este punto Marx es contundente. Si el mayor mérito del hombre está en el trabajo, éste habrá de entenderse como algo radicalmente distinto de la producción animal. "Lo que distingue desde un principio al peor arquitecto de la abeja más experta, es que el arquitecto ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajador, preexiste idealmente en la imaginación del trabajador. No es que realice solamente un cambio de formas en las materias naturales; al mismo tiempo, realiza su propio fin, del cual tiene conciencia, y que determina con fuerza de ley su modo de acción, y al cual tiene que subordinar su voluntad" (El Capital, Calvez, p. 445).

El primer trabajo consiste en separar un objeto de la naturaleza: el pescado del agua, la madera de la selva, etc. "Hasta la materia prima más grosera lleva ya en sí algo humano. Como objeto separado de la naturaleza constituye una determinada objetivación del hombre en la naturaleza" (Calvez, 446).

Inmediatamente aparece el 'medio de trabajo'. "El medio de trabajo es una cosa o un conjunto de cosas que el hombre interpone entre él y el objeto de su trabajo, como conductoras de su acción. Utiliza las propiedades mecánicas, físicas o químicas de ciertas cosas, con arreglo a su fin" (El Capital, Calvez, 446). Son como nuevos órganos con los que extiende su cuerpo y sus energías naturales.



Así se llega a una síntesis de naturaleza y hombre. "El trabajo, al combinarse con su objeto, se ha materializado, y la materia se ha trabajado. Lo que era movimiento en el trabajador aparece ahora en el producto como una propiedad en reposo (El Capital, Calvez, 447-448).

El proceso continúa siempre en busca de una mayor humanización. El producto, objeto ya humanizado, puede pasar a ser medio de producción, con lo cual dará paso a otro producto más humanizado. "En cada etapa de este proceso, el objeto es cada vez menos objeto frente a una necesidad, aun siendo cada vez más objetivación del ser del hombre; el objeto y el hombre se dirigen uno al encuentro del otro por intermedio del trabajo. No por ello es menos verdad que, hasta el término, sigue existiendo aún en una relación del hombre con la naturaleza. El trabajo es la mediación en la relación del hombre con la naturaleza, y le liga sin cesar a la naturaleza, al mismo tiempo que liga la naturaleza al hombre" (Calvez, 448).

Además el trabajo tiene el papel de ser mediación social. Si necesidad se satisface con el producto del trabajo ajeno, y la necesidad ajena se satisface mediante mi producto. Esto va a posibilitar la alienación económica y social, pero no como consecuencia natural del trabajo sino de la explotación del trabajo. Cuando vuelva a humanizarse el trabajo, éste será el gran vínculo social que posibilitará el pleno desarrollo del hombre junto con el pleno desarrollo de la comunidad.

ero el hombre no es sólo relación con la naturaleza. Es también relación con los otros hombres.

La sociedad es mediadora en la relación del hombre con la naturaleza. La relación constitutiva que es la relación hombre-naturaleza aparece también como relación hombre-hombre, ya que el hombre es objeto para el hombre, en cuanto es un ser de la naturaleza. "La relación del hombre consigo mismo no es para el hombre objetiva, efectiva, más que mediante su relación con los demás hombres" (Manuscritos, Calvez, 453).

La forma más fundamental de la relación social es la familia, en cuanto relación del hombre con la mujer. La familia es ya sociedad, pero lo es a través de una naturalidad que aún no se ha suprimido. El hombre se relaciona con la mujer igual que con la naturaleza. Es una relación social, pero todavía es una relación inmediata con la naturaleza. El hombre y la mujer son dos seres naturales que están en relación de necesidad recíproca, una relación objetiva. Este carácter objetivo puede ser causa de una degradación de la relación familiar, ya que la mujer podrá llegar a ser considerada como propiedad privada

Pero si esta primera relación natural se convierte en una relación verdaderamente humana no habrá ese peligro. La "relación del hombre consigo mismo halla siempre su expresión inequívoca, directa, manifiesta, en la relación del hombre con la mujer y en la manera en que se concibe la relación gené-



rica, inmediata y natural (Manuscritos, Calvez, 454). Si se quiere juzgar a una sociedad, piensa Marx, obsérvese cómo se comporta el hombre en esta relación social primera. La familia es el punto entre la naturaleza y las sociedades más artificiales. En esta relación del hombre con la mujer es donde la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, e inversamente su relación con el hombre es su relación con la naturaleza, su determinación natural.

La relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres necesita, como acabamos de ver, de una mediación. Pero necesita también de un desarrollo, de una historia. La mediación lleva consigo la historia, porque cambia constantemente la forma de la relación natural del hombre.

El hecho histórico fundamental es la producción por el hombre de su naturaleza. El materialismo histórico se funda en el materialismo dialéctico, en la relación dialéctica del hombre con la naturaleza. Sin entrar en la discusión de las relaciones entre el joven Marx de los Manuscritos y el viejo Marx de El Capital, podemos tal vez afirmar que en el marxismo total hay que partir del materialismo dialéctico en el que la naturaleza aparece con cierta autonomía respecto del hombre, dentro de esa naturaleza con un movimiento dialéctico autónomo aparece la historia del hombre, o el hombre como historia. Partiendo, por tanto, de la naturalidad se llega a la sociedad socialista por mediación del hombre, concretamente por mediación del trabajo y de la cultura. Puede verse aquí una confirmación más de la prioridad de la praxis sobre la teoría, de la materia sobre lo espiritual, sobre la conciencia, la libertad y sus formas. La relación hombre-naturaleza está en la naturaleza, porque de la naturaleza es de donde surge el hombre.

La historia arranca, pues, de la naturaleza. "La condición primordial de toda historia humana es naturalmente la existencia de seres humanos vivos. El primer estado de hecho que hay que comprobar es por lo tanto la complexión corporal de esos individuos y las relaciones que les crea el resto de la naturaleza" (Marx, Ideología Alemana, Calvez, 475). Los hombres empiezan a distinguirse de los animales en su primer momento cuando empiezan a producir sus medios de existencia, como consecuencia de su organización corporal. "Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma" (ib.).

Para hacer la historia hay que vivir, y para vivir hay que alimentarse, alojarse, etc. "El primer hecho histórico es por lo tanto la producción de los medios que permitan satisfacer esas necesidades, la producción de la vida material misma, y éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia..." (ib., 476). Satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento logrado en esa satisfacción, impelen a nuevas necesidades. Así se desarrolla sin cesar la historia, siempre en función de las necesidades y de los medios de producción. Inmediatamente aparece la primera relación social, la familia. Y estas tres etapas: necesidad, trabajo, familia, implican



necesariamente relaciones sociales, pues implican la acción conjugada de varios individuos. De ahí la repercusión necesaria de la producción en lo social y de lo social en la producción. Y de ambos aspectos en la historia.

"Por consiguiente, se pone de manifiesto ante todo un lazo materialista entre los hombres, que está condicionado por las necesidades y el modo de producción y que es tan viejo como los propios hombres; lazo que toma nuevas formas sin cesar, y que por lo tanto ofrece una 'historia', aunque no exista aún una estupidez política o religiosa cualquiera que reuna a los hombres por añadidura" (Marx, Ideología alemana, Calvez, 477). Acompañando a todo este proceso aparece la conciencia, una conciencia producida más bien por el hecho histórico que causa independiente y productora del mismo. "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que por el contrario es su ser social el que determina su conciencia" (Marx, Crítica de la Economía Política, Calvez, Calvez, 480). Todo lo que sea conciencia está determinado por lo que es en cada momento el modo de producción, que es la estructura básica, de la que todo lo demás es superestructura. Con todo, según ya vimos, la conciencia cobra cierta autonomía y puede reaccionar vigorosamente sobre su causa. Dicho de otro modo, el determinismo de la naturaleza no es absoluto, sino que puede ser orientado por el esfuerzo creador de la conciencia. Responde siempre a una relación con la naturaleza, siempre que es auténtica la conciencia, pero no se confunde sin más con ella.

Desde este hecho histórico básico puede entenderse por qué todo el desarrollo ulterior de la historia está movido por la dialéctica de la lucha de clases, supuesto que la clase se define en función de los medios de producción.

#### Origen y Naturaleza del hombre

Ya al estudiar el hombre como relación con la naturaleza y con los otros hombres hemos explicado en qué consiste su naturaleza. Con todo quedan por aclarar y completar varios puntos. Ante todo, el del origen del hombre.

Darwin (1809-1882) y Marx (1818-1883) son prácticamente contemporáneos. La aparición del 'Origen de las Especies' es de 1859. El materialismo marxista no surge de los estudios de Darwin, pero las investigaciones de éste servirán de comprobación y estímulo a los marxistas. El pensamiento humano es el resultado del desarrollo de la materia organizada. Los predecesores animales del hombre fueron evolucionando hasta poder andar derechos, utilizar objetos de la naturaleza como instrumentos con objeto de alimentarse y de defenderse. Más tarde lograron producir instrumentos. Así el animal fue transformándose poco a poco en hombre. El empleo de los nuevos instrumentos le permitió al hombre el empezar a someter la naturaleza. Para ello se necesitó el desarrollo del cerebro humano. La actividad productiva del hombre jugó el papel más decisivo en el desarrollo y perfeccionamiento de su cerebro. El trabajo es, por tanto, el que ha creado al hombre y a su cerebro.



76

Cuanto más se complicaron las relaciones del hombre con la naturaleza, más complejas se hicieron las relaciones de los hombres entre sí. El trabajo colectivo exigía que los hombres se entendiesen entre sí. Esto no era posible con el limitado registro de sonidos, que utilizan los animales. El trabajo forzó la ulterior evolución de la laringe y el hombre aprendió a articular sus sonidos. "De estos sonidos se formaron paulatinamente las palabras y se desarrolló el lenguaje. Si los hombres no hubiesen desarrollado su capacidad de hablar, hubiese sido imposible una actividad laboral común" (Grundlagen..., 38). Sin palabras no hubiesen sido posibles los conceptos ni el pensar humano.

Por tanto ha sido el trabajo como producción comunitaria, junto con el lenguaje, los factores decisivos que perfeccionaron el cerebro humano y con él la capacidad de pensar.

Aparece así el hombre como un producto de la naturaleza. Pero el hombre puede lograr una cierta liberación dialéctica de la naturaleza. Sin dejar de vivir en la naturaleza puede llegar a vivir fuera de ella. Dicho en otros términos el hombre es libre.

La libertad del hombre consiste en adquirir conciencia e identificarse con la necesidad profunda de la ley del desarrollo de la sociedad. La naturaleza funda la sociedad y determina sus leyes. La participación creadora del militante revolucionario en la dialéctica de la necesidad histórica es la forma adecuada de libertad. Necesidad no es lo mismo que determinismo y causalidad. Por ello, la necesidad, al menos si es dialéctica, deja paso a la libertad. La razón es que en la dialéctica hay siempre un momento de negación, y esto no sólo en el espíritu que niega sino también en las cosas mismas de la naturaleza. Por este camino pretende el marxismo abrir un cauce a la libertad dentro de la necesidad. Tal vez pueda considerarse que es el grado de libertad posible dentro de una dirección obligada, contra la que se puede resistir aunque no vencer, que deja ciertos márgenes y pequeños desvíos.

Esto hace que cada hombre pueda considerarse como individuo. Cada individuo, en efecto, por el lugar que ocupa en la naturaleza y en la sociedad -siempre las dos coordenadas definidoras del hombre- es la resultante inédita de un conjunto de relaciones, en las que se hace presente también el pasado. Así el hombre no es sólo una relación natural y social, sino también una relación histórica. Ahora bien, el hombre puede por su conciencia percatarse de esas relaciones y así transformarlas. El cambio de alguno de los elementos de la relación no podrá menos de ser un cambio del hombre que es esencialmente relación. El hombre puede así cambiarse a sí mismo. Con todo, la libertad no es la resultante matemática de unas relaciones fijamente establecidas; es un salto cualitativo. Aquí también se hace presente la dialéctica del salto de la cantidad a la cualidad. La multiplicación de relaciones no explica sin más el paso. Hay que reconocer un salto dialéctico, que se presenta cuando



se originan ciertas condiciones multiplicadas.

De este modo el individuo puede considerarse como un centro de creación sin ser por ello un centro de indeterminación. En la antigua polémica de si lo indeterminado tiene en sí razón suficiente para determinarse, y de si lo determinado puede dar paso a la indeterminación que posibilita la libertad, el marxismo admite, por una parte, la libertad, en cuanto que entiende al hombre como un centro de creación, es decir, como algo capaz de poner algo de sí, algo nuevo, no absolutamente precontenido en los antecedentes; pero, por otra, niega que el principio de la libertad radique en una indeterminación previa. Basta con que la libertad esté vinculada a una realidad que encierra contradicciones, o, al menos, negaciones. A cierto nivel consciente la negación exige la participación consiente del hombre, precisa la iniciativa humana. Así cada acto de creación personal es un momento del desarrollo necesario, cada elección subjetiva un momento necesario del devenir objetivo.

Pero para que esta libertad del hombre pueda realizarse, es preciso que tanto el medio natural como el medio social sean lo que deben ser. El individuo es esencialmente una relación con la naturaleza. Si esta naturaleza es enemiga del hombre, si esta naturaleza no ha sido humanizada, no es posible que el hombre pueda ejercitar su libertad. Ya vimos que el medio de humanizar el medio natural es el trabajo verdaderamente humano. Pero el individuo es también una relación con los otros. De ahí que si el medio social no es justo, si el medio social no ofrece facilidades al hombre, su libertad se convierte en pura utopía, en pura posibilidad teórica. El marxismo será en definitiva el esfuerzo por conseguir un medio natural debidamente humanizado y un medio social justo para todos.

Esto plantea el tema de la Ética marxista. El hombre es libre y el hombre tiene una tarea obligatoria. Es decir, el hombre es una realidad esencialmente ética, una realidad esencialmente moral.

Esta moral no está fundada ni inmediata ni mediata en fundamentos trascendentes. La obligatoriedad moral no nace de un ser que desde fuera de este mundo ordena al hombre lo que debe hacer. La obligatoriedad moral no se fundamenta en sanciones favorables o desfavorables en un mundo distinto del nuestro. La obligación moral es algo puramente de este mundo, comienza en él y en él termina.

No por ello deja de imponer tareas absolutas, tareas estrictamente imperativas. Al hombre se le exige que coincida perfectamente con lo real, que se haga lo que es, que realice su esencia dentro de su apariencia, que adopte el ritmo de la experiencia única y total. (Malvez, 493). En cada momento de la historia, cada individuo tiene una tarea precisa e insustituible que cumplir. Esto hace que la moral marxista tenga un cierto tinte historicista y relativista. Historicista, porque al cambiar las condiciones de lo real, la adaptación viva a lo real exigirá actitudes muy dis-



tintas, incluso en el mismo sujeto. Relativista, porque no dice relación a algo absoluto e inmutable. Con todo, sería injusto, al menos teóricamente, acusar al marxismo de un relativismo tal que sostuviera la justificación de cualquier medio en función de un fin. El marxismo está persuadido de que la historia lleva una dirección, que esa dirección es una exigencia de la realidad y que, por tanto, lo que favorece esa decisión es bueno por cuanto cumple con la norma básica de lo moral, la coincidencia con las exigencias de la realidad.

En esta línea su historicismo es consecuente. A la humanidad no se le pueden proponer como éticas sino las tareas que puede cumplir en cada momento. No tiene mucho sentido apelar a un ideal absoluto, si es que el hombre por sus determinadas condiciones históricas no está prácticamente posibilitado para conseguirlo.

La actitud ética correcta no tiene que esperar a otro mundo para recibir su merecido. No por ello deja de ser imperiosa. Por un lado, es irremediable la aniquilación del capitalismo y la aparición universal del comunismo. Por otro lado, los que se opongan a este movimiento o lo favorezcan serán correspondidos no por otro juez sino por la realidad misma y su ímpetu revolucionario. Así la ética marxista puede ser, a la par, absoluta e histórica. Busca un absoluto, pero un absoluto realizado dentro de la historia humana.

#### BIBLIOGRAFIA (utilizada en estas paginas)

- Marx, C., El Capital
- Marx, C., Manuscritos económico-filosóficos
- Marx, C. y Engels, F., Manifiesto Comunista
- Varios, Grundlagen des Marxismus-Leninismus
- Garaudy, R., Humanismo Marxista
- Schaff, A., La filosofía del hombre
- Calvez, J.Y., El pensamiento de Carlos Marx
- Lacroix, J., Marxismo, Existencialismo, Personalismo.



## FREUD Y EL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE

El más importante aporte de Freud a la Antropología es el descubrimiento y la interpretación del inconsciente. Para él no sólo se da un estricto inconsciente psíquico, sino que en él se esconde una de las dimensiones más esenciales del hombre. En estas líneas presentaremos este descubrimiento de forma sintética. Se pierde así una de las riquezas más típicas de Freud, la de sus agudos análisis psicológicos apoyados en una observación riquísima, pero es imposible proceder de otro modo. Mas para no falsear su pensamiento seguiremos en nuestra síntesis su "Abriss der Psychoanalyse", donde en vísperas de su muerte nos legó lo que pensaba ser lo esencial de su Psicoanálisis.

El camino que le llevó al descubrimiento del inconsciente partió del estudio y el tratamiento de las histerias. Por histeria debe entenderse aquí una enfermedad con sus síntomas propios, cuyo origen no es atribuible a lesión orgánica. El desorden físico se presenta, pero sin que aparezca la lesión física, que es la causante normal de aquel desorden. El tratamiento de las histerias lo llevaban a cabo inicialmente Breuer y Freud por medio de la hipnosis. Pero la hipnosis no era siempre posible. Más aún, el problema debía ampliarse más allá del círculo de las histerias.

Con todo, ya en el trabajo común con Breuer, Freud se había situado en el camino verdadero. Con él había descubierto que los distintos síntomas histéricos desaparecían en cuanto se conseguía despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante. El método curativo consistía en anular la eficacia de la representación no descargada dando salida por medio de la expresión verbal al afecto concomitante que había quedado estancado, y llevándolo a la reacción asociativa por medio de su atracción a la conciencia normal (por hipnosis) o de su presión por sugestión médica. (Freud, S., Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, vol. I, p. 103).

Mediante la hipnosis se intentaba lograr una ampliación de la memoria con objeto de hallar los recuerdos patógenos no existentes en la conciencia ordinaria. Pero a veces la hipnosis resultaba imposible. ¿Por qué? ¿No sería muchas veces por una voluntad contraria a la hipnosis? Como quiera que fuese había que buscar por un nuevo medio los recuerdos patógenos. Sigamos a Freud en el descubrimiento de su método.

Lo primero que hacía con el paciente era preguntarles si recordaban el motivo inicial del síntoma correspondiente. El paciente solía responder que no o hablaban de un oscuro recuerdo. "Llegado a este punto, extremaba yo mi insistencia, hacía tenderse a los enfermos sobre un diván y les aconsejaba que cerrasen los ojos para lograr mayor 'concentración'; circunstancias que daban al procedimiento cierta analogía con el hipnotismo, obteniendo realmente el resultado de que, sin recurrir para nada a la hipnosis,



producían los pacientes nuevos y más lejanos recuerdos, enlazados con el tema de que tratábamos" (Freud, Obras, I, 109-110). Es decir, con un esfuerzo del médico se lograba que los recuerdos escondidos aparecieran. Tal esfuerzo suponía que había que vencer una resistencia del sujeto. "De este modo concreté mis descubrimientos en la teoría de que por medio de mi labor psíquica había de vencer una fuerza psíquica opuesta en el paciente a la percatación consciente (recuerdo) de las representaciones patógenas. Esta energía psíquica debía de ser la misma que había contribuido a la génesis de los síntomas histéricos, impidiendo por entonces la percatación consciente de la representación patógena" (ib., 110). Tal representación era de un modo u otro desagradable, que suscitaba una defensa. Al afluir al yo del enfermo una representación intolerable, se despertaba una energía de repulsión, encaminada a una defensa contra dicha representación. La defensa puede conseguir su propósito, de modo que la representación quede expulsada de la conciencia y de la memoria sin, al parecer, dejar huella psíquica. "Pero no podía menos de existir tal huella. Al esforzarme yo en orientar hacia ella la atención del paciente, percibía, a título de resistencia, la misma energía que antes en la génesis del síntoma se había manifestado como repulsa. Si me era posible demostrar que la representación había llegado a ser patógena, precisamente por la repulsa y la represión de que había sido objeto habría quedado cerrado el razonamiento" (ib.).

En resumen, una fuerza psíquica, la repugnancia del yo excluye primitivamente a la representación patógena y se opone a su retorno a la memoria. La ignorancia del histérico depende de una volición más o menos consciente, y el cometido del terapeuta consiste en vencer, por medio de una labor psíquica, la resistencia del enfermo a asociar la representación reprimida con el síntoma de la enfermedad que se tiene. El método general consiste en orientar la atención del enfermo hacia las huellas de las representaciones buscadas.

Todo ello le hace sospechar a Freud una 'inteligencia inconsciente' (ib, 113), y a la certeza de las resistencias psíquicas. Al centrar Freud el tratamiento sobre una concentración psíquica, a diferencia de la hipnosis, está previendo que el inconsciente puede reducirse a la conciencia. Tenemos, así, enfrentados el consciente y el inconsciente. ¿Qué tipo de estructura psíquica tiene el hombre, que permite este juego de consciente e inconsciente? En lo dicho hasta acá, está reconocido el hecho. El análisis y la teorización de ese hecho va a llevarle a Freud a su singular concepción del hombre, como un ser que vive del inconsciente, un inconsciente que debe entenderse como estrictamente psíquico

Ante todo, estudiemos cómo entiende Freud la estructura del aparato psíquico humano. Cuando habla de aparato no entiende el término en un sentido fisiológico. El materialismo de Freud no le lleva a confundir sin más lo corporal y lo psíquico. Pero así como hay una serie de aparatos



tos fisiológicos con su estructura material propia, también hay un aparato psíquico con su estructura psíquica propia, acomodada a la función psíquica que ha de desempeñar.

Parte Freud de que la vida psíquica se nos muestra desde dos extremos. el sistema nervioso y los actos conscientes. Todo lo que intercede entre ambos extremos nos es desconocido. Por ello el Psicoanálisis parte de un supuesto fundamental, cuya discusión deja a los filósofos, pero cuya justificación está en sus resultados. Tal supuesto parte de la idea de que la vida psíquica es la función de un aparato, que se extiende espacialmente y que es la estructuración de diversas partes (Abriss der Psychoanalyse, Fisher, 6). Al conocimiento de este aparato psíquico se llega por el estudio del desarrollo individual de la esencia humana.

La parte más antigua de este aparato es el Ello. Su contenido es todo lo que se hereda, todo lo que es constitucional, todo lo innato, principalmente los impulsos que proceden de la organización corporal, que en este punto se nos presentan en forma psíquica pero inconsciente. Esta parte primitiva sigue siendo durante toda la vida la más importante (ib., p.7). Constituye el núcleo de nuestra esencia, no tiene relación directa con el mundo exterior y sólo es accesible por la mediación del Yo. Sin entrar todavía en detalles, en el Ello operan los impulsos orgánicos, que son la mezcla de dos fuerzas originarias (Eros y Destrucción), que se combinan en distinta y cambiante medida, y que se diferencian entre sí por su relación a distintos órganos o sistemas de órganos. Tales impulsos buscan su satisfacción, producida por determinados cambios de los órganos con la ayuda de objetos del mundo exterior. Tal satisfacción puede llevar a conflictos con el mundo exterior, que podrían llevar a la destrucción del sujeto. El Ello no se preocupa por su propia permanencia, y si produce ciertas sensaciones de angustia, no es capaz de valorarlas. Los procesos que en él ocurren, y que son los primarios, se diferencian grandemente de las percepciones conscientes ordinarias, y no están sometidos a las leyes de la Lógica (ib., 75).

Este Ello, separado del mundo exterior, cuenta con su propio mundo de percepciones.iente sobre todo las oscilaciones en la tensión de sus impulsos y que se presentan al nivel del deseo y del placer. Es difícil determinar de qué modo y con qué órganos se presentan tales percepciones. Pero es claro que el Ello las percibe y que obedece inexorablemente al principio del placer y deseo (Lustprinzip). "La consideración de que el principio del placer deseado exige el apaciguamiento, y aun en el fondo la desaparición misma de la tensión de la necesidad (teoría del Nirvana), nos llevaría a la relación todavía no justamente valorada entre el principio del placer y las fuerzas originarias del eros y del instinto de muerte" (ib., 76).

Bajo el influjo del mundo exterior una parte del Ello experimenta un desarrollo especial. Aparece una nueva organización entre el Ello y el mundo exterior, equipada para recibir y responder a sus estímulos: el Yo.



Al yo corresponde el disponer de los movimientos arbitrarios. Tiene la tarea de autoafirmarse. Hacia el exterior, esta tarea la cumple en cuanto capta los estímulos, almacena experiencias, evita estímulos demasiado fuertes, se acomoda a los moderados, y, en general, transforma a su favor el mundo exterior. Hacia dentro cumple su misión, en cuanto logra el dominio de sus impulsos, decide si y cómo han de satisfacerse. También el Yo es regido por el deseo y el placer. Por ello ante un exceso de desplacer responde con una señal de angustia. De tiempo en tiempo el Yo rompe su relación con el mundo exterior y se pone a dormir, con lo cual cambia grandemente su misma organización. Del estudio de la situación originada por el sueño puede concluirse que la organización del Yo consiste en una división especial de la energía psíquica (ib., 7-8).

Lo típico del Yo es su carácter consciente y su contacto con la realidad exterior. Va logrando a través de las percepciones conscientes someter a su dominio nuevos estratos del Ello. Va levantando a un nivel superior los procesos del Ello. Introduce entre la urgencia del impulso y su satisfacción la actividad pensante, y decide cómo y cuándo puede darles curso. "Como el Ello procede exclusivamente por el deseo del placer, el Yo es dominado por el afán de seguridad. El Yo se propone la tarea de la autoconservación, que el Ello parece descuidar" (ib., 77). Este contacto con la realidad que es misión propia del Yo puede verse dificultado por recuerdos, etc. que pueden hacer parecer como real lo que no lo es. De ahí que deban ser contrastados con la realidad misma, cosa que no es posible en el sueño.

Pero los peligros que amenazan al Yo no provienen sólo de la realidad exterior, sino también del Ello. Puede vigorizarse el ímpetu de los impulsos con el peligro de perturbar la organización dinámica del Yo y de reducirlo de nuevo a ser Ello. Y puede presentarse el impulso no como directamente peligroso al Yo, pero sí indirectamente debido a la presión del mundo exterior. Tiene así el Yo que luchar en dos frentes, pero el mayor peligro está en el frente interior, debido a la identidad originaria entre ellos y a su vida común. Las neurosis entonces ocurrirán como perturbaciones de este Yo, siempre amenazado, sobre todo en aquellos casos y períodos en los que Yo sea más débil.

El tercer estrato del aparato psíquico es el Super-Yo. Es la impronta que queda en el Yo como resultado del largo período de infancia y de influjo de los padres, y es como una continuación del influjo paterno. En cuanto este Super-Yo se separa del Yo y se enfrenta con él, constituye un tercer poder, con el que el Yo tiene que contar. Las peculiaridades de la relación entre el Yo y el Super-yo sólo se hacen inteligibles desde la relación del niño con sus padres. Como influjo paterno ha de entenderse también el influjo de la tradición familiar, racial, etc., que constituye el medio social. Igualmente ha de entenderse como tal el influjo de los educadores, y los ideales de la sociedad y del pasado. "Se ve, pues, que el



Ello y el Super-Yo, no obstante su diferencia fundamental, coinciden en representar los influjos del pasado, el Ello lo heredado y el Super-Yo lo recibido de los otros, mientras que el Yo está determinado fundamentalmente por lo que él misma ha vivido, por tanto, por algo accidental y actual" (Abriss, 9).

Hacia los cinco años, en efecto, una porción del mundo exterior deja parcialmente de ser objeto y por identificación es introducida en el Yo, convirtiéndose en parte integrante del propio mundo interior. Esta nueva instancia psíquica continúa las funciones que la autoridad de los padres había desempeñado, observa al Yo, le da órdenes, le amenaza con castigos, etc. Es el Super-Yo y en su función judicial se presenta como nuestra conciencia. Adquiere un carácter más estricto y universal que el desempeñado por los padres en la infancia. "De hecho el Super-Yo la herencia del complejo de Edipo y aparece tras su liquidación. Su fuerza no proviene de un modelo (Vorbild) real, sino que corresponde a la fuerza de la defensa, que ha sido empleada contra la tentación del complejo de Edipo" (ib., 85).

Mientras el Yo trabaja en pleno acuerdo con el Super-Yo no es fácil diferenciar sus manifestaciones. La diferencia surge cuando aparecen las tensiones. El remordimiento de conciencia corresponde a la angustia del niño por la pérdida del amor. El Super-Yo, aunque forma parte de nuestro mundo interior hace el papel de mundo exterior, y representa para toda la vida el influjo de la infancia. Si el Yo representa el presente y el Ello el pasado orgánico, el Super-Yo representa el pasado cultural, en el que el niño fue educado. De ahí la resonancia que puede encontrar en el Ello y la posibilidad de comunicación entre ambos. "Así el Super-Yo ocupa una posición intermedia entre el Ello y el mundo exterior, y une en sí los influjos del presente y del pasado. En la instauración del Super-Yo se vive un ejemplo de cómo el presente es transformado en pasado" (ib., 87).

En plena relación con esta descripción del aparato psíquico está la doctrina freudiana de los instintos e impulsos (Trieblehre). En efecto, los impulsos fundamentales del hombre parten del Ello. El Ello busca la satisfacción de sus necesidades. "Las fuerzas, que se dan tras las tensiones necesitantes del Ello son los impulsos (Triebe). Representan las exigencias corporales sobre la vida anímica" (ib., 10). En general son de naturaleza conservativa en el sentido de que dada una situación determinada, se tiende a la repetición de esa misma situación.

Se dan muchos impulsos en el hombre. Más aún, la energía de uno puede trasladarse a otro. No obstante, pueden reducirse a unos pocos. "Tras largas dudas y vacilaciones nos hemos decidido a aceptar tan sólo dos, el amor y el instinto de destrucción. (La oposición entre el instinto de autoconservación y el de conservación de la especie, así como la oposición del amor del yo y el amor del objeto caen dentro del amor) (ib., 10-11).



¿Qué es el Eros? Freud en el prólogo a la cuarta edición de 'Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie' escribe que quienes desprecian su teoría como demasiado sexualista debieran considerar " qué cerca está la sexualidad ampliada del Psicoanálisis del Eros del divino Platón" (l.c., 12). Aunque sería preciso oír a Platón sobre este mismo punto, no puede dudarse de que el Eros freudiano no debe confundirse con la interpretación vulgar que corre del Freudismo. La meta del Eros, en efecto, es el lograr unidades más amplias y mantenerlas; su misión, por tanto, es atar y unir.

Opuesto al Eros es el Instinto de destrucción, cuya meta es la disolución de lo que está unido, la vuelta a lo inorgánico de lo que es orgánicamente vivo. De ahí que pueda considerarse como instinto de muerte. Es, en definitiva, un instinto de vuelta al estado primitivo y originario.

En las funciones biológicas los dos instintos fundamentales a veces se oponen y a veces se combinan. Toda la gama de las manifestaciones vitales se reduce a la lucha o a la combinación de estas dos fuerzas fundamentales. Ya Empédocles hablaba del Amor y del Odio como de las dos fuerzas primigenias que ponían en juego todo el movimiento. También en lo aorgánico aparecen las dos fuerzas de atracción y repulsión.

Por libido debe entenderse la total energía disponible del Eros, que puede localizarse en el Yo-Ello todavía no diferenciado y sirve para neutralizar las inclinaciones destructivas. Mientras el instinto de muerte opera hacia dentro, no se manifiesta; sólo cobra su figura de tal, cuando es empleado hacia afuera. Con todo, es necesario para la conservación del individuo. Pero con la aparición del Super-Yo restos del instinto de agresión quedan fijados en lo interior del Yo, causando en él destrozos. La agresión reprimida se convierte así en agresión contra sí mismo. Aun en condiciones óptimas de liberación de la agresión hacia afuera, siempre resta algo en el interior, hasta originar la muerte del individuo. "Así puede sospecharse en general que el individuo muere por sus propios conflictos interiores, mientras que la especie muere por su fracaso en la lucha contra el mundo exterior..." (Abriss, 13).

La libido se manifiesta inicialmente en el Yo, donde se acumula toda su contribución disponible. "A esta situación llamamos Narcisismo en su absoluto sentido primario" (ib.). Cuando se ocupa la libido con representaciones de objetos, la libido narcisista se convierte en libido objetiva. Durante toda la vida sigue siendo el Yo el gran depósito de Libido, desde la que ésta se proyecta hacia los objetos. "Sólo en el caso de un pleno enamoramiento el aporte principal de la libido es trasladado al objeto, que ocupa así hasta cierto punto el lugar del Yo" (ib.). Generalmente la libido es de gran movilidad, pero en casos especiales puede darse una gran fijación de la libido en determinados objetos.

La libido es hasta cierto punto aquella forma general de placer y de deseo a la que pueden reducirse todas las demás. No significa esto que

cada una de las formas de placer haya de reducirse a placer sexual, sino que en todas ellas juega un mismo tipo de energía, la expresada en el término libido, que desde luego tiene fuentes somáticas de modo que de distintos órganos y partes corporales va a desembocar en el Yo.

Donde el libido cobra su expresión más clara es en la sexualidad. Desde un principio ha de advertirse que la sexualidad freudiana no debe confundirse con el sentido vulgar de sexualidad. La sexualidad es, por lo pronto, sólo un aspecto de la libido y del Eros.

En la concepción vulgar lo sexual se confunde con lo genital con sus antecedentes y consecuentes típicos. Pero el Psicoanálisis atendiendo a hechos tales como la homosexualidad, perversión, y observando el comportamiento infantil, considera que tal concepción es errónea. Una observación atenta de la realidad muestra: a) la vida sexual no comienza con la pubertad, sino que se exterioriza claramente al poco de nacer; b) es preciso distinguir con toda precisión entre lo sexual y lo genital; lo sexual es un concepto mucho más amplio y abarca actividades, "que no tienen nada que ver con lo genital (die mit den Genitalien nichts zu tun haben)" (Abriss, 15); c) la vida sexual comprende la función de buscar placer por medio de zonas corporales, que posteriormente se pondrán al servicio de la generación.

La sexualidad humana se inicia muy pronto y tiene un desarrollo muy definido en la interpretación de Freud.

Según Freud, ya desde la primera infancia se dan síntomas de actividad corporal, que sólo por un viejo prejuicio no son considerados sexuales, y que están relacionados con fenómenos psíquicos, como fijación en determinados objetos, celos, etc., similares a los de una vida adulta. Su línea de evolución es clara: hay un crecimiento de la sexualidad hasta el quinto año, después un largo período de latencia, y finalmente una revivificación de la sexualidad en tiempo de la pubertad. El hombre es el único animal que tiene este tiempo de latencia, lo cual le hace sospechar a Freud que un extraordinario influjo exterior sobre la especie humana ha perturbado el desarrollo lineal de la sexualidad, el hombre, en efecto, procede de una rama de los mamíferos que llega a su madurez sexual a los cinco años.

Durante estos cinco años pueden reconocerse tres etapas bien diferenciadas, relacionadas con tres zonas erógenas. La primera es la oral y se relaciona con el placer de la alimentación; pero esta zona independientemente de la alimentación "ansía la consecución de placer y por ello puede y debe ser llamada sexual" (ib., 17). Ya en esta fase con la aparición de los dientes se manifiestan claros impulsos sádicos. Es legítimo, dice Freud, agrupar las tendencias agresivas bajo la libido, puesto que en el sadismo se da una mezcla de tendencias libidinosas y destructivas. La segunda etapa es la anal: el pasaje de materia fecal a través del

orificio anal se asocia con el placer, "más tarde, el niño aprende a retener o expleter a voluntad su materia fecal, y durante esta fase...la retención y la 'dádiva' del material se asocia con placer o con rencor" (K. Stern, La Tercera Revolución, Buenos Aires, 1959, p.84). Tanto en la comida como en el excremento hay una típica relación con algo material que pertenece y no pertenece a la vez a nuestro propio mundo corporal. La tercera fase corresponde a la fase fálica donde el desarrollo genital cobra mayor fuerza y donde el placer y el deseo buscan ya en esa zona su satisfacción. Se llega así a la culminación de la sexualidad infantil, y es en este punto donde aparece psicológicamente la gran diferencia entre los dos sexos, aunque, según Freud, la actividad intelectual de ambos se inicia al servicio de la curiosidad sexual (Abriss, 18).

Entre estas tres fases no se dan cortes, y la aparición de las posteriores no anula completamente las primeras. "En las fases previas cada uno de los impulsos parciales busca independientemente la satisfacción de su propio placer, pero en la fase fálica principia la organización, que subordina las demás tendencias a la primacía de lo genital, y que significa la ordenación del deseo general de placer a la función sexual. Toda la organización alcanza su perfección en la Pubertad al entrar en su cuarta fase" (ib., 18-19). Con lo cual se produce una situación en la que algunas posiciones previas de la libido se mantienen, otras son asumidas en la función sexual como actos preparatorios, y por fin otras tendencias quedan desglosadas de la organización, ya sea porque quedan reprimidas, o porque quedan transformadas por el yo en lo que pueden llamarse sublimaciones.

Cuando este proceso evolutivo no se realiza cabalmente aparecen las complicaciones que dan paso a las neurosis, como estudiaremos más tarde.

¿Qué tiene que ver todo este estudio del aparato psíquico y de las tendencias fundamentales del hombre con el gran descubrimiento freudiano del inconsciente? Aparentemente poco, pero inmediatamente veremos cómo sólo desde la descripción del aparato psíquico puede entenderse lo que es el inconsciente y lo que es su significado. Efectivamente acabamos de ver cómo cuando el desarrollo psíquico del niño no se realiza bien, el adulto queda expuesto a neurosis. Las neurosis -lo insinúan ya al hablar de las histerias- las va a entender Freud como un problema de inconsciente. No olvidemos que Freud es un médico vienés que si pretende estudiar al hombre también pretende curarlo de sus enfermedades psíquicas. De todos modos ha llegado al inconsciente por el estudio de enfermos que tenía que curar. Cuando lleguemos al estudio de la génesis de las neurosis, se verá con más claridad la importancia del inconsciente. Ahora nos interesa señalar en qué sentido se relacionan lo consciente y lo inconsciente con las tres partes del aparato psíquico.

Para el estudio del inconsciente Freud empieza distinguiendo lo psíquico de lo consciente: todo lo consciente es psíquico, pero no todo lo psíquico es consciente. Para la Psicología y el Psicoanálisis lo psíquico es el concepto fundamental. Al considerar lo psíquico como algo que en sí es inconsciente, se logra, según Freud, que la Psicología se convierta en una ciencia natural: los fenómenos de los que se ocupa son tan incógnitos como los de la Física o la Química, pero como en el caso de estas ciencias pueden descubrirse las leyes que los rigen. "Corresponde por tanto plenamente a nuestra expectativa, que los conceptos fundamentales de la nueva ciencia, sus principios (impulso, energía nerviosa, etc.) queden por largo tiempo indeterminados como lo están los de ciencias más antiguas (fuerza, masa, atracción)" (Abriss, 23). Lo típico de esta nueva ciencia estriba en que las observaciones se realizan con el aparato psíquico que es objeto de nuestro estudio: "realizamos nuestras observaciones por medio del mismo aparato de observación, precisamente con la ayuda de las lagunas que se dan en lo psíquico, puesto que lo que ha quedado fuera se completa con conclusiones aproximadas, y se convierte así en material consciente. Se logra así un complemento consciente a lo psíquico inconsciente" (ib.).

Freud abandona, por tanto, lo que parecía ser la fuerza inmediata de la Psicología el trabajar con lo inmediatamente consciente. Con ello cree situarla al nivel de las ciencias naturales. El objeto de la Psicología no es lo consciente sino lo psíquico, cuya parte más importante es el inconsciente.

En el inconsciente introduce Freud su más importante división. Hay un inconsciente reconocido por todos como tal: son aquellos procesos que sin ser actualmente conscientes pueden ser traídos a la conciencia con poco esfuerzo, de suerte que la intercomunicación entre lo consciente y lo inconsciente es sumamente fácil. A este inconsciente le llama Freud preconsciente (vorbewusst). El segundo inconsciente, es el inconsciente propiamente tal, el inconsciente del psicoanálisis.

"El psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan sólo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto" (Obras, I, 1191). "Nos hemos vistos obligados a aceptar que existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones" (ib.). Lo típico de este inconsciente es su represión, de modo que cuando ésta se anula el inconsciente se hace plenamente consciente. "Así, pues, nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente" (ib., 1192).

Por tanto, desde el punto de vista psicoanalítico el preconsciente está mucho más próximo a lo consciente que a lo inconsciente. El inconsciente



típicamente tal es aquel que ha sido impedido por la censura y reprimido para que no pase a la conciencia. El análisis realizado por Freud es más complejo, pero lo dicho hasta acá nos es suficiente para precisar en qué consiste el inconsciente.

La separación entre los tres tipos de lo psíquico no es ni absoluta ni permanente. Por lo que toca a la relación entre lo preconscious y lo consciente, esto es claro. El problema ya no es tan claro por lo que toca al inconsciente. Freud da una prueba aguda de ello. Cuando a un paciente el psicoanalista le descubre el proceso que desde el inconsciente origina sus problemas, no por eso el inconsciente deja de serlo. Lo único que ocurre es una duplicación: se tiene en la conciencia el proceso, pero se puede seguir teniendo en el inconsciente el mismo proceso reprimido. Más aún el tenerlo consciente puede ser motivo de que la censura no deje liberar inconscientemente el proceso que está originando la dolencia. El problema está entonces en hacer que el propio inconsciente se haga consciente, y no que la conciencia aprenda desde fuera una explicación construida por el psicoanalista.

¿Qué relación guardan entre sí de un lado lo consciente, preconscious e inconsciente, y de otro el Super-Yo, Yo, y Ello?

Lo consciente está, ante todo, relacionado con las percepciones sensibles del mundo exterior. También con percepciones internas. Todos estos procesos se llevan a cabo en la periferia del Yo. Y a ellos debe unirse lo que suscita el lenguaje, a través el cual pueden revivirse restos que ya no se estimaban tan fácilmente conscientes.

"La parte interna del Yo, que abarca sobre todo los procesos del pensamiento, tiene la cualidad de preconscious" (Abriss, 27). Es algo característico y exclusivo del Yo.

"El inconsciente es la única cualidad reinante en el Ello. El Ello y el inconsciente dependen entre sí tan íntimamente como el Yo y el preconscious, incluso su relación es aún más estrecha" (ib., 28). Como dijimos, originariamente todo el aparato psíquico era Ello, y el Yo ha aparecido por desarrollo del Ello en contacto con el mundo externo. Durante esta larga evolución determinados contenidos del Ello se han vuelto preconscious y han sido asumidos por el Yo. Pero algunos contenidos que pasaron del Ello al Yo, sobre todo cuando éste no había conbrado toda su fuerza de adulto, son devueltos por éste al Ello, constituyendo así la parte reprimida del Ello. "No importa que no podamos siempre distinguir adecuadamente entre estas dos categorías de Ello. Responden más o menos a la división entre lo originariamente aportado y lo obtenido durante la evolución del Yo" (ib.).

La explicación de tales divisiones en la cualidad de lo psíquico tal vez sea que en la vida anímica hay una especie de energía nerviosa o psíquica que se hace presente en dos formas, consciente e inconsciente,

de las cuales una es movable y otra más fija y ligada, y entre las que es posible una cierta síntesis. Freud reconoce que su explicación es muy insuficiente, pero admite que no encuentra ninguna mejor. Lo que en este punto, y como conclusión, estima un logro importante de la investigación psicoanalítica es que "los procesos que ocurren en el inconsciente o en el Ello obedecen a leyes distintas a las que rigen en el preconscious y el Yo" (ib.; 30). Las leyes que rigen el inconsciente son el proceso verdaderamente primario a diferencia de las que rigen el Yo que deben considerarse como secundarias en orden al conjunto de la vida psíquica.

Si juntamos ahora los dos aspectos, el del aparato psíquico y el de las distintas cualidades de lo psíquico, podremos entender el problema de los conflictos psicológicos que se le presentan al hombre.

Lo primero que ha de decirse a este respecto es que el yo humano por su origen y su estructura es un yo permanentemente amenazado. La energía de que dispone puede desbordar su organización y causar destrozos de mucha importancia. Como tarea del yo debe estimarse la satisfacción coherente de las exigencias de la realidad, del ello y del Super-Yo, y la conservación de su organización típica y de su independencia para lograr las actuaciones debidas. La enfermedad del yo consistirá entonces en que se ve privado de la fuerza requerida para esa tarea, debido a una urgencia excesiva ocasionada por una exigencia anormal en la represión del Ello o en la satisfacción del Super-Yo. Se estropea así su normal relación con la realidad.

Si esta relación normal con la realidad queda radicalmente rota tenemos un caso de psicosis, cuya curación estima Freud altamente problemática, precisamente porque en ese caso la desorganización del Yo es prácticamente total y sólo en el juego de un Yo que mantiene fundamentalmente su organización y su contacto objetivo con la realidad, se da la posibilidad de una curación por vía psicológica.

En el caso de neurosis hay desorganización del Yo pero no total, y hay contacto objetivo con la realidad, aunque insuficiente. Esto hace posible que, aunque el Yo no disponga a su arbitrio de todas sus experiencias y recuerdos, aunque vea su actividad restringida por el Super-Yo y su energía dominada por la represión del Ello, todavía sea posible su curación. En tales casos nos encontramos con que en relación a un mismo acontecimiento aparecen dos situaciones distintas, entre sí opuestas e independientes, de las cuales una pertenece al Yo y la opuesta reprimida al Ello. En esta oposición interna entre lo que el Yo busca y lo que exige el Ello estriba la disociación de la neurosis. (Abriss, 83).

Como causas de esta desorganización del Yo pueden señalarse unas generales y otras específicas. Las primeras son aplicables a cualquier problema psicológico, sea neuótico o no llegue a tal. Se trata de una situación que perturba la funcionalidad normal del aparato psíquico. Se de

92

be a desarmonías cuantitativas en la distribución de la energía nerviosa, y depende en su origen a la relación que en cada sujeto y en cada situación determinados se da entre las disposiciones innatas y las vivencias que le tocan en suerte. De ahí que una situación pueda causar neurosis a ciertas personas y a otras no, porque lo que las origina es la inadecuación entre lo que se es y la agresión externa.

Pero la explicación específica de las neurosis debe buscarse más concretamente. En este punto Freud hace dos afirmaciones fundamentales: primera, la etapa donde especialmente se fraguan las neurosis es la infancia; segunda, el problema que origina fundamentalmente las neurosis es el problema sexual.

Las neurosis, en efecto, a excepción de las neurosis traumáticas que ocurren cuando se presenta una agresión excesiva, se originan fundamentalmente en la infancia. Dada la concepción freudiana del aparato psíquico y de su génesis, tal afirmación es obvia. En la infancia, por un lado, el Yo está todavía sin equiparse y organizarse debidamente, por lo cual no puede enfrentarse con la realidad adecuadamente; se encuentra casi indefenso para conjugar las presiones contrarias del Ello y del Super-Yo; dominado por la sensibilidad y la imaginación está a merced de fuerzas extrañas. Por otro lado, cualquier herida en la infancia cobra una importancia singular: en esa época la receptibilidad es mucho mayor. Freud apela a las experiencias de Roux, y, por lo demás es claro que una herida mínima hecha en las primeras células resultará una herida máxima cuando el cuerpo haya llegado a su pleno desarrollo (Abriss, 58). Como comprobación del papel importantísimo de la infancia, Freud habla de las no neurosis en los animales y la escasez de ellas en los hombres que no han sido sometidos a una cultura y civilización intensa en sus primeros años. La probabilidad de las neurosis es mayor cuanto mayor sea el tiempo en que el recién nacido esté sometido a la presión educativa de los padres o de la sociedad. Esto nos muestra que en gran medida las neurosis ocurren por exigencias no naturales que la sociedad plantea frente a las exigencias naturales del Ello.

Como esta presión ocurre principalmente en el terreno de lo sexual, no es difícil ver cómo en este terreno surgirá más fácilmente lo neurótico. En la sexualidad, efectivamente, se mezclan los dos instintos fundamentales del hombre; es, además, el punto más débil en la organización del Yo, allí donde éste se ve más amenazado y con fuerza menor. Y es, finalmente, el punto donde se juega el problema más intenso de la infancia. Retrotraída la sexualidad a la infancia, es claro que en algún trauma sexual de la infancia haya de verse la fuente de las neurosis.

En la sexualidad infantil ocurren una serie de incidencias debidas a lo que el niño ve y hace a imitación de los mayores, o lo que es peor por incitación suya. Todo ello puede originar problemas. No obstante, lo que se ha de estimar como acontecimiento fundamental de la niñez y de la sexualidad infantil es, para Freud, el complejo de Edipo.

En la tercera etapa del desarrollo sexual, en la fase fálica, aparece el complejo de Edipo comienzan ciertas formas de masturbación y un desarrollo de la fantasía sexual, fenómenos ambos que el muchacho pone en relación con su madre. No olvidemos que, según Freud, el primer objeto erótico del niño es el pecho materno, y que la madre no sólo alimenta al niño sino que cuida de él, con lo cual despierta en el niño un sinnúmero de sensaciones placenteras. De todo este período arranca la importancia de la madre como objeto e ideal de amor para toda la vida, tanto en un sexo como en el otro. Tan gravado queda ese influjo en la especie que, aun en aquellos individuos que no han sido alimentados y cuidados inicialmente por sus madres se da una parecida inclinación por razones filogenéticas. En general siempre queda en el hombre la impresión de que este período ha sido demasiado corto y demasiado poco intenso.

En el espacio que va del segundo al tercer año se llega a esa fase fálica, después de la experiencia de las otras dos fases. En este momento, "su prematura masculinidad intenta sustituir al padre delante de la madre, al padre que hasta entonces había sido su modelo envidiado a causa de la fortaleza corporal, que en él percibe, y de la autoridad con la que le encuentra revestido" (Abriss, 64). Tal es el contenido del complejo de Edipo. La madre le prohíbe jugar con su miembro viril, y le conmina con avisar a su padre quien le castigará cortándosele. Como en él reside su máximo orgullo, el niño padece el mayor de los traumas, que puede interpretarse como un complejo de castración. La impresión será tan grande que el niño reprimirá su sexualidad dando paso al período de latencia, que sólo los hombres lo tienen y no los animales.

La amenaza de castración condiciona desde aquí todas las relaciones del niño con su madre. Si su componente femenino es grande, puede dar paso a una represión excesiva de su masculinidad. Por otro lado, esta vivencia va a dar paso a una profunda admiración por el estilo de ser del padre y también una fijación hacia el estilo de ser de la madre, que va a tener grandes repercusiones en toda la vida adulta. Todo ello puede suponer una tal enérgica represión hacia el inconsciente, que en éste surja un problema que explotará en el tiempo de la pubertad.

"Dependerá de relaciones cuantitativas el número de perturbaciones que se originen y el número de ellas que podrá ser evitado" (Abriss, 67). Es uno de los puntos a cuya reconstrucción pone más impedimentos el sometido a tratamiento psicoanalítico. Y esto es una comprobación para Freud de la fuerza con que está operando en el inconsciente. Freud está tan entusiasmado con su descubrimiento que nos dirá: si el psicoanálisis no pudiera gloriarse de ningún otro logro fuera del descubrimiento del reprimido complejo de Edipo, esto bastaría para que fuese encuadrado entre las más valiosas conquistas de la humanidad" (ib., 68).

Freud refiere fundamentalmente el complejo de castración a los niños.



En las niñas se presenta en forma algo diversa, ya que su reacción es frente a la falta corporal que percibe respecto de los niños. Esto le lleva primero a la envidia y luego a la resignación y a cierta renuncia de lo sexual. También puede darse la reacción contraria y la voluntad de querer ser niño, lo que puede conducirle a ciertas formas de homosexualidad. Pero más normal es el proceso de la sustitución de su cariño por la madre, mediante la identificación con ella y su sustitución por parte del padre.

Si atendemos ahora al modo general propuesto por Freud para liberar al hombre de las neurosis originadas fundamentalmente en la niñez y en torno a la vida sexual, nos encontramos con el principio fundamental del psicoanálisis terapéutico: la neurosis surge de una represión del inconsciente, y su curación dependerá de la liberación consciente de esa represión. Las indicaciones que Freud hace en este punto nos ayudarán a comprender mejor su interpretación del hombre.

Ante todo, lo más llamativo es la importancia dada en su concepción y en su método curativo al inconsciente. Ahí radica una de sus diferencias fundamentales con la Confesión. En ésta lo que más importa son aquellos actos conscientes, plenamente conscientes, que se estiman culpables; en el Psicoanálisis importa más aquello que más se resiste a aparecer en la conciencia. De ahí la necesidad de que el psicoanalizado cuente al psicoanalista absolutamente todo lo que pueda alcanzar a conocer y vislumbrar sea logrado durante el sueño, sea en el mismo tratamiento, parézcale importante o no, y cuanto más desagradable mejor.

Todo ello tiene por objetivo el que el psicoanalista logre alcanzar el inconsciente reprimido y así el Yo enfermo pueda ampliar su conocimiento del inconsciente. En esta tarea ocurre un fenómeno singular, el de la transferencia. La transferencia consiste en que el psicoanalista represente para el enfermo una reencarnación de un personaje importante de su infancia, generalmente uno de sus padres. Resulta ambivalente. Lo que tiene de positivo es que despierta en el enfermo una situación adecuada, puesto que vuelve hasta cierto punto a una situación similar a la de la infancia, al pretender agradar al psicoanalista como a sus padres en la niñez, con una doble ventaja: el psicoanalista puede intentar una reeducación de lo que quedó mal estructurado en aquella época, y el paciente presenta con nitidez plástica un trozo importante de su vida, lo cual va a permitir una más fácil interpretación y curación. Pero esto mismo ofrece la otra cara de la ambivalencia: la reacción agradable puede convertirse en enemiga, como probablemente sucedió en el inconsciente con alguno de sus padres en la niñez en esta misma línea puede tomar el carácter de un odio como consecuencia de un enamoramiento rechazado por el psicoanalista. La frecuencia de este fenómeno le sirve de prueba a Freud para concluir la importancia de lo sexual en todo neurótico.



En el tratamiento lo que se intenta es desinfantilizar el Yo, y para ello el primer paso consiste en un robustecimiento del Yo en virtud de la ampliación de su autoconocimiento. El material para el tratamiento es lo que el paciente comunica de las más distintas formas o por comunicación directa, o por libre asociación, o por los sueños comunicados, o por los errores involuntarios que comete, etc. Con todo el material, el psicoanalista 'reconstruye' el posible proceso explicativo de la neurosis, ante el cual el paciente logra recordar cuál fue lo que le originó su problema. Lo que se pretende en definitiva es que nuestro conocer se haya convertido en verdadero conocer del paciente, dice Freud.

El reconocimiento del origen patógeno se logra sin resistencia. El hecho de la resistencia es uno de los puntos más significativos para la interpretación del hombre, según Freud. Es, además, una de las mayores dificultades para el tratamiento psicoanalítico. El Yo se resiste contra el intento del inconsciente reprimido mediante defensas, cuya inalterabilidad es la condición misma de su normal funcionamiento. Mientras el Yo se sienta más presionado más luchará y se angustiara para que no se ataquen sus defensas, contra las cuales va precisamente el psicoanalista para que salte a la luz todo el inconsciente reprimido. En este punto el psicoanalista se alía con el inconsciente, que quiere salir, contra el Yo que inconscientemente censura y reprime lo que considera que va a perturbarle.

Hay dos elementos importantes que refuerzan la oposición. Ninguno de los dos nace del Yo. El primero de ellos es el sentimiento o conciencia de culpabilidad; procede fundamentalmente del Super-Yo y su origen no le es consciente al Yo: "el individuo no debe quedar sano, sino que debe seguir enfermo, porque no merece nada mejor" (Abriss, 51). Tan real es este elemento que muchas veces el síntoma neurótico desaparece cuando ocurre una desgracia real, palpable y física. El segundo de los elementos oponentes es una transformación del instinto de conservación: el impulso de autoagresión y autodestrucción, que en casos extremos puede llevar hasta el suicidio. Reconoce Freud que no puede dar una explicación cabal de por qué se llega a este cambio de dirección en la energía que debía servir para todo lo contrario.

Logrado el conocimiento del proceso que desató la neurosis, y superada la resistencia que el Yo opone a la liberación del inconsciente reprimido, se supone que la neurosis debe desaparecer. Los procesos psíquicos vuelven en el Yo a su nivel normal, lo inconsciente y reprimido se logra convertir en preconscious y así quedan a disposición auténtica y normal de un Yo consciente y libre. El final será feliz si es que el Psicoanalista logra despertar a su favor mayores energías psíquicas de las que laboran en favor del ocultamiento. El resultado es muchas veces aleatorio con los medios puramente psicoanalíticos. "El futuro nos podrá enseñar, mediante especiales sustancias químicas a influir directamente en el

aparato anímico sobre la masa de energía y su distribución (Abriss, 54).

Hay para Freud en la vida humana un suceso típico que confirma su teoría de lo que es la vida anímica, y que es utilísimo para la curación del neurótico: es el sueño. El sueño, siendo un suceso normal en todos los hombres, descubre la misma estructura del aparato psíquico que ha hecho patente la investigación psicoanalítica. Con lo cual ya no cabe la objeción de que Freud ha sacado su doctrina del estudio de anormales.

El sueño es, desde luego, una forma de actividad psíquica, en la que la represión del elemento consciente es menor. Pero no por eso se ha de pensar que en él ha desaparecido toda forma de represión. Ante todo, hay que tener presente que nuestro recuerdo del sueño es sólo la fachada del sueño, el contenido manifiesto que oculta un contenido latente. Ciertamente en el sueño el material reprimido en el Ello se hace preconsciente en el Yo, pero el Yo lo transmuta hasta cierto punto. Esa es la razón por la que todo sueño necesita una interpretación.

Los motivos que suscitan el sueño pueden proceder del Ello y del Yo despierto. Que en el sueño aparezcan más fácilmente las presiones del Ello es obvio en la interpretación de Freud, porque en el sueño la resistencia del Yo es obviamente menor. Pero los sueños pueden surgir también de experiencias tenidas por el Yo despierto, pero aun tales experiencias deben entenderse como una sacudida sobre el inconsciente y en el sueño se presentan como reforzadas por elementos del inconsciente. Por la suspensión de los sentidos y de su contacto normal con la realidad, el Yo pierde su habitual movilidad, no pone tantas barreras y deja al Ello en mayor libertad.

El interés máximo del sueño estriba en que es el lugar donde se presenta con mayor libertad el Ello, donde no ha de olvidarse que para Freud el Ello sigue siendo siempre la parte nuclear de la vida anímica. Por eso mismo el sueño es el mejor vehículo para trasladarnos al Ello y a la infancia. La memoria en el sueño es mayor; en él se hace uso de símbolos inusuales; en él se alcanzan etapas estrictamente arcaicas de la humanidad; y en él se reproducen etapas infantiles olvidadas y reprimidas. Esto junto con el hecho de que el material inconsciente aportado por el sueño trae consigo la indicación de cómo laborarlo, hace que se convierta en un medio singular de investigación psicoanalítica.

Por lo que toca al método de trabajo en la interpretación de los sueños, observa Freud que el sueño debe trabajarse como si fuera la elaboración inconsciente de pensamientos preconscientes, que forman parte del Ello y que el sueño ha liberado en parte. Ha de tenerse en cuenta que el sueño es en todo caso un compromiso, donde por decirlo así tanto el inconsciente como el Yo llegan a un acuerdo tácito: el inconsciente para no molestar demasiado y despertar al Yo, y el Yo para que el inconsciente encuentre cierto alivio. Por eso en el sueño pueden descubrirse dos

tendencias o leyes fundamentales: tendencia a la condensación, que consiste en juntar varios sucesos en uno, y tendencia al desplazamiento, que consiste en encubrir un acontecimiento con otro, en el que es difícil descubrir su relación. Ambas tendencias se deben, primero, a que el inconsciente es el reino de lo ilógico, donde ni las ideas ni las tendencias siguen las mismas leyes del reino de la lógica; y, segundo, a que el Yo sigue teniendo parte en la elaboración del sueño.

En efecto, según ya dijimos, el sueño es un compromiso entre las exigencias del inconsciente y las necesidades del Yo. El Yo que en el fondo pretende con el sueño una vuelta a la tranquilidad y seguridad del seno materno, siente la perturbación del inconsciente. En esa situación no capta y no quiere captar su peligrosidad, pues quiere seguir durmiendo. De ahí que permita el sueño como una transacción para que el inconsciente le deje seguir durmiendo. Sólo en el caso de que la amenaza del inconsciente le resulte muy peligrosa, se despierta y se pone en tensión.

Por todo ello el sueño puede estimarse como una especie de psicosis. En él se dan todas las ilusiones, alucinaciones, sensaciones erradas, y, en general, una desorganización del Yo en la estimación correcta de la realidad. Pero esta psicosis singular tiene una función útil para el equilibrio psicológico del individuo y, también, para la investigación de lo que es la vida anímica y, en su caso, para curaciones psicoanalíticas. El sueño bien interpretado puede, en efecto, descubrir aquellos elementos inconscientes reprimidos que originan las neurosis. En general, debe estimarse que el sueño es una satisfacción de deseos reprimidos por el Yo.

Esta es, a grandes rasgos, la concepción que Freud se ha formado del hombre. Su aporte fundamental es el descubrimiento del inconsciente y de su importancia para la vida psíquica. Freud ha entendido que para la interpretación del hombre es más importante lo psíquico que lo fisiológico, no obstante su concepción materialista del hombre. Freud asimismo ha elevado la sexualidad a categoría antropológica, logrando hasta cierto punto su desmitificación. Pero, aun reconociendo que su sexualidad no debe confundirse con lo que vulgarmente se entiende por tal, puede verse en él una simplificación y absolutización de lo psíquico-sexual, que resultan exageradas. El biologismo de Darwin, el economicismo de Marx y el sexualismo de Freud son inicialmente tres grandes descubrimientos, que han deslumbrado a sus creadores y les han perturbado para una visión total y ecuánime de la realidad humana. En ello reside su grandeza y su intrínseca limitación.

99

1

SARTRE: EL HUMANISMO EXISTENCIALISTA ATEO

El existencialismo merece una consideración especial cuando se pretende lograr una filosofía del hombre. Sea porque considere al hombre como la realidad más importante y, por tanto, el objeto por antonomasia de la Filosofía, sea porque descubre en él el lugar más adecuado para la patentización del ser, el existencialismo, en sus distintas formas, ofrece un extraordinario esfuerzo en el análisis y en la interpretación del hombre. Pocos sistemas como él se han percatado de la peculiaridad humana y se han acercado a ella con las técnicas y categorías adecuadas para captarla en lo que tiene de más propio.

Entre las diversas formas de Existencialismo el de Sartre tiene características singulares en orden a un estudio del hombre. Sus análisis de la realidad humana son tan numerosos y extensos que no sería exagerado ver en toda su obra una explícita Antropología filosófica. Ya esto justificaría un estudio de su pensamiento. Pero es que, además, en su obra puede verse una de las formas más radicales de Existencialismo. No todo Existencialismo debe ir a parar en el Sartrismo, pero no hay duda de que la filosofía de Sartre representa un Existencialismo llevado a sus últimas consecuencias.

El mismo Sartre ha distinguido dos formas de Existencialismo, la atea y la cristiana. De la primera formarían parte Heidegger y él mismo, de la segunda Marcel y Jaspers. Más Sartre está persuadido de que sólo la forma atea de existencialismo es capaz de descubrir toda la peculiaridad y riqueza de la concepción existencialista del hombre. Sartre estima que sólo en la negación de Dios se logra la plena afirmación del hombre y que, por tanto, sólo en el existencialismo ateo se logra ver la grandeza de ese sistema como descubridor de la grandeza y de la verdad propias del hombre.

No vamos a intentar en estas líneas recoger todo lo que Sartre ha escrito sobre el hombre. Preferimos más bien dar la síntesis de lo que es la visión existencialista del hombre, tal como la ha expuesto el mismo Sartre en su trabajo "¿Es el Existencialismo un Humanismo?". Lo que se pierda con ello de detalle se logrará compensar con la visión de conjunto.

Para Sartre es de capital importancia en su sistema la negación de la existencia de Dios. De que se afirme o se niegue a Dios cambia totalmente la visión de lo que es el hombre. Ciertamente al final de su trabajo pone sordina a esta afirmación. Allí nos dice que el Existencialismo no es otra cosa que el esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea, aunque no es un ateísmo en el sentido de que toda su tarea se reduzca a la prueba de la no existencia de Dios. Pero, sigue Sartre, aunque Dios existiera esto no cambiaría nada nuestro punto de vista, porque el hombre debe

encontrarse a sí mismo y persuadirse de que nada le puede salvar fuera de sí mismo, aunque hubiese una prueba válida de la existencia de Dios. En esta afirmación Sartre no es plenamente coherente consigo mismo, pues nadie como él ha insistido en la diferencia metafísica que para la interpretación del hombre se sigue del hecho de la afirmación o de la negación de la existencia de Dios.

En efecto, Sartre nos dice expresamente que la negación de Dios implica la negación de la naturaleza humana, es decir, la negación de que el hombre tenga propiamente una naturaleza. Ciertamente Sartre habla de la 'condición humana', es decir, de una serie de condiciones objetivas que a la vez posibilitan y limitan lo que en cada momento puede hacer el hombre; más aún, habla de cierta universalidad y uniformidad en esa condición. Pero nada de esto le impide el negar que el hombre tenga naturaleza. Sólo los objetos, las cosas construidas a modo de objetos artificiales, tienen una naturaleza, porque en ellos la esencia precede a la existencia.

Si existe un Dios creador, este Dios tiene de antemano su idea del hombre, como el hombre que realiza un reloj tiene de antemano la idea exacta de lo que es el reloj. Entonces el hombre no será sino la realización exacta de lo que es la idea del hombre en Dios. El hombre individual, en esta hipótesis, no sería sino la realización individual de un concepto de la mente divina. Dicho de otro modo, el hombre, cada hombre, sería un caso concreto de una naturaleza humana general. Pero si Dios no existe, entonces la idea del hombre no es anterior a lo que el hombre quiera hacer de sí mismo, es decir, el hombre no está definido de antemano, el hombre no tiene naturaleza.

Sartre acusa a los ateos que le han antecedido de no haber sacado todas las consecuencias de su negación de la existencia de Dios. Tales ateos han pretendido que puede mantenerse la misma moral, una vez negada la existencia de Dios. Esto es absurdo, dice Sartre, que en este punto se adhiere al famoso pensamiento de Dostoiewsky: "si Dios no existe, todo está permitido". Sartre no tiene aquí una idea correcta ni de lo que sería la creación ni de lo que sería la moral. Pero su unión de lo moral y de la naturaleza nos indica por dónde va su pensamiento, y en qué consistirá su radicalismo ateo.

El hombre, por tanto, no está definido de antemano, porque no hay otro definidor fuera de él mismo. Definirle al hombre desde fuera es negarlo. No hay naturaleza humana porque no hay Dios que la planee de antemano: el hombre será lo que él haga de sí mismo. No hay valores a priori: no hay nada que sea bueno o malo en sí, no hay mandamientos, no hay esperanza de premio o castigo fuera del hombre mismo. Los valores dependerán de la decisión libre del hombre, los preceptos de su libertad auténtica, y el premio o el castigo serán su propia realización inmanente.

Negada la naturaleza humana, le queda a Sartre la tarea de decirnos qué es el hombre. El hombre, nos dirá, es libertad. Sólo es humano lo que es estrictamente libre. El hombre es un ser en que la existencia precede a la esencia, un ser que primero existe y desde esa existencia y con esa existencia decide en libertad lo que va a ser de él.

Existir es estar en el mundo, y sólo en este estar en el mundo, que no es un estar cosmológico sino existencial, puede el hombre irse definiendo. Por tanto, el hombre es un proyecto. Proyecto porque no es ya algo sino que es algo por hacer, proyecto también, porque lo que va a ser es algo que sólo lo logrará el hombre lanzado al futuro. El hombre está proyectado hacia delante, está lanzado hacia el futuro. Cual sea ese futuro y cuál vaya a ser su realización dependerá de lo que el hombre decida ser. El hombre es, por tanto, elección, libertad.

El hombre es un ser condenado a la libertad. No sólo el hombre es libre, sino que el hombre forzosamente es libre. Su libertad llega a tal extremo que el hombre queda desamparado a solas con su libertad. En su decisión no le puede ayudar una escala objetiva de valores en sí, que no existe; no le puede ayudar el querer conseguir un fin determinado fuera de sí, que tampoco existe. El futuro del hombre es el hombre mismo; lo cual significa que el futuro está en manos de cada hombre, y que no hay más futuro que el hombre mismo, y lo que el hombre haga de sí.

Desde este punto de vista la vida humana se convierte en una tarea esencialmente ética. Porque si toda la vida humana es elección, se nos presenta inexorablemente el problema de qué elegir. El problema volverá a aparecer más tarde, al hablar del subjetivismo existencialista, pero aparece también en este punto. Los valores son en sí indeterminados y, por tanto, no nos ayudan a decidir por cuál de ellos elegir, tampoco puede acudir al mandato de un legislador, porque tal legislador no se da. Ni siquiera es legítimo el recurso al sentimiento: será bueno, o debo elegir, aquello a lo que me sienta más inclinado; para Sartre la fuerza del sentimiento sólo se descubre desde su realización, y por lo tanto el sentimiento vendría en nuestra ayuda, cuando la decisión ya estaba tomada. Sartre reconoce que hay signos que nos pueden indicar cuál puede ser la decisión más conveniente, pero los signos dependen siempre de un intérprete y el intérprete soy yo mismo. Consecuentemente, sólo queda una norma: actúa conforme a tu propia esencia libre: sé libre, elige tú, encuentra tú.

Podría parecer que así se deja la elección sin norte alguno, sometida a todas las veleidades. No es así, dice Sartre. En primer lugar, porque decisión libre es todo lo contrario a arbitrariedad o a espontaneidad instintiva; Sartre admite que el hombre esté condicionado por su temperamento, circunstancias, etc., pero nada de ello le debe servir de disculpa, porque en definitiva la elección es estrictamente libre, y lo que se elige con total libertad es la suprema garantía del acierto ya que es la suprema prue-

ba de que el hombre ha logrado su plenitud; ahora bien, desde su plenitud el hombre no puede elegir sino acertadamente.

Pero, en segundo lugar, Sartre pone sus cautelas objetivas: en cada una de mis decisiones yo comprometo a la humanidad entera, y debo actuar con la responsabilidad de que la humanidad va a ser en sus criterios y en sus realizaciones conforme a lo que yo decida. No deja de resonar aquí la inspiración kantiana. La llamada a la plena libertad es una llamada a la plena responsabilidad. No puedo elegir por un bien en sí, pero de mi elección va a depender el destino y la bondad de la humanidad.

La responsabilidad es tanta que el hombre queda suspendido por la angustia y abocado a la desesperación. De mi decisión va a depender mi futuro, y de ella va a depender también el futuro y el presente de la humanidad. Es una decisión de la que nunca podré disculparme, porque en ella toda la responsabilidad es mía. La responsabilidad no puede compartirse en una decisión que por ser plenamente libre es plenamente solitaria.

Y, sin embargo, esta angustia y desesperación no pueden llevarme al quietismo. Al contrario, el existencialismo es la negación del quietismo. Para él, el hombre es lo que él se hace, el hombre no puede perderse en el sueño de las posibilidades, porque no hay más posibilidades que las realizadas; el hombre no puede disculpar su inacción, porque de las decisiones humanas no hay disculpa ninguna. Sólo en la acción hay esperanza, sólo en la acción hay vida humana. No hay por tanto quietismo, sino acción responsable, ya que la acción es valiosa por ser elección.

Desde esta perspectiva ha de entenderse la afirmación de que el hombre es su vida, lo que él va haciendo y dejando de hacer a través de sus decisiones de hacer o de no hacer. El hombre es la totalidad de las relaciones surgidas de la totalidad de sus acciones libres. Todo lo demás es presupuesto o condición, pero el hombre es lo que hace de sí mismo, de su vida, en libertad.

Paralela a la afirmación de que el hombre es libertad, está la de que el hombre es subjetividad. El hombre es subjetividad: el individualismo del Renacimiento y de la Edad Moderna se ha reflejado en el 'pienso, luego existo', pero este arranque cartesiano sigue siendo absolutamente válido, y esto no por razones burguesas, sino porque la vida es originariamente subjetividad, y porque no hay otro arranque filosófico que el de la absoluta verdad de la conciencia que accede inmediatamente a sí misma. Toda otra realidad no tiene un carácter formalmente humano y no pasa de ser meramente probable. Ahora bien, la verdad probable exige la verdad absoluta, y no hay otra verdad absoluta que la inmediatez de la subjetividad consciente.

Sólo por este camino se alcanza la verdadera dignidad del hombre y su radical distinción de todos los demás seres. Sólo así se logra evitar el que se haga del hombre un mero objeto, una cosa, y que se le diferencie de

todo otro ser material. Si no se parte de la subjetividad, se estudia al hombre desde lo que él no es, pues lo que aparentemente tiene el hombre de no subjetivo no pertenece propiamente a su esencia, porque el hombre no es sino su libertad y su subjetividad.

Pero subjetividad no es lo mismo que subjetivismo e individualismo. La subjetividad humana es estricta intersubjetividad. En el 'pienso, luego existo', se descubren los otros, no como objetos, sino como otros yo. El hombre no vive como persona sino en el ámbito de lo personal. En la experiencia personal inicial los otros se descubren como la condición misma de mi existencia: el reconocimiento de mí mismo supone el reconocimiento de los otros, y mi interioridad descubre la interioridad de los demás. De ahí que la intersubjetividad deba verse como una Interyoidad, una comunidad de yos, en la que cada uno respeta absolutamente la libertad que es el patrimonio y la esencia de toda subjetividad. Sólo el descubrimiento de mí mismo como subjetividad me llevará a reconocer a los otros como subjetividad, y sólo el reconocimiento de los otros como libre subjetividad me permitirá a mí la actualización de mi vida personal. Como para Sartre nada es sino actualizado, y la actualización personal mía no se realiza sino con los otros, la subjetividad humana no puede dejar de ser intersubjetividad.

Por otro capítulo también la subjetividad sartriana huye el peligro del subjetivismo. Decíamos antes que Sartre no reconoce una naturaleza humana, pero sí una condición humana. Ahora bien, esta condición es fundamentalmente la misma para todos los hombres. Es la misma, ya por el hecho de que toda subjetividad y libertad humana parte y es limitada por unas condiciones. Y es la misma, además, porque aun la determinación concreta de las condiciones es para todos los hombres similar: todo hombre es un ser en el mundo, un ser con los otros, un ser mortal, etc. La condición humana abarca la totalidad de las limitaciones a priori que forman lo que es la situación fundamental del hombre. A pesar de que la situación sea cambiante, y por ello hay paso a la historicidad, el hombre vive siempre desde y en una situación. Estas condiciones que estructuran la situación son a la vez objetivas y subjetivas: objetivas, porque tienen las características de los demás objetos; subjetivas, porque no son condiciones 'mías' sino son vividas por mí.

Desde estas condiciones cada sujeto va proyectando individual e insustituiblemente su propia vida. En cuanto este proyecto se logra por decisión absolutamente libre, cobra un carácter absoluto; en cuanto debe ser realizado desde unas determinadas condiciones históricas tiene un carácter relativo. Y esta juntura de lo absoluto y lo relativo es lo que hace de la acción libre humana algo a la vez absolutamente valioso y algo caduco; algo que merece todo respeto y algo que debe ser sometido a crítica permanente. En esta necesidad universal del proyecto hay, por tanto, una nueva puerta de escape al subjetivismo y una nueva forma de unidad intersubjetiva entre los hombres.

Desde el punto de vista de la responsabilidad se da también una superación del subjetivismo. Toda decisión no es sólo desde una situación, sino que, como vimos, es un compromiso con la humanidad entera. La decisión plenamente libre de Sartre no se puede confundir con el acto gratuito o inmotivado de Gide. No se trata de elegir por antojo sino responsablemente desde una determinada situación, en la que estamos comprometidos del mismo modo que estamos comprometidos con la humanidad entera. El no apelar en la elección a valores previamente subsistentes no significa que se deba elegir lo que a uno se le antoje.

Que la decisión sea libre, libre incluso de todo valor en sí, no supone que haya de ser arbitraria. Que no haya reglas externas para una creación artística no supone que ésta sea arbitraria, sino tan sólo que es subjetiva. Como en la obra de arte, en la decisión moral, el hombre busca crearse a sí mismo, encontrarse a sí mismo, realizarse a sí mismo. Ahí radica la suprema motivación del acto libre, el compromiso ineludible, ante el que nos encontramos solos.

Y porque es responsablemente subjetiva la decisión puede ser errónea y aun mala. Será mala siempre que parta de una mala conciencia, es decir, de una conciencia que no quiere afrontar su propia responsabilidad: el hombre se crea a sí mismo en la medida en que elige su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que él tiene que elegir, y tiene que elegir una de ellas. Apelar por ello a las propias pasiones, etc., para huir de la seriedad, del compromiso y de la responsabilidad de la propia decisión es un signo de mala voluntad, de una acción éticamente perversa. La decisión, además, puede haberse basado sobre el error y no sobre la verdad, porque existe siempre la relación de mi propia decisión con lo que va a ser de la humanidad entera. Si está basada sobre el error, se puede juzgar la decisión como errónea, por más que moralmente deba respetarse.

Pero todavía se puede añadir algo. Si la suprema norma es la libertad, todo lo que vaya contra ella, será malo. Y esto tanto si va contra mí mismo como libertad, cuanto si va contra la libertad de los otros. Esto nos indica que el contenido de la moral puede ser en cada caso variable, pero que lo moral cuenta con una forma universal. saber si lo que se ha hecho se ha hecho en el nombre exclusivo de la libertad. Todo lo demás puede canbiar, porque las circunstancias son tan variables que no pueden ser alcanzadas por ninguna determinación formal. Aun en el caso de que una moral pretendiera determinar todos los casos posibles, nunca podría lograrlo. Esto significa, según Sartre, que tal moral, además de ser inmoral por no atender suficientemente al precepto absoluto de la libertad absoluta, es imposible, porque en definitiva deja al hombre, en nombre de la determinación, sin determinación alguna. Es lo que se ha venido en llamar moral de situación: en cada momento cada uno debe decidir lo más conveniente sin ayuda ninguna de determinaciones objetivas propias para cada caso.

Todo lo exagerado que esto puede sonar, no puede negarse que Sartre intenta que la subjetividad no se convierta en subjetivismo, ni la libertad en arbitrariedad. El rechazo de Gide es bastante prueba. En general debe decirse que ni las morales objetivas son tan objetivistas como se pretende, ni las subjetivas tan subjetivistas como a primera vista aparecen.

Hay en el existencialismo sartriano una subversión de valores. Se destruyen unos, pero se edifican otros. Todo ello es consecuencia de la subversión fundamental de negar a Dios y de hacer del hombre un Dios. Por ello el hombre puede dar sentido y nombre a todo lo que proceda de su ser creador. La vida no tiene a priori sentido alguno, porque tampoco tiene ser alguno hasta que se vive. Y el valer de la vida no es otra cosa que el sentido elegido libremente por el hombre para ella. Para alcanzar ese sentido el hombre debe vivir en transcendencia. Transcendencia no significa para Sartre una realidad que supere al mundo y deba considerarse como divina, sino aquella necesidad de salir de sí mismo que tiene el hombre, aquella necesidad de trascenderse; en este sentido el hombre está fuera de sí mismo, y por ello es proyecto y constante superación.

Pero esta transcendencia es atea. Ciertamente que el fin del hombre está fuera de él, pero de un él presente. El fin del hombre está en el hombre mismo: nada ajeno a lo humano puede plenificar al hombre. Que así quede convertido éste en una pasión inútil, no significa sino que la vida es absurda y doliente. Pero nada de esto lanza al existencialista a una desesperación inactiva. Todo lo que el hombre podrá lograr, lo logrará por sí mismo y no por regalos ajenos a sí mismo y a la humanidad. De ahí el deber de la acción, una acción sin esperanza cierta, pero que es en sí misma un motivo de vivir. Sólo así se logra una vida auténtica, y la autenticidad es la que salvará al hombre con la única salvación que le es posible, la de su aquí y ahora humanos. La angustia es permanente porque mi elección profunda es también permanente. En definitiva, la angustia, como dice Sartre, es la total ausencia de justificación así como la plena responsabilidad respecto de todo y de todos. Los tipos de compromiso pueden ser distintos en cada época, pero la necesidad de comprometerse es absoluta para todo tiempo y circunstancia. El hombre es una elección que en cada momento debe ser encontrada. Ya dijimos que esto no niega la limitación de una determinada situación, la situación constituida por la totalidad de las condiciones materiales y psíquicas, que en cada tiempo constituyen un todo. Pero la situación no niega que el hombre, como persona, sea un ser en que la existencia libre precede a la esencia. No hay más esencia humana que la elegida por el hombre responsable, solidaria y auténticamente.

