

520-4

5200004



520
 96
 4
 57

FILLOSOFIA SOCIAL

EDICIONES CARLOS LOHLE
BUENOS AIRES - MÉXICO

FILOSOFÍA SOCIAL

REMY C. KWANT
Profesor de la Universidad de Utrecht

520-4

52000004



520
4
57

FILOSOFIA SOCIAL

EDICIONES CARLOS LOHLE
BUENOS AIRES - MÉXICO

FILOSOFÍA SOCIAL

Profesor de la Universidad de Utrecht

REMY C. KWANT

Título del original en neerlandés:
SOCIALE FILOSOFIE
Traducción castellana por la
doctora Mercedes Bergada

Prefacio

En *El fenómeno humano* escribe Pierre Teilhard de Chardin: "La Salida del Mundo, las puertas del Foramen, la entrada en lo Sobrehumano, no se abren para dar paso a unos pocos privilegiados, ni a un único pueblo elegido entre todos los pueblos. Cederán solamente a un impulso de todos juntos, en una dirección en la cual todos juntos puedan unirse y realizarse perfectamente en una renovación espiritual de la Tierra—renovación cuyas características y grado físico de realidad debemos ahora considerar."¹ Según este pensador visionario, la evolución ha alcanzado un estadio en el cual los seres humanos sólo podrán seguir desarrollándose si al mismo tiempo crecen juntos en humanidad. Vivimos en una era de socialización. Muchos asocian el término "socialización" meramente con un determinado sistema de tenencia de la propiedad. El término, empero, tiene un sentido mucho más amplio.² Se refiere a una mayor toma de conciencia efectiva, por parte del hombre, de los lazos que lo unen con sus semejantes, los demás hombres. En el pasado inmediato el hombre vivió en la ilusión de la independencia personal, una ilusión que llamaremos "la ideología del individualismo". Ser persona se identificaba demasiado con ser independiente. Esta ilusión ha sido ya superada. Podemos existir en el nivel que hemos alcanzado, solamente en virtud de enormes sistemas cuya verdadera estructura los pone al servicio de grandes cantidades de individuos. Nuestro interés cada día más amplio sólo puede ser satisfecho por gigantescos sistemas de comunicación cuya línea es en principio ilimitada. La ciencia se ha desarrollado tanto que su ulterior crecimiento depende del trabajo en equipo.³ La tecnología moderna ha transformado el trabajo del hombre en un enorme proceso de colaboración. La manera como vivimos, así en lo espiritual como en lo

¹ *Le Phénomène humain*, IV, cap. I, Ed. du Seuil, Paris, 1955, pp. 271-272. Hemos preferido traducir directamente del texto original francés, en lugar de retraducir el texto de la traducción que utiliza el autor. Debemos consignar que en el texto original francés, en el lugar que hemos señalado con un asterisco, figura una llamada a una nota al pie de página que dice: "También la enciclopedia *Maier et Magistra* emplea el término en el sentido amplio. Cf. Kwant, "Maier et Magistra over socialiseren", *Lezing en Leiding*, vol. 30, n. 5, Mayo 1962, pp. 131-137."
² Aun quien trabaje separado de todo equipo en su propia especialidad tiene que mantenerse al día de las publicaciones en su campo. Y tales consultas son también una forma de colaboración con otros.

Única edición debidamente autorizada por
Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht (Holanda), y protegida
en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la
Ley nº 11.723. Todos los derechos reservados.

© CARLOS LOHTE, SOC. ANÓN. IMP. Y COM., Buenos Aires, 1969

520-4

materia, concreta cada fibra de nuestra existencia con la de otros. Nuestra existencia está caracterizada por una muy notable forma

de socialidad.

El sentido del término "socialización" desborda en gran medida el ámbito de la tenencia de la propiedad; se refiere a la estructura

misma de la existencia humana. Pero también está vinculado con

preguntas acerca de cómo ha de ser asegurado este mundo común

que es de interés común. Si nuestros intereses comunes están in-

controlablemente en las manos de unos pocos, ya sean estos pocos

los capitalistas o los gobernantes del Estado moderno, entonces su

control sobre el mundo les da también control sobre nuestras vidas.

No tenemos entonces libertad alguna para existir en nuestro propio

mundo. El comunismo proclama que esta indeseable situación existe

en el mundo occidental; pero Occidente piensa que el comunismo

ha agravado la situación en lugar de resolverla, ya que también en

el sistema comunista el mundo común está regido por un pequeño

grupo que no está en modo alguno sujeto a un adecuado control.

La socialización del hombre es un gran don pero, al mismo tiempo

una gran tarea. Es un nuevo desarrollo que ofrece una gran riqueza

de posibilidades pero que nos enfrenta con problemas muy graves.

Nos estamos volviendo más conscientes del hecho de que nuestra

existencia tiene un carácter social. Este libro se ofrece como una

reflexión sobre este hecho social fundamental. Es verdad que mucho

se ha escrito ya acerca del carácter social de nuestra existencia, pero

el hombre debe continuar pensando y escribiendo acerca de él.

Puesto que puede y debe ver constantemente bajo una nueva luz

cosas que de una manera u otra había visto siempre. El siglo pasado

presenció el nacimiento de un nuevo grupo de ciencias, las "ciencias

sociales". El hombre descubrió una nueva dimensión de su existencia

social.

En su libro *Continuo de la razón*, *André-Jean Sarras* discute en forma

mente la tesis de "indispensabilidad de la existencia práctica". Por orga-

nismo práctico" significa el individuo; quiere por tanto decir que la existencia individual no puede ser superada, que la acción consi-

derada actualmente lo es siempre en un nivel individual. El grupo actúa

solamente a través de los individuos. Aun en los casos en que se trata de

un interés común y cuando los medios de producción son la propiedad del

grupo, este último, para perseguir sus intereses, debe confiarlos al indivi-

duo. Este principio se aplica también al sistema comunista. Es de crucial

importancia que el individuo tenga suficiente libertad para actuar efecti-

vamente y que, al mismo tiempo, sea adecuadamente controlado por la

sociedad para que no haga uso indebido de su posición. Encontrar el co-

recto equilibrio tiene importancia decisiva para la sociedad. La doctrina

del comunismo no parece ofrecer ninguna garantía adecuada respecto de

este problema.

En *Encounter*, Pittsburgh, segunda impresión 1965, el autor presenta

algunas perspectivas fundamentales de la existencia social del hombre.

El presente libro contiene ulteriores desarrollos de ideas que se hallaban

apenas esbozadas en el anterior.

Y esta dimensión requiere una investigación científica. ¿En qué con-

siste esta nueva dimensión? Este libro quiere contribuir también a

solucionar esta pregunta.

Sería entonces, empero, esperar una respuesta completa y ex-

haustiva a las preguntas formuladas en este libro. La era de los

tratos exhaustivos ha pasado. El hombre se ha convencido de que

los objetos de sus indagaciones científicas son demasiado ricos para

ser agotados en tratados que se autoconsideran exhaustivos. Tam-

poco crece ya que unos pocos volúmenes de tratados filosóficos pue-

dan proporcionar una visión total del universo. En épocas pasadas

existía una completa división de la filosofía en tratados, cada uno

de los cuales se suponía que desarrollaba las líneas fundamentales

propias de su campo particular. El hombre moderno, sin embargo,

sabe que todas sus consideraciones tienen solamente un carácter

parcial. El tema discutido en este libro podría también ser abordado

de una manera totalmente diferente.

El enfoque aquí elegido pretende exponer especialmente la "ideo-

logía del individualismo". El autor mismo ha participado por mo-

mentos de la ilusión de esta ideología, que hasta hace algún tiempo

constituía un esquema aceptado. Liberarse de esta ilusión es impor-

ante no solamente desde un punto de vista teórico sino también

en la práctica. Nuestros ojos deben abrirse a la dimensión social de

la existencia humana. Esperamos que este libro pueda contribuir a

ese propósito.

FRANK C. KNOX

La ideología del individualismo

Para comprender adecuadamente los alcances y miras del pensamiento social es necesario que comencemos por dedicar nuestra atención a la manera individualista de pensar propia de las pasadas centurias. En el título de este capítulo nos referimos a este individualismo como a una ideología. Este término requiere explicación. Después, debemos describir el significado de la expresión "pensamiento individualista"; finalmente, debemos indicar los síntomas de esta manera de pensar.

I. EL CARACTER DE IDEOLOGIA

El término "ideología" se usa en distintos sentidos. Los escritores marxistas lo utilizan a veces para referirse a sistemas de pensamiento a los cuales se oponen, y agregan así un matiz peyorativo al término. Consideran su propia filosofía como la única que no tiene un carácter ideológico. El movimiento para el Resarme Moral se refiere a sí mismo como a una "ideología" y compara su propia buena ideología con otras ideologías erróneas. Aquí el término está usado en un sentido neutral.

"Sentido neutral" de "ideología". El término "ideología" puede emplearse para referirse a la suma total de ideas que orientan la vida. Si bien es posible una diferencia de opiniones en cuanto a si la vida se guía o no por ideas, nadie negará que las ideas que prevalecen en una sociedad ejercen una cierta influencia. Juntas estas ideas constituyen un todo interconectado, y este todo puede ser calificado de "ideología". En esta interpretación el término tiene un sentido neutral. Así lo usan los propagandistas del Resarme Moral y muchos otros, tales como los cristianos que hablan de la "ideología cristiana".

Uso marxista del término "ideología". Puede hacerse también una distinción entre los diversos complejos de ideas, y esto es lo que hacen los marxistas. Existe un complejo de ideas, arguye el marxista, que realmente arroja luz sobre la existencia humana y dice la verdad acerca de ella. Los otros complejos de ideas no expresan

520-4

realmente la vida? En el caso del primer complejo, el hombre adhiere a las ideas porque ellas son verdaderas, pero no así en los demás casos? Si la verdad de las ideas no es la razón real de su aceptación, entonces esas ideas son aceptadas por un motivo diferente, concretamente, el del interés práctico. La verdad tiene su fundamento en sí misma, pero el error o la pretendida verdad tiene siempre su base en alguna otra cosa.

Indudablemente es posible que el interés práctico pueda hacer que el hombre asigne verdad a ideas que en modo alguno poseen una fuerza interna de convicción, o que no la poseen suficientemente. Su interés se halla a menudo en juego en la afirmación de un punto particular como verdadero. Supongamos, por ejemplo, que una persona o un grupo de personas ocupan una posición privilegiada en un determinado sistema social y que esa posición es atacada. Si esa posición es atacada, ella es exigida por la naturaleza misma de las cosas, por una ley divina, o por el proceso objetivo de la historia, entonces esa posición privilegiada existe no sólo de *facto* sino también de *iure*. En este caso cualquier ataque contra ella es ilegal, antinatural e inmoral. Así podemos comprender cómo, guiado por el propio interés, el hombre se inclina a representar lo contingente como absoluto. Tal transformación siempre se realiza por medio de ideas. Al complejo de ideas que da lugar a la transformación lo determinan los marxistas una "ideología". Por tanto una ideología es un complejo de ideas al cual se atribuye "verdad, no en razón de la fuerza interna de convicción que ellas tengan, sino a causa del interés práctico salvaguardado y protegido por esas ideas.

La "ideología" no es una idea típicamente marxista. Aunque el concepto de "ideología" haya sido formulado especialmente por la filosofía marxista y sea usado más frecuentemente por los marxistas que por otros, el concepto es mucho más antiguo que el marxismo mismo. Hasta podría deducirse que está implícito en el dicho clásico: "Ovidian que a estas frases ellos mismos están pensando solamente otras frases, y que no están en manera alguna combatiendo el mundo real existente cuando combatiendo meramente las frases de ese mundo". *The German Ideology*, Londres, 1938, p. 6. Por tanto estamos ante una ideología cuando la doctrina ha perdido contacto con la vida y se reduce así a frases vacías.

2 "Donde acaba la especulación — en la vida real — allí comienza la ciencia real, positiva. La representación de la actividad práctica, del proceso práctico de desarrollo del hombre. Cesa la charla hueca acerca de la realidad, la filosofía como rama independiente de actividad pierde su medio de existencia." *Ibid.*, p. 12.

3 El concepto marxista de "ideología" se vincula con otros aspectos de la doctrina marxista y especialmente con la concepción marxista que se refiere a la relación entre infraestructura y superestructura, entre ser y conciencia. Pero no podemos desarrollar ahora este punto.

"Quae volumus, libenter credimus", vale decir, que creemos de buena fe lo que armoniza con nuestros deseos. El hombre se inclina a mirar como verdadero lo que está en concordancia con su propio interés y esta afirmación contiene la esencia de lo que los marxistas gustan llamar "ideología".

Hacer que las ideas sirvan al propio interés es tan viejo como las ideas mismas. Casi todas las mitologías contienen elementos que continúan la existencia de un determinado pueblo o grupo. Muchas religiones implican concepciones que proclaman la vocación histórica de un pueblo y su elevación por encima de los otros pueblos. En tiempos primitivos la condición de rey y de emperador era casi siempre transformada, a partir de una posición de *facto*, en un derecho inalienable sobre la base de determinadas ideas. Situaciones sociales y económicas han sido a menudo representadas como naturales y necesarias mediante el recurso a ciertas ideas. Para describir la historia del mal uso de las ideas habría que escribir una obra muy voluminosa. Por todo lo cual, el término "ideología" en el sentido arriba mencionado es nuevo solamente como término, pero no en lo que respecta a su contenido.

Por tanto no es verdad, como se pretende a veces, que el concepto de "ideología" sea un concepto típicamente marxista, vale decir un concepto que tiene validez solamente dentro del sistema de pensamiento marxista. Esta pretensión se funda en ocasiones en la relación que se supone existe entre el hecho de que en una ideología la verdad se determinada por el propio interés, y la superestructura marxista de que la infraestructura determina a la superestructura. Como es bien sabido, los marxistas distinguen entre la infraestructura económica de una sociedad, y la superestructura social, jurídica, política y espiritual, y consideran las ideas como una especie de espejo que refleja la infraestructura. Así piensan algunos que se puede igualar esta determinación de la superestructura por la infraestructura con aquella determinación de la verdad por el interés, de manera tal que el concepto de "ideología" pase a ser una parte integral de la doctrina marxista.

Esta pretensión, empero, no puede admitirse. En primer lugar, como ya lo hemos señalado, la realidad indicada con el término de "ideología" es mucho más vasta que el marxismo mismo. En segundo lugar, el desarrollo riguroso de la distinción entre ideas ideológicas y no-ideológicas refuta, mas bien que confirma, la meta marxista de pensar. Pues el marxismo ideológico a los demás sistemas solamente porque y en la medida en que se considera a sí mismo como no-ideológico. Si no considerara que su propia meta marxista de pensar.

4 En su comentario al capítulo xv del Evangelio de San Mateo, escriben san Jerónimo: "Los escorbos y fariseos que an la piedad lo que era falta de ley de Dios para ocultar bajo la capa de la piedad lo que era falta de piedad." Describiendo contra los ideólogos alemanes dice Marx que las teorías de éstos son frases vacías, divorciadas de la realidad. Pretende que su propia doctrina no hace otra cosa que reflejar y expresar la vida real y mate-

ria doctrina no hace otra cosa que reflejar y expresar la vida real y mate-

ria doctrina no hace otra cosa que reflejar y expresar la vida real y mate-

ria doctrina no hace otra cosa que reflejar y expresar la vida real y mate-

concepción es verdadera, no podría considerar a las otras concepciones como pseudo-verdades. No puede el marxismo proclamar que las otras concepciones están determinadas por intereses egoístas, si no admite implícitamente que su propia concepción es algo más que un puro reflejo de un interés propio, o sea que su propia concepción es verdad absoluta. El marxismo puede atribuirse a sí mismo una posición privilegiada entre los demás sistemas sólo porque proclama ser verdadero. Por esta razón no tiene el marxismo derechos exclusivos al concepto de "ideología", y por la misma razón nadie puede decir que cualquiera que use este término está pensando en una línea marxista.

Más aún, sería muy unilateral afirmar que el propio interés que se esconde bajo el pretetado sistema ideológico de ideas haya de ser siempre un interés económico. Otros intereses, por ejemplo, de superividad espiritual, han sido defendidos de manera ideológica. En el siglo XIV, por ejemplo, los *Franciscanos* defendían ideológicamente el ideal de la pobreza absoluta, el rechazo de todo interés económico.

Malta fe e ideologia. De acuerdo con lo dicho, estamos ante una ideologia cuando una idea es abrazada no en razón de su verdad y de su interna fuerza de convicción, sino porque protege, defiende y favorece algún interés propio. El concepto de ideologia no implica que quien adhiera a una idea tenga conciencia del hecho de que lo inclinaríamos a decir que quien acepta la idea no debe darse cuenta de ese hecho. Pues si se tratase de mala fe, si alguien se da cuenta de que no actúa guiado por la verdad sino por el propio interés, entonces se da cuenta también del hecho de que la idea no es verdadera, y por consiguiente no está aceptando realmente esa idea. Continuará quizá utilizando esa idea para propósitos externos, para engañar a otros, pero el mismo no estará intencionalmente convencido de ella. En una ideologia en sentido estricto hay buena fe, vale decir que actúa uno guiado por el propio interés pero piensa que quiere servir a la verdad, cree sinceramente en la verdad de la concepción que defiende. Una genuina ideologia es siempre una convicción de verdad, una verdad que se considera como cierta.

14
alguno en muchos avisos de propaganda.
solamente para consumo externo. La verdad apenas desempeña ya papel
La propaganda moderna ofrece notables ejemplos de ideas que se usan
La verdad, es lo que más sorprende al lector.
La propaganda moderna ofrece notables ejemplos de ideas que se usan
solamente para consumo externo. La verdad apenas desempeña ya papel

2. EL INDIVIDUALISMO COMO IDEOLOGIA

El individualismo puede darse en dos formas: como una actividad práctica de vida, y como una convicción teórica, formulada reflexivamente.

El *individualismo como una actitud práctica*. El hombre actúa como hombre solamente cuando se sitúa en su mundo, y puede situarse a sí mismo en su mundo sólo en tanto en cuanto comprende el su situación. Alguien que entra a un cuarto a leer un libro elegirá una silla cómoda y se sentará de tal manera que la luz de sobre el libro. La comprensión de la situación que guía al hombre, empero, no es siempre y ni siquiera usualmente un conocimiento teórico que haya sido reflexivamente formulado. Como regla, hay cierta clase de comprensión que apenas puede distinguirse de la acción misma. El conductor, por ejemplo, que se mueve a través del tráfico como prende las posibilidades de su coche, comprende la situación del tráfico, cuando puede pasar y la velocidad a que debe conducir. No necesita proceder por modo de reflexión teórica (y en buena hora que ello sea así, pues normalmente no tendría tiempo para hacerlo). Mira hacia adelante y vigila constantemente la situación, y lo que va viendo se revela inmediatamente en sus acciones. Si el tráfico no es demasiado intenso, su comprensión-en-acción deja libre buena parte de su atención, de manera tal que puede conversar con un acompañante o aun discutir temas en profundidad. Esta comprensión-en-acción la encontramos también en los jugadores de tenis o de fútbol, así como en muchas formas de trabajo. Las jóvenes que trabajan juntas en un taller de costura, por ejemplo, son capaces de conversar acerca de toda clase de temas aun cuando presten la necesaria atención a sus tareas.

Porque el pensamiento está así incorporado al inmediato quehacer del hombre con el mundo, contiene también una actitud frente a este mundo. Por ejemplo, la forma en que un conductor maneja su coche puede revelar una actitud descuidada, falta de respeto por los demás usuarios del camino, egoísmo. Tal actitud no surge de una reflexión deliberada sino que se halla usualmente conectada con el temperamento y mentalidad de esa persona. La persona misma, probablemente, ni siquiera es claramente consciente de su actitud. Sin embargo sigue siendo responsable por ella, pues, no obstante todo lo ambiguo que pueda ser su libertad, empero no deja de ser verdadera libertad.

Dado que nuestra existencia es casi siempre una co-existencia con otros en el mismo mundo, la actitud que cada uno asume en el mundo implica también una posición tomada con respecto a los demás hombres, sus semejantes. Cada trabajador asume una determinada actitud hacia los compañeros con quienes trabaja. En las conversaciones más ordinarias, aun si son puramente funcionales y

de negocios, nos situamos en cierta manera con respecto a los demás. Nuestra actitud puede ser de apertura o de reserva, podemos dejarle lugar a otro o empujar a nuestro vecino, escucharlo o simplemente impondrémole. Tales actitudes hacia un semejante usualmente preceden a toda reflexión. Toda clase de elementos oscuros, tales como el temperamento, las deformaciones derivadas de nuestro contorno, y las desviaciones psíquicas ignoradas por nosotros mismos, desempañan en esto un papel. Sin embargo, si un hombre realmente vive como hombre, siempre queda una cierta libertad en su actitud, sigue siendo una persona que se sitúa a sí mismo.

Hay muy buenas razones para hablar en este contexto de un "pensamiento individual" y un "pensamiento social". Pues en su acción el hombre lleva una existencia pensante, y este pensamiento no es menos real porque sea un pensamiento-en-acción. En este pensamiento-en-acción el hombre puede hacer de sí mismo el único centro y subordinar todos los demás a él. Puede mirar a cada uno y a cada cosa a la luz de su propio interés individual y no mostrar apertura hacia los otros como personas. Pero puede también el hombre mostrar su apertura al semejante en su pensamiento-en-acción, puede tomar en cuenta el interés del otro y de esta manera hacerse a sí mismo "relativo". Entonces no se atribuye a sí mismo un valor absoluto, sino que toma a los demás en consideración; no pone su propia manera de ver por encima de toda discusión como verdad indubitable sino que se muestra abierto a las maneras de ver de los demás; no mira al mundo, a las cosas y personas, como valores para sí mismo, sino que las considera también como valores para las demás personas.

Por todo lo cual, somos ya individualistas o sociales en nuestra actitud concreta de vida, en nuestro pensamiento-en-acción, en nuestros encuentros concretos con otros hombres; en una palabra, somos ya individualistas o sociales en el momento en que existimos en libertad y aunque todavía no nos conocamos a nosotros mismos de una manera clara y distinta. En este sentido podemos y debemos decir que un hombre que jamás ha reflexionado teóricamente sobre el hombre tiene una concepción de la vida individualista o social. Tal concepción constituye una primera forma del pensamiento individualista o social. Esta forma de pensamiento es muy importante para la vida, y a este nivel determina si alguien es un ser humano individualista o social.

El individualismo como convicción teórica. El pensamiento del hombre puede desprenderse de la inmediatez de la acción y convertirse
Aquí puede aplicarse el dicho de Marx de que no tenemos garantía alguna de que seamos lo que pensamos que somos. Como ya lo señaló Sócrates, el conocimiento de sí mismo es muy difícil.
Marx hace una distinción entre "ser" y "conciencia". Pero sería más correcto operar dos formas de conciencia: la conciencia pre-reflexiva, que esta fundada en el ser real, y la conciencia reflexiva.

en reflexión. Se coloca entonces a distancia de la vida inmediata concreta y se convierte en un pensar acerca de la vida. Pues el hombre es capaz de reflexión, y la reflexión siempre implica una cierta distancia de la vida concreta. Empero, el pensar acerca de la vida no es en modo alguno un proceso uniforme. Puede asumir, por ejemplo, una forma artística o una forma científica. El poeta y el novelista que escriben acerca del hombre tienen una determinada concepción del hombre. De manera semejante puede darse una concepción del hombre, que ya no está plenamente identificada con la actitud concreta, cuando uno comienza a reflexionar acerca del hombre científicamente, ya sea a la manera de una ciencia positiva del hombre, o de una filosofía del hombre, o de una teología del hombre. Más aún, ni siquiera es necesario ser un artista o un hombre de ciencia para llegar a una concepción teórica acerca del hombre. Sin cultivar ningún arte ni ciencia, somos capaces de sostener discusiones acerca del hombre, como ocurre por ejemplo en política o en conversaciones entre gentes que gustan de teorizar.

Al teorizar o al pensar reflexivamente acerca de la existencia humana, el hombre puede proceder de una manera individualista o de una manera social. Hablando de la vida económica puede uno decir, por ejemplo, que cada uno se preocupe de sus propios asuntos como mejor pueda e interfiere lo menos posible en los asuntos de los demás. Por otra parte, puede también decir que debiéramos preocuparnos los unos por los otros y no abandonar a los demás a su propia suerte. Puede uno afirmar que cada uno es responsable de sí mismo, o que somos todos responsables los unos de los otros. Aún en las conversaciones ordinarias puede uno discernir "teorías" individualistas o sociales, aunque tales "teorías" no articulan en manera alguna el nivel en que pueden ser calificadas de artísticas o científicas. El teorizar acerca del hombre, empero, asume su forma más notable cuando, en sus reflexiones sobre la vida, el hombre se expresa a sí mismo de modo artístico o científico.

Teoría y práctica. Las maneras de pensar individualistas y sociales existen, entonces, de dos maneras: en primer lugar, al nivel del pensamiento-en-acción; en segundo lugar, al nivel de la reflexión teórica acerca de la vida. Aunque es obvio señalar que habrá conexiones entre ambos niveles, no hay garantía alguna de que estén en armonía. No es imposible que alguien que piense de manera muy individualista en el nivel teórico, piense en cambio socialmente en la existencia concreta. A la inversa, un adherente a una teoría social del hombre puede pensar muy individualista en su vida práctica. Los grupos capitalistas del siglo diecinueve eran general-mente muy individualistas en sus teorías acerca del hombre, pero sin embargo estos grupos inclinan a personas que poseían una gran sensibilidad social. De manera semejante, quienes adhieren a la teoría comunista profesan una manera social de pensar, como resulta evidente de los términos mismos "Comunismo" y "Socialismo", pero

Las tendencias de pensamiento individualista en los siglos pasados.

No pretendemos decir que el individualismo fue una doctrina elaborada, una escuela formal de pensamiento filosófico, un sistema dotado de masiva unidad. No es preciso agregar otro "tipo" a los muchos que ya existen. Solamente queremos demostrar que en todos los momentos del pensamiento existió una tendencia a asumir una concepción individualista de la vida. En otras palabras, fue un estilo de pensamiento que se manifestaba en distintos órdenes más bien que una corriente filosófica coherente. Escritores que apenas se conocían entre sí, o que no se conocían en absoluto, y que tampoco leyeron el uno las obras del otro, exhibían sin embargo el mismo estilo individualista de pensamiento. Encontramos este entre filósofos, entre pensadores que tratan de la vida social, pedagogos, economistas y muchos otros. Pensadores que en otros aspectos discrepaban vigorosamente entre sí, manifestaban el mismo estilo individualista de pensamiento. Existía una tendencia general a minimizar la dimensión social de la existencia humana, en las diversas teorías acerca del hombre y de los asuntos humanos.

Antes hemos llamado a este estilo de pensar "la ideología del individualismo". Debemos ahora mostrar por qué se justifica que le asignemos a dicho estilo un carácter ideológico.

Como habrá resultado evidente por las consideraciones precedentes, no llamamos "ideológico" al individualismo de los siglos pasados en el sentido de que los técnicos del pasado motivaran y justificaran de otra manera sus actitudes en el nivel personal de su existencia. De otra manera tendrían que concluir que todas las teorías individualistas se originaron en la mente de seres humanos individualistas y cerrados en sí mismos, y que todas esas teorías eran excusas para sus actitudes personales en la vida. A la inversa, todas las actitudes que definen el carácter social de las gentes de los siglos anteriores fueran individualistas en su pensamiento del hombre: por ejemplo, desde una manera de pensar más individualista a otra más social. En otras palabras, lo que vamos a decir aquí no debe ser mirado como un juicio acerca de los seres humanos concretos y del desarrollo moral práctico.

En las páginas siguientes mostraremos ahora que en los siglos anteriores la manera de pensar individualista fue predominante, de modo tal que esos siglos pueden ser mirados como una era caracterizada por la "ideología del individualismo".

esto no excluye la posibilidad de que un comunista convencido pueda ser muy individualista en su concreta vida práctica. Una situación similar se da entre los cristianos. Un cristiano que frecuentemente habla y escribe acerca del amor y de la apertura puede en la práctica ser extremadamente cerrado y usar a sus oyentes y lectores como una mera caja de resonancia para su propia exaltación.

Por supuesto que teoría y práctica deben estar en armonía, ya que la teoría es, por una parte, la expresión de la vida, y por otra, su norma. Sin embargo ocurre a menudo que ambas no están de acuerdo y que, por extraño que ello pueda parecer, el hombre cuya vida no está de acuerdo con su teoría a menudo ni siquiera tienen conciencia de ello. Es aterrorizador ver hasta qué punto el hombre puede equivocarse acerca de sí mismo.

Cuando en este capítulo hablamos de individualismo y de pensamiento individualista, nos referimos al individualismo técnico. En otras palabras, tratamos del pensamiento individualista no en cuanto es pensamiento-en-acción, sino en cuanto es formulado desde un punto de vista técnico. Como pensamiento-en-acción, tanto el pensamiento individualista como el social no se dejan apresar fácilmente y reducir a líneas generales. Un mismo grupo que adhiera a una y la misma teoría puede contener en su seno tanto a personas individualistas como a otras muy sociales. Hombrres que hablan constantemente acerca de teorías sociales, y que se consagran al trabajo social pueden ser muy cerrados e individualistas en sus vidas concretas. Asimismo con respecto al pensamiento-en-acción no se puede hablar de un desarrollo general del pensamiento humano y de esta manera hacer amplias distinciones entre periodos diferentes. Como veremos, los siglos precedentes generalmente adhirieron a teorías individualistas, mientras la era presente piensa las más de las veces de una manera más social. Pero este hecho no significa que todas las gentes de los siglos anteriores fueran individualistas en su pensamiento del hombre: por ejemplo, desde una manera de pensar más individualista a otra más social. En otras palabras, lo que vamos a decir aquí no debe ser mirado como un juicio acerca de los seres humanos concretos y del desarrollo moral práctico.

En las páginas siguientes mostraremos ahora que en los siglos anteriores la manera de pensar individualista fue predominante, de modo tal que esos siglos pueden ser mirados como una era caracterizada por la "ideología del individualismo".

El marxismo a menudo alienta la extraña esperanza de que con el establecimiento de una nueva estructura de la sociedad surgirá un nuevo tipo de hombre: el orden social producirá el hombre social. Indudablemente es verdad que el orden en que el hombre vive ejerce influencia sobre él. Pero el hombre es también capaz de abusar de cualquier estructura. Un orden o estructura que no solamente promueva sino que garantice una correcta actitud mental nos parece en principio imposible.

Hay casos obvios. Por ejemplo, la manera notablemente diferente con que Sartre y Marcel abordan las relaciones interhumanas se conecta con las personalidades, ampliamente divergentes, de ambos filósofos. Sin embargo, difícilmente podría proponerse una conexión de esta índole como regla general.

El problema se torna muy distinto, sin embargo, cuando uno dirige la atención hacia las estructuras sociales aceptadas por un grupo particular en un período particular, más bien que a la manera cómo un individuo se sitúa a sí mismo en esas estructuras. Es casi inevitable, al parecer, que esas estructuras se hallen espejadas en el contenido de la reflexión teórica. Queda prácticamente excluida la posibilidad de que un pensador no se halla considerablemente influido por las estructuras sociales que lo rodean, que impregnan su existencia y son aceptadas sin discusión por todos a su alrededor. Podría objetarse que esta aseveración excluye la posibilidad de poderes revolucionarios, vale decir de pensadores que se alienan en protesta contra las estructuras establecidas. Tal conclusión, empero, no es correcta. Lo que es cierto es que los pensadores revolucionarios sólo son posibles cuando en la vida concreta hay insatisfacción con respecto a la constelación social existente, por ejemplo porque determinados grupos se ven oprimidos por ella. Mas en tanto en cuanto una constelación social no solamente es aceptada sin discusión, sino que también provee una existencia armoniosa para la sociedad considerada como un todo y para sus diversos grupos, no hay insatisfacción y consiguientemente no hay cabida para un pensador revolucionario. La reflexión sobre la constelación social se nutre de la situación actual cuando existe, tanto cuando el pensador afirma esta situación como cuando protesta contra ella.

Ello se debe a que el pensador, por más creador que pueda ser su pensamiento, nunca es creador de manera inalficada. Nuestro pensamiento trae a luz lo que encontramos. Al pensar, damos expresión a la realidad en que vivimos, aun en caso de que quisieramos volver las espaldas a esa realidad y describir una condición utópica. Las posibilidades que se abren a nuestra imaginación dependen de la riqueza contenida en la realidad en que vivimos. Por ejemplo, en la antigua Grecia nadie hubiera sido capaz de imaginar el moderno estado marxista. El hombre vive siempre en una sociedad, y de ella recibe sus posibilidades de hacer y de pensar.¹⁰ Las polifacéticas posibilidades del hombre se revelan sólo gradualmente en el curso de la historia común de la humanidad. Ningún pensador puede anticipar posibilidades importantes que todavía no se anuncian.

10 Está hoy de moda exigir el desarrollo de la creatividad humana. Logros del pasado, a través de los cuales proceden a desarrollarse sus propias posibilidades. Aquellos que abogan por la creatividad quieren quizi subrayar que la juventud no debe ser adocotrada en moldes aceptados sin hacerlos realmente suyos, sin expresarse realmente a sí mismos a través de tales moldes. Sin embargo, la creatividad sólo es posible mediante una real apropiación personal de las conquistas del pasado.

cian por sí mismos dentro de la corriente real de la vida. En este aspecto nuestro campo de pensamiento está conectado muy estrechamente con nuestro campo de existencia. El pensamiento contemporáneo acerca de la realidad social posee un objeto de reflexión más rico y más matizado que el que se le ofrecía en épocas anteriores.

La interacción entre el orden ideal y el orden actual. Es obvio, por lo tanto, que la dirección tomada por la reflexión acerca de la realidad social se vincula también con la manera como realmente se desarrolla la vida. Si la tendencia general en una sociedad lleva una dirección individualista, entonces esta dirección se manifestará también en el pensamiento de sus miembros acerca de la realidad social. De manera semejante, cuando la tendencia general se aparta de una constelación citrada primariamente en lo individual y va hacia formas más sociales de existencia, entonces esta tendencia se reflejará también en una manera de pensar que pone más énfasis en el carácter social de la existencia humana. En pocas palabras, la reflexión del hombre no escapa al espíritu de su tiempo.

No pretendemos sostener, por supuesto, que el hombre esté encerrado dentro del orden actualmente existente. Tal pretensión entretaría en conflicto con el hecho de que el hombre proyecta ideales ante su mente, establece normas, y desde estos ideales y normas procede a evaluar juicios que concierne a la situación actualmente existente. El hombre puede colocarse a distancia del actual orden y formular un juicio acerca de este orden. Como ya lo señalé, aun Agustín, al juzgar algo el hombre indica que, en cierto modo, esta manera se da una especie de desdoblamiento del campo de pensamiento del hombre como si, por una parte, tuviese ante su mente un campo absoluto de ideas y normas y, por otra, un campo de situaciones actuales contingentes. El campo de pensamiento humano es un campo único que contiene a la vez ideas y hechos, y unas y otros se influyen mutuamente. Los ideales y las normas influyen sobre la situación actual y viceversa: la situación ejerce influencia sobre los ideales y normas.

La historia atestigua el hecho de que tal influencia reciproca existe efectivamente. Los ideales cristianos, por ejemplo, han influido profundamente el Occidente; en los últimos cien años los ideales marxistas (aunque los marxistas rechazarían el uso del término "ideales") han influido fuertemente la historia. De manera semejante las situaciones actuales influyen la captación, por parte del hombre, de ideales y normas. Un ideal puede presentarse a la mente humana sólo cuando la situación existente ha llegado a estar suficientemente madura para él, una norma puede ser formulada sólo cuando la aptencia de esta norma se hace clara en términos de vida misma. La verdadera democracia, un ideal que recibe particular énfasis en nuestro tiempo, puede llegar a ser ideal del hombre solamente cuando los individuos están suficientemente maduros para

(7)

en el pensamiento del hombre. La reflexión consideró al individuo como un ideal absoluto y una norma fija, pero olvidó que en la formulación de este ideal y esa norma desempañaba un papel muy importante la unilateralidad que caracterizaba ese momento del desarrollo del hombre. Por tanto se inclinó a engir el individualismo en **ideal absoluto y norma absoluta**. Si bien tal manera de pensar no es enteramente ideológica, presenta muchos aspectos ideológicos. El hecho de que el hombre contemporáneo tenga conciencia de este carácter ideológico no debemos explicarlo por la pretensión de que estemos hoy dotados de mayor perspicacia sino, más bien, sobre la base del hecho de que cosas que antes eran oscuras ahora han salido a la luz. El hombre contemporáneo es capaz de ver cosas que en el pasado no eran aún visibles, o al menos no lo eran aún claramente. Consideremos ahora algo más en detalle las diversas formas de individualismo que prevalecieron en el pasado.

3. EL INDIVIDUALISMO FILOSÓFICO. DESCARTES

Muchos pensadores del pasado muestran en sus ideas individualismo filosófico. Esto es especialmente cierto de René Descartes. Dado que Descartes a menudo es llamado el "Padre de la filosofía moderna", es especialmente importante discernir la tendencia individualista en su manera de pensar. En razón de la gran influencia que ejerció sobre las generaciones siguientes, podemos afirmar con seguridad que su actitud individualista afectó profundamente el pensamiento filosófico de Occidente por varios siglos.

El poder de la razón. Descartes comienza su descripción de la manera como llegó a su filosofía¹¹ con la extraña observación de que "el buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo". El poder de juzgar correctamente y de distinguir lo verdadero de lo falso aparece tan bien distribuido que "cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que aun aquellos más difíciles de contentar en todo lo demás no suelen desear más del que ya tienen".¹² Descartes no puede aceptar que todos puedan estar equivocados y sostiene, por lo tanto, que todos tienen naturalmente una igual dosis de buen sentido. La diferencia entre la verdad y el error, entonces, debe surgir del uso que el hombre hace de ese buen sentido. Por ello el punto crucial es encontrar el método correcto.¹³ Descartes piensa que ha encontrado el método que garantizará el correcto uso del poder mental del hombre. Al menos, el método por el descubierta ha probado ser tan venturoso que tiene plena confianza en él. Por esta razón quiere describir este método, no para imponerlo a

una democracia; una dosis razonable de bienestar para todos puede ser formulada como un ideal sólo cuando el desarrollo de la vida económica hace posible su realización. La norma del matrimonio antiguo Testamento. La luz de los ideales y normas no es una luz absoluta que se nos da ya hecha de pies a cabeza, independiente- mente de la situación actualmente existente. Los ideales y las normas salen a la luz, y su aparición no es independiente del estado actual llegado a nuestra mente, poseen una evidencia interna que se conecta con las líneas fundamentales del propio ser del hombre; solamente queremos afirmar que esa conexión no es una evidencia eterna y absoluta, sino una evidencia que se manifiesta gradualmente a medida que el hombre se va haciendo progresivamente más humano.

En razón de esta interacción entre el orden normativo e ideal, por una parte, y el orden actualmente existente, por otra, el pensamiento del hombre acerca del orden social se halla siempre en peligro de caer en argumentos ideológicos. Puesto que el desarrollo humano es siempre relativo, hay también siempre una cierta relatividad en la conciencia y formulación, por parte del hombre, de ideales y normas. El hombre, empero, olvida fácilmente esta relatividad y atribuye a los ideales y normas por el formulados un peso absoluto que estos no poseen. Olvida que esos ideales y normas están afectados por la relatividad en razón de la influencia que ejerce sobre ellos la situación actualmente existente en la que fueron formulados. En tal caso pasa por alto la unilateralidad que, originada en la situación actual, afecta los ideales y normas que el afirma. Sobre la base de una etapa relativa en el desarrollo del hombre, se permite formular ideales y normas que ofrece como eternos y absolutos. Absolutizar así lo relativo implica que una determinada situación actual es hecha sacrosanta y extrapolarla fuera del desarrollo de la historia. El pensamiento social asume tan fácilmente tal carácter ideológico, que es muy difícil escapar a ello. De hecho, encontramos esto en cualquier forma posible de teorías sociales, aun en aquellas que, como el marxismo, han señalado el carácter ideológico del pasado. El carácter ideológico del pensamiento manifiesta el imperio que el aquí y ahora de la realidad concreta tiene sobre el pensamiento que se atribuye a sí mismo, un valor absoluto.

Ideología del individualismo. Será ahora más fácil entender lo que se quiere significar por "ideología del individualismo". Durante los siglos pasados las gentes se inclinaban a pensar de manera individualista, y la razón de esta inclinación debe hallarse en el proceso de desarrollo que se dio en Occidente. En muchos aspectos, tales como la vida económica, la política, la religión y el arte, lo individual era fuertemente enfatizado. De esta manera surgió una especie de adoración del individuo, y esta adoración halló expresión también

11 *Discurso del método*, Primera parte.
12 *Ibid.*
13 "Pues no basta ciertamente tener un buen entendimiento, sino que lo principal es aplicarlo bien." *Ibid.*

520-4

los demás, sino para hacer posible a éstos el evaluar sus ideas y entonces, si el juicio es favorable, hacer uso del mismo método.¹⁴

Resultados desconcertantes de los esfuerzos anteriores. Descartes proclama su decepción frente a lo que otros habían hasta entonces realizado. Con gran esperanza ha estudiado literatura, confiando hallar en ella sabiduría que fuese útil para la vida. Se considera a sí mismo como bien educado, pues ha estudiado en una de las escuelas más famosas y además ha leído muchísimo.¹⁵ Pero ha encontrado entre esos hombres de letras tal confusión de diferentes opiniones y errores que ha abandonado toda esperanza de encontrar allí la necesaria sabiduría de la vida. Se ha familiarizado también con la retórica y la poética, pero éstas tratan de agrandar y no ofrecer ninguna genuina comprensión. El estudio de las matemáticas lo había impresionado grandemente, pues había encontrado allí la base de un genuino conocimiento; empero había llegado a la conclusión de que nada sólido se había construido sobre esta base.¹⁶ Descartes habla con más respeto (¿auténtico o fingido?) de la teología. Se interesa por ella pues, como todos los demás, quiere alcanzar el cielo. Empero la teología pretende hablar acerca de verdades reveladas que trascienden nuestra inteligencia, y los teólogos aparentemente gozan de cierta asistencia divina que a él le es negada.¹⁷ Por esta razón no quiere discutir asuntos teológicos. En cuanto a la filosofía, es cultivada por mentes eminentes, y sin embargo no hay una sola tesis en ella que no esté sujeta a controversia. Por consiguiente, la filosofía no contiene más que probabilidades que, en razón de las figuras exigencias que Descartes impone al conocimiento, deben por ello ser tratadas hipotéticamente como errores. Todas las demás ciencias toman sus principios de la filosofía.¹⁸

¹⁴ "No es mi propósito enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para llegar bien su razón, sino solamente hacer ver de qué manera he tratado de conducir la mía." *Ibid.*

¹⁵ "Yo estaba en una de las más célebres escuelas de Europa, cuando yo concebí que debía haber aprendido algo que los demás aprendían de la tierra. Había yo aprendido allí todo lo que había en ella, y aun, no habiéndome contentado con las ciencias que nos enseñaban, recibí cuantos libros pude leer en mis manos referentes a las que se consideraran como las más curiosas y raras." *Ibid.*

¹⁶ "Me enseñaba de que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más elevado." *Ibid.*

¹⁷ "Reverenciaba nuestra teología y aspiraba tanto como el que más a ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy cierta, que el camino del cielo no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos y que las verdades reveladas que a él conducen están por encima de nuestra inteligencia, no hubiera yo osado someterlas a la debilidad de mis razonamientos y pensar que, para intentar examinarlas y hacerlo con éxito, era preciso tener alguna extraordinaria ayuda del cielo y ser más que hombre." *Ibid.*

¹⁸ "En cuanto a las demás ciencias, en tanto ellas toman sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes." *Ibid.* Es sorprendente observar que la teoría general de la ciencia, para Descartes, continúa siendo la de los griegos.

consequentemente están sujetas a la misma debilidad que ésta. En suma, Descartes piensa que toda su educación no le ha proporcionado ningún fundamento sólido.

Desear de explorar todas las posibilidades. Descartes se dirige al conocimiento práctico de las muchas personas que encuentra durante sus frecuentes viajes. Pues en su vida práctica el hombre piensa solamente acerca de cosas que son de importancia para él, y si piensa mal se ve castigado por el fracaso. Quizá, entonces, la vida práctica está en condiciones de ofrecer una base para un pensar genuino y sólido. Aquí también, empero, se vio decepcionado pues aun en cuestiones prácticas puede uno hallar las opiniones más diversas y encontradas.¹⁹

Destrucción radical y reconstrucción radical. Habiendo fracasado en su intento de encontrar la verdad ya fuese en la autoexpresión del hombre a través de sus obras escritas o en su vida práctica, Descartes decidió que sólo una posibilidad quedaba aún: buscar por sí mismo la verdad.

Al unirse al ejército de Baviera como un medio para viajar, se llamó a cuarteles de invierno en la ciudad de Regensburg, donde tenía amplio tiempo para pensar.²⁰ Le impresionó allí el siguiente pensamiento: hay menos perfección en las cosas realizadas por varios que trabajan juntos, que en aquella que es hecha por un solo individuo. Los edificios en cuya realización han trabajado varios arquitectos son generalmente menos bellos que los pintados por uno solo. Las varias ciudades que han sido levantadas a lo largo de siglos por muchas generaciones están mal diseñadas; todas las casas son diferentes, y las calles son estrechas y tortuosas. Aunque algunas casas individuales puedan ser bellas, la falta de unidad impide que el conjunto sea estéticamente agradable.²¹ Muy otra cosa sería si un único arquitecto inteligente hubiese planeado la ciudad entera. Las naciones que en el curso de los siglos han tenido que crear su orden de vida están mucho peor que aquellas que desde el comienzo mismo recibieron su ordenamiento de un único capaz legislador. Finalmente, la única religión verdadera, que ha sido hecha por el único verdadero Dios, es incomparablemente mejor que las religiones pergeñadas por seres humanos.²²

De esta manera llega Descartes a la idea de que sería deseable en todos los campos posibles demoler lo existente con su carácter y el medievo, según la cual todas las ciencias derivan sus principios de la filosofía.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Acerca de este acontecimiento, véase la descripción de J. H. VAN DER BERG en *Metabólica*, Buenos Aires, 1963; EDICIONES CARLOS LOMTE, pp. 54-55.

²¹ *Discurso del Método*, Segunda parte.

²² "Así es completamente cierto que el estado de la verdadera religión mejor reglado que todos los demás." *Ibid.*

(8)

solo y en las tinieblas",²⁷ y por tanto decide proceder con gran precaución. Piensa que no debe admitir definitivamente nada si no es para ello guiado, y aun forzado, por su propio entendimiento. Sin embargo, quienquiera esté familiarizado con la historia del pensamiento y siga la marcha de Descartes puede rastrear influencias del pasado casi en cada página de sus escritos. El intento de justificarlo en este aspecto alzanado que Descartes aceptó esos elementos del pasado porque alcanzó un conocimiento claro de ellos no logra eliminar esta dificultad. Pues lo que Descartes dice acerca de la perfecta independencia y autonomía, la clara imatentabilidad del *Cogito* de la mente pensante no es en modo alguno algo que sea perfectamente claro. Dice también que "Dios" y "existir" están tan claramente conectados —o mejor: más claramente conectados— como "triángulo" y "suma de ángulos es 180 grados", de manera que la existencia de Dios es para él perfectamente evidente por sí misma.²⁸ La historia, empero, muestra que no se trata aquí de una evidencia perfecta e inmediata. Lo mismo se puede decir de muchos otros puntos de las teorías de Descartes. Al hablar de los atributos de Dios, Descartes dice que ellos son fáciles de establecer, pues no tenemos más que examinar cuáles cualidades no implican imperfección alguna y están por tanto en armonía con la "sustancia perfecta".²⁹ Cualquiera reconocera aquí algunas posiciones de la teodicea escolástica, pero propuestas ahora como evidentes por sí mismas, lo cual no es exactamente el caso. Muchos otros ejemplos podrían añadirse, pero estos pocos deben bastar para ilustrar este punto.

Carácter epocal del pensamiento de Descartes. ¿Cuál es la razón por la que Descartes asignó evidencia a ideas que en modo alguno son evidentes? Ello se debió a que estaba influido, más de lo que sospechaba, por su educación, el pensamiento de sus contemporáneos y el de algunos escritores del pasado. Esta afirmación se ve confirmada también por el lenguaje que usó y que tomó prestado del lenguaje científico de su tiempo. El lenguaje no es un adorno meramente accesorio con que un hombre viste un pensamiento preexistente. A través del lenguaje traemos a la luz la realidad, y la manera como hacemos esto se vincula estrechamente con el lenguaje que para ellos usamos. Si bien Descartes puede haber dado un nuevo sentido a algunos términos, no fue el creador del lenguaje que usó, y por esta razón no era enteramente independiente en su pensamiento. En muchos aspectos puede uno explicar por qué Descartes pensó como pensó, simplemente con prestar atención a la era en que vivió. Cuando se describe a sí mismo —como lo hace principalmente en el *Discurso del Método*— pinta una imagen de sí mismo que no coincide exactamente con el Descartes real. El Descartes real estaba situado

histico desorden y reemplazarlo por algo nuevo planeado por un genio singular. Tranquilizé a sus contemporáneos, y especialmente a los gobernantes, en cuanto a que no se proponía ejecutar su plan en el terreno práctico.²⁸ Ya que entendía que tal empresa no sería posible. En otras palabras, no quiere ser un revolucionario, dado a la destrucción. Empero, añade, hay un único dominio en el cual puede llevar a cabo su plan sin molestar a nadie, y es el dominio del pensamiento. En este campo quiere destruir, por así decirlo, todo lo que existe y luego reconstruirlo desde el fundamento por medio de su propia facultad de razonar.²⁴ Así espera aportar claridad y orden al dominio del pensamiento. Dado que toda esta empresa ha de ser realizada en su propio mundo de pensamiento, nadie más se ve afectado por ella. Describe entonces el camino que ha seguido en la ejecución del plan, de manera que otros puedan familiarizarse con él. Si pueden sacar de ello algún provecho, mucho mejor; si no, no se ha perjudicado a nadie. Cada cual es libre de seguirle o de rehusar seguirle.

Por consiguiente, en el pensamiento filosófico de Descartes hay que distinguir dos etapas: la etapa de destrucción radical y la de reconstrucción. La primera de éstas es conocida como la "duda metódica". En cuanto a la segunda etapa, Descartes comienza por formular el principio que lo sostiene y domina todo: "Pienso, luego existo", y después trata de construir su mundo de pensamiento con absoluta y metódica claridad. Para nuestro propósito presente carece de importancia el cómo intenta Descartes realizar este plan, pero el plan mismo nos interesa en cuanto que manifiesta claramente la ideología del individualismo.

La autoproclamada originalidad de Descartes. Descartes se atribuye opiniones que hasta este momento había yo abrazado", dice, "pense que no podía hacer nada mejor que tratar de una vez por todas de arrancárlas de mí, de modo que pudieran luego ser reemplazadas por otras mejores, o aun por las mismas una vez que las hubiese ajustado al nivel de la razón."²⁵ Hace mención de aquellos que eligen a un determinado maestro como su guía y añade que podría también el haber hecho lo mismo si no fuera por que, leyendo y oyendo a muchos maestros, se había familiarizado con tantas opiniones diferentes. De manera semejante, sus viajes le han puesto en contacto con tantos juicios prácticos opuestos que ya no puede tomar partido. "No podía yo elegir una sola persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de los demás, y me encontré como forzado a emprender la tarea de dirigirme por mí mismo."²⁶ Descartes se describe entonces a sí mismo como un hombre "que camina

23 Ibid.
24 Ibid.
25 Ibid.
26 Ibid.

520-4

27 Ibid.
28 Ibid., cuarta parte.
29 Ibid.

en un cierto contexto de la historia del pensamiento y atado a él por muchos lazos; el Descartes que se nos pinta es alguien que se ha divorciado de la tradición, alguien que es autónomo e independiente, pues aun en los casos en que incorpora a su sistema elementos del pensamiento tradicional se supone que lo hace consciente y deliberadamente y guiado por la propia razón.

Descartes piensa que él es lo que quiere ser, y quiere ser un renovador radical. No queremos negar, por supuesto, que Descartes era un genio renovador, pero no era renovador en la medida y manera en que él mismo creía serio. Sería interesante preguntarse de *dónde* venía este desec. Observaríamos entonces que aun en este deseo fundamental Descartes estaba imbuido del espíritu de su tiempo. Los pensadores medievales no querían ser renovadores y aun trataban de ocultar que lo eran cuando realmente proponían algo nuevo. Tomás de Aquino era en algunos aspectos un renovador y un revolucionario,³⁰ pero hizo todo lo que pudo para mostrar que la concepción que él proponía estaba ya presente en las obras de la tradición, procedimiento éste que a menudo le indujo a realizar verdaderas *tour de force* en su interpretación de los textos entonces corrientes.³¹ Durante la Edad Media se asignó mucho valor a la tradición, de modo que cada escritor trataba de mostrar que sus ideas estaban arraigadas en el pensamiento tradicional. Descartes descubrió que visitaban tierras lejanas, los hombres de ciencias descubrían nuevos métodos y nuevas verdades, las ciencias comenzaban a trabajar con nuevas ideas, y aun la religión se vio sometida a una revolución en gran medida, y Descartes la renovación era *la* renovación. En la época de Descartes la renovación era *la* renovación, y Descartes mismo estaba dominado por el espíritu de su tiempo. Así fue fácil para él desconocer su dependencia de la tradición y poner demasiado énfasis en la propia novedad.

Individualismo. Una era de importantes renovaciones suele ser también un período de individualismo y de adoración de la personalidad. Pocos renovadores no la lleva a cabo finalmente un grupo masivo, sino mas bien personas individuales que, llevadas por la corriente común de la vida, pueden elevarse por encima del grupo. El grupo grande es generalmente demasiado pesado y masivo para emprender

³⁰ La obra de Tomás de Aquino es imponente en razón de la manera brillante como reúne todos los datos válidos en una gran síntesis, sin recurrir para ello al eclesiasticismo. Fue un revolucionario porque, contrariamente a la tradición medieval y a las prohibiciones eclesiásticas, integró en su síntesis la filosofía de la naturaleza y la metafísica aristotélicas. No es fácil, empero, descubrir en Tomás de Aquino perspectivas importantes cuyo contenido sea enteramente original. Por esta razón Karl Jaspers ordena datos, mas bien que en crear nuevas perspectivas. Cf. Jaspers, *Die Grossen Philosophen*, Munich, 1937, p. 48.

³¹ Se arregló, por ejemplo, para interpretar en sentido aristotélico el *Liber de causis*, que era de origen neoplatónico.

una renovación.³² Las ciencias sociales contemporáneas están familiarizadas con la inercia de los moldes de vida aceptados. Si se produce una renovación, la razón de ello es que determinados individuos, si bien llevados por la corriente común de la vida, asumen personalmente esa corriente para examinarla y criticarla y tratar entonces de darle una nueva dirección. En la época de Descartes la cosa aceptada era no dejarse llevar pasivamente por la corriente de la vida sino ser un renovador (por supuesto, dentro de límites aceptables). Por esa razón Descartes trató de presentar la renovación que proponía como exenta de peligro para la Iglesia y el Estado. Así la ilusión cartesiana de independencia e individualismo delata una cierta condición interesada, de modo tal que puede atribuirse a Descartes una especie de "ideología del individualismo". Trata de responder a los ideales y exigencias de su tiempo y consistentemente no se describe a sí mismo del todo de acuerdo con la verdad.

Sin embargo no puede hablarse en este caso de una mentira deliberada. Como ya lo hemos señalado, un pensamiento es genuinamente ideológico solamente cuando el pensador mismo no ve su unilateralidad, cuando no se da cuenta de que esta dominado en su pensar por ideales e intereses. Descartes indudablemente pensó que se pintaba a sí mismo conforme a la verdad.

Dejaremos ahora el dominio estricto de la filosofía para rastrear la ideología del individualismo en otros campos. Séanos permitido atacar, empero, que no sería difícil exponer la misma ideología del individualismo en otros filósofos, tales como Francis Bacon y John Locke. Hemos examinado a Descartes con algún detalle como ejemplo de una actitud que estaba bastante extendida entre los filósofos de su tiempo.

4. EL INDIVIDUALISMO POLÍTICO. JOHN LOCKE

Si bien John Locke es considerado con justicia como un filósofo, no nos interesamos ahora por él en cuanto autor del celebre *Ensayo sobre el entendimiento humano*, sino más bien en razón de su teoría política, que tiene un carácter mas positivo.

En la época en que vivió Locke dos eran las teorías contrapuestas concernientes a la monarquía. Según la concepción autoritaria, el rey o gobernante encarna el país y su bienestar; de ahí que no esté sujeto a nadie. Según la concepción constitucionalista, en cambio, el rey junto con sus súbditos está sujeto a la constitución del país; de aquí que los súbditos puedan apelar contra el rey a los derechos que les garantiza la constitución de su país. Locke estaba en favor

³² Como regla general, empero, la renovación creadora sobreviene solamente allí donde existe una ampliamente compartida insatisfacción por el pasado tal como es continuado en el presente. Una fuerte corriente de insatisfacción existe en tiempo de Descartes.

de la monarquía constitucional, concepción que resultó victoriosa cuando Guillermo III ascendió al trono. Su obra *Dos tratados acerca del gobierno civil*, publicada en 1689, debe ser entendida a la luz de esta lucha política.³³

El origen de la monarquía absoluta. Locke trata de comprender su época a la luz del pasado, incluso de un pasado muy distante, el estado natural del hombre. "Para comprender rectamente el poder político, y derivarlo de su original, debemos considerar cuál es la condición en que están naturalmente todos los hombres y qué es un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus posesiones y personas como mejor lo estimen, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre."³⁴ En un principio los hombres eran libres, lo cual significa para Locke que no estaban sujetos a poder político alguno. No tenían que dar cuenta a nadie de sus actos. Más aun, todos los hombres eran iguales y ninguno tenía privilegio fundamental alguno sobre los demás. Al ser libres, eran capaces de disponer autónomamente de sus propiedades, o sea del suelo de donde obtenían su sustento. Sin embargo, existía un límite a su libertad, que era precisamente la libertad de los demás seres humanos. Ninguno estaba autorizado para usar de su libertad de manera tal que escorbata la libertad de los demás.³⁵ El término "autorizado" apunta a una ley. Empero, no había aun ley positiva alguna porque aun no existía ningún poder legislativo. La ley en cuestión era la ley natural ser conocida por todos. Esta ley natural prescribía que todos los hombres debían respetar la libertad de los demás. Una ley sin sanción, empero, no tiene sentido. ¿Qué había de hacerse entonces cuando alguno violaba la ley natural? El malhechor tenía que ser castigado. Sin embargo, pues no existía aun un poder central que pudiera imponer el castigo y ejecutarlo, cada cual tenía el derecho, dice Locke, de determinar el castigo en proporción al crimen y de ejecutarlo. Si alguno se había hecho culpable, de un crimen tan grave que merecía la pena de muerte, entonces el que lo castigaba podía dilatar la ejecución y hacerlo trabajar para él. Este sistema dio origen a la esclavitud. El criminal podía siempre rechazar esta solución, pues limitándose a resistir la voluntad de su amo inducía a éste a matarlo, vale decir, a ejecutar la sentencia original. La esclavitud se opone a la condición natural del hombre, pero puede ser introducida como castigo del crimen.³⁶

Toda clase de razones vinculadas con la población en continuo aumento y la creciente complejidad de las relaciones económicas hicieron difícil conservar el primitivo sistema de aislamiento. De aquí

³³ Citamos según la edición publicada en Londres y Nueva York, 1884.
³⁴ *Op. cit.*, lib. II, cap. II, p. 192.
³⁵ *Ibid.*, lib. II, cap. II, p. 193.
³⁶ *Ibid.*, pp. 202 s.

que los hombres resolverían crear una especie de comunidad. Esta comunidad surgió cuando los hombres decidieron renunciar a su derecho individual a determinar el castigo y ejecutarlo, y confiaron este derecho a una única autoridad central. De esta manera vino al mundo el poder político. Este poder es descrito por Locke como "un derecho de hacer leyes, con penalidades menores que hacen a la regulación y preservación de la propiedad, y de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes, y en la defensa del patrimonio común frente al ataque foráneo, y esto únicamente para el bien público."³⁷ La finalidad, por lo tanto, de la sociedad civil es "evitar y remediar esos inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente se siguen de que cada hombre sea juez en su propio caso, mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que cada cual en la sociedad puede recurrir cuando ha recibido una injuria, o cuando se suscita una controversia, y que cada cual está obligado a obedecer."³⁸

Si guese por lo tanto, dice Locke, que "la monarquía absoluta, que es tendida por algunos como el único gobierno en el mundo, es verdaderamente incompatible con la sociedad civil y en consecuencia no puede ser en modo alguno una forma de gobierno civil."³⁹ Pues la monarquía absoluta no puede ser concebida. La autoridad central surge de una libre cesión de derechos hecha por personas libres, y por tanto no posee más derechos que los que le han sido cedidos por esas personas. Puesto que esa cesión no creó la monarquía absoluta, ésta ha surgido mediante la usurpación. Si el monarca absoluto comete injuria contra personas, entonces la situación de éstas, hablando en términos estrictos, se halla regida por el estado de naturaleza, puesto que no hay por encima de ellas otro poder más alto al que puedan recurrir.⁴⁰ En la práctica, empero, los súbditos del monarca están en una posición desfavorable porque no tienen a su disposición poder alguno. De aquí que no sea extraño que Locke esté en favor de una monarquía constitucional, en la cual el rey no está por encima de la ley, sino sujeto a ella lo mismo que su pueblo. Con esta afirmación ha alcanzado Locke el objetivo de su tratado.

El procedimiento de Locke. Las conclusiones de Locke, empero, son menos interesantes para nosotros que la manera como llegó a ellas. Una conclusión debe ser entendida normalmente de acuerdo a los términos de la demostración que conduce a ella, pero en el caso de Locke ocurre precisamente lo contrario: toda su línea de argumentación debe ser entendida a la luz de sus conclusiones. Locke describe el estado de naturaleza, un estado que él no conoce por
³⁷ *Ibid.*, lib. II, cap. I, 192.
³⁸ *Ibid.*, p. 236.
³⁹ *Ibid.*, p. 238.
⁴⁰ *Ibid.*, p. 237.

(b)

experiencia personal ni por el estudio de fuentes históricas. Estrictamente hablando, nada sabe acerca de la condición original de la humanidad. Aun hoy se sabe muy poco de este estado, pero ese poco basta para permitirnos decir que el estado original del hombre no era ciertamente el que describe Locke. Su descripción supone que los individuos libres y aislados eran capaces de proveer por sí mismos, que estaban lo suficientemente maduros como para disponer de sus propiedades de una manera libre y responsable, que poseían un conocimiento claro y distinto de la ley natural, que gozaban de un desarrollo mental suficiente como para juzgar crímenes cometidos contra la naturaleza, establecer penas y ejecutarlas de una manera justa y equitativa. Todo esto, empero, presupone que el hombre ha alcanzado plena madurez; pero tal madurez requiere un largo período de desarrollo, que aún hoy no ha alcanzado todavía su término. Locke considera al hombre primitivo como un hombre de cultura, un hombre que ha alcanzado un alto nivel de civilización. Pero hoy sabemos que el hombre ha llegado a ser un hombre de semejantes. Locke considera al individuo como maduro y le atribuye la iniciativa de fundar una sociedad civil. Pero sabemos que el individuo y la sociedad se han desarrollado y han madurado juntos, que a cualquier forma más elevada de existencia personal corresponde una forma más elevada de existencia personal correspondiente. La descripción de Locke no estaba ni por la evidencia histórica. Escribió una narración muy interesante, pero que era propia de su propia mente. Su narración es una autopsicografía de la mente de Locke, por qué la escribió así y no de otra manera? La escribió para refutar otra narración, la que había escrito Sir Robert Filmer.⁴¹ No repetiremos aquí la narración de Filmer, pero nos limitaremos a señalar que era radicalmente diferente de la de Locke porque era una defensa de la monarquía absoluta. Puesto que Locke escribió para defender la monarquía constitucional, tuvo que poner su narración en la forma en que lo hizo.

⁴¹ *Ibid.*, p. 202.

individualismo. En la época de Locke comenzaron a revelarse al ciudadano posibilidades cada vez mayores. Para usar de ellas, para desarrollar sus propias iniciativas, tenía que escapar de las masas de la monarquía absoluta. El individuo quería emerger de las masas que culminó en la Revolución Francesa. Poner especial énfasis en la libertad del individuo se habla vuelto normal para las mentes progresistas. Para dar una fundamentación racional a esta tendencia se desarrollaba toda clase de teorías acerca del pasado. Una de estas teorías era la de Locke. Miraba la condición original del hombre como un estado de completo individualismo y consideraba aun el

32

3. EL INDIVIDUALISMO PEDAGÓGICO. JEAN-JACQUES ROUSSEAU

origen de la autoridad central como un resultado de la acción emprendida por individuos autónomos. A la luz de este pasado justificaba entonces la tendencia individualista del momento. Todo esto muestra hasta qué punto era ideológica esta tendencia de pensamiento. El interés dio origen a una teoría, y luego ese interés fue defendido por medio de esa teoría. La descripción de Locke acerca de la condición original del hombre omite el carácter social de la existencia humana y el carácter comunal del desarrollo humano. No tenía en cuenta la relación dialéctica que existe entre el desarrollo de la persona y el de la sociedad. Esta omisión se hallaba inspirada por motivos de interés, lo cual es la razón de que esta teoría sea un ejemplo notable de la ideología del individualismo. Jean-Jacques Rousseau y otros formularon teorías similares. No intentamos sugerir que no había motivos para poner el énfasis en la existencia individual en esa época; por el contrario, había toda razón para ello. Empero, este énfasis dio origen a teorías ideológicas que en aras de un interés práctico descuidaban la dimensión social del hombre. Lo más probable es que Locke mismo creyese en su propia teoría; de otra manera no podríamos siquiera hablar aquí de ideología. Sin embargo es innegable que sus deseos fueron los padres de sus pensamientos.

Rousseau podría ser citado aquí como un ejemplo de individualismo político, pues también él afirmaba que los hombres vivieron originalmente como individuos y sólo más tarde, por medio de un "contrato social", comenzaron a vivir en sociedad. Puesto que ya hemos utilizado a Locke como ejemplo del individualismo político, no estudiaremos ahora este aspecto de las ideas de Rousseau sino solamente algunos puntos de sus teorías pedagógicas. Rousseau trabajó en un principio como educador, pero no tuvo mucho éxito. Puso entonces por escrito sus ideas pedagógicas en el *Emilio*, una novela filosófico-pedagógica.⁴² En esta novela desarrolla sus teorías en conexión con la imaginaria educación de su imaginario discípulo Emilio. Sus descripciones en esta novela se hallan constantemente interrumpidas por reflexiones teóricas.

La bondad de la Naturaleza. Rousseau comienza su obra con el tan conocido lema: "Toda cosa es buena tal como sale de las manos del Hacedor del mundo, pero degenera una vez que cae en manos de los hombres."⁴³ Esta afirmación suena muy religiosa, aunque no debemos olvidar que Rousseau rechazaba la religión revelada y

⁴² *Emile ou de l'Education*. Citamos la edición Garnier de 1951.

⁴³ *Ibid.*, p. 5.

10

mente están expuestas a diferentes influencias por parte de las cosas. Sólo aquello que la naturaleza misma pone se caracteriza por la necesidad. Según esto, hay un solo modo en el cual las tres fuentes de la educación pueden colaborar armoniosamente: la influencia de las cosas y de los hombres debe adaptarse a la de la naturaleza. Así la naturaleza es la norma absoluta de todo el proceso de la educación.⁴⁶

Naturaleza y sociedad. A continuación, apunta Rousseau una objeción obvia: "Pero quizá el término *naturaleza* es demasiado vago. Debemos tratar de fijar aquí su significado."⁴⁶ Se ha sugerido que la naturaleza debe ser definida como las capacidades disponibles de acción, de modo tal que la naturaleza debe ser buscada en los hábitos. Rousseau disiente con esta concepción, pues la capacidad disponible de acción, el hábito, puede ser ya una modificación de la naturaleza en la cual han desempeñado un papel crucial muchas influencias sociales. Para descubrir la naturaleza debemos cavar más profundamente y penetrar en las disposiciones fundamentales que descubrimos subyacen nuestros hábitos. Estamos dotados de una especie de capacidad para la sensación, por medio de la cual podemos distinguir aquello que da genuino significado a nuestra existencia de los elementos que la deforman; y debemos basar nuestros juicios en esta sensibilidad fundamental. Ciertamente que esta sensibilidad puede verse mutilada por una educación equivocada; aun en ese caso, cree Rousseau, tenemos una posibilidad de mirar más allá de toda mutilación y deformación y alcanzar la sensibilidad innata, natural para el valor y el no-valor, para lo que nos da felicidad y lo que nos aliena de nosotros mismos.⁴⁷

Por tanto, la naturaleza que cada individuo ha recibido es buena y funciona para Rousseau como una norma. Cada uno tiene así dentro de sí mismo una norma que le permite evaluar las realizaciones sociales. Estas realizaciones son buenas en tanto en cuanto "¿Cuál es este objetivo? Es el objetivo propio de la naturaleza. Ya que tres educaciones deben colaborar para un resultado perfecto, la única de ellas que no puede ser modificada determina el curso de las otras."⁴⁸ *Ibid.*, p. 7.

51 "Hemos nacido capaces de sensaciones y desde nuestro nacimiento nos vemos afectados de diversas maneras por los objetos que nos rodean. Tan pronto como llegamos a ser conscientes de nuestras sensaciones nos inclinamos a buscar o evitar los objetos que las producen; en un primer momento, según que ellas nos sean agradables o desagradables; más adelante, según que encontremos que nos convienen o no nos convienen, y finalmente, en cuanto las juzgamos en referencia a la idea de felicidad o perfección que obtenemos de la razón. Estas disposiciones crecen y se hacen más fuertes a medida que vamos creciendo en sensibilidad y en razón, pero bajo la presión del hábito cambian hasta cierto punto con nuestras opiniones. Antes de que ocurra este cambio, son lo que llamo naturaleza en nosotros." *Ibid.*, p. 8. Es prácticamente innecesario añadir que la idea rousseauiana de la naturaleza no escapa a la vaguedad que él quiere evitar.

profesaba una especie de vaga religión natural,⁴⁴ de manera que esta afirmación no significa mucho más que reconocer la bondad de la naturaleza. Esta afirmación, además, parece implicar un rechazo de la actividad humana, pero esta implicación requiere mayores precisiones. Puesto que la naturaleza es buena, toda actividad humana es buena en tanto en cuanto se halla en armonía con la naturaleza. Y es mala en cuanto es infiel a la naturaleza. Hablando en general, puede decirse que Rousseau asigna un valor positivo a los microvináculos de la vida social, tales como la simple vida familiar. Ha escrito páginas maravillosas acerca de la relación natural y sin artificios entre padres e hijos. Está lleno de desconfianza, respecto de los microvináculos de la vida social porque, en su concepción, ellos alienan al hombre de la integridad de la familia se ven en peligro: por ejemplo, las madres ya no tienen oportunidad de criar sus propios hijos,⁴⁵ los padres están tan absorbidos en la vida de la sociedad que ya no tienen tiempo para educar a sus propios hijos.⁴⁷ Rousseau acepta los vínculos obvios dados por la naturaleza misma, pero ataca los microvináculos de la sociedad, que alienan al hombre de la naturaleza.

Las tres fuentes de la educación. Según Rousseau, tres son las fuentes de la educación, a saber: la naturaleza, las cosas y el hombre.⁴⁸ Mediante el crecimiento natural del hombre sus facultades llegan a una madurez. Con el crecer del hombre su naturaleza va desarrollándose gradualmente su riqueza. Sin embargo, el crecimiento en madurez del hombre no es un proceso puramente interno, sino que en él, por ejemplo, tendencias de desojo o de aversión. Por último, se halla asimismo influido por las cosas que le rodean y que excitan el hombre no puede desarrollarse hasta alcanzar la madurez sin la ayuda de sus semejantes. La educación puede tener éxito únicamente si estas tres influencias trabajan juntas: la naturaleza, las cosas y los hombres deben colaborar armoniosamente hacia el mismo objetivo. Empero, lo que nosotros mismos hacemos como educadores depende de nuestra libertad; hay también, una cierta contingencia en la influencia que el niño sufre por parte de las cosas, pues niños distintos han nacido en un medio diferente y consiguientemente.

44 "Me refiero a esa subversión de los mejores sentimientos naturales que se atribuyen a un sentimiento artificial que sólo puede subsistir a través de los convencionales; como si el amor que cada uno tiene por el propio corazón resulta atraído por el amor a la patria grande; como si el propio corazón resulta atraído por el amor a la patria grande; como si no fuera el buen hijo, el buen marido, el buen padre, el buen ciudadano." *Ibid.*, pp. 14-17.

45 *Ibid.*, pp. 22-23.

46 *Ibid.*, p. 7.

47 *Ibid.*, pp. 452-453.

48 *Ibid.*, pp. 320-359.

permitirá tomar conocimiento de la sociedad en sus macroformas. Rousseau espera que entonces estará suficientemente maduro como para preservar su independencia en el contacto con esa sociedad y no dejarse transformar en una entidad anónima, ni convertirse en un mero número.⁵⁴

Claramente, Rousseau ve la vida en sociedad como una amenaza para la personalidad del hombre. Se muestra ciego para las oportunidades que la vida social ofrece a la persona. Solo tiene ojos para la limitación que la vida social impone al hombre. Su concepción es muy unilateral y por tanto no es objetiva. No es posible, por ello, que tal concepción haya portado solamente de la observación de los hechos, sino que debe tener también otro fundamento, un fundamento ideológico. La línea de pensamiento de Rousseau es en gran medida una autojustificación. El mismo tuvo dificultades para abrirse camino en la sociedad, y esta circunstancia le llevó a proyectar sus dificultades en la naturaleza misma de la vida social, sin tratar de encontrar al mismo tiempo en qué medida la causa de sus problemas estaba en él mismo.

6. EL INDIVIDUALISMO ECONÓMICO. ADAM SMITH

*La forma más peligrosa de individualismo. El individualismo económico debe ser mirado como la forma más peligrosa de individualismo porque está vinculado con la base material de la vida toda del hombre y por tanto se hace sentir en todos los campos. El hombre tiene que vivir en el mundo. Porque su conexión con el mundo lo impregna todo, el hombre depende del mundo en todo lo que hace. Aun el que se dedica a una ocupación muy intelectual, tal como el estudio, necesita un cuarto donde estudiar, y libros, cosas ambas que pertenecen al mundo. La expresión "el hombre necesita al mundo" requiere mayor precisión. El hombre necesita un mundo adaptado a sus exigencias, transformado en su espacio vital. Esta adaptación y transformación debe ser realizada por el hombre mismo. La actividad a través de la cual el hombre hace al mundo útil para sí mismo se llama "trabajo" o "labor", pues el trabajo pone el mundo a disposición del hombre. Nadie puede producir por sí solo el mundo que necesita, sino que todos juntos creamos nuestro mundo adecuado a nuestro modo de vida. Porque el trabajo tiene un carácter social, se hace preciso una especie de sistema de división a través del cual cada hombre recibe su participación de ese mundo hecho adecuado por él para él mismo más seguro para él para elevarse por encima de los prejuicios y enmarcar sus propios juicios dentro de las verdaderas relaciones de las cosas, consiste en colocarse el mismo en el punto de vista de un hombre solitario y juzgar todo como este hombre lo habría hecho con referencia a su real utilidad." *Ibid.*, p. 211. Sería difícil hallar otro texto que acentúe con igual fuerza la ideología del individualismo.*

están en línea con la naturaleza, y malas en cuanto la deforman. El naturalismo de Rousseau se manifiesta así como siendo al propio tiempo un individualismo. Su descripción del "hombre natural" lo muestra claramente: "El hombre natural es algo en y para sí mismo, vale por derecho propio y constituye un todo absoluto que solo se halla en referencia consigo mismo y con sus iguales. El hombre civil, por otra parte, es meramente una fracción de un todo más amplio y es denominado solamente en términos de este todo; su valor reside en su referencia al todo, vale decir al cuerpo social. Las instituciones sociales de mayor éxito son aquellas que más privan al hombre de su condición natural, que lo despojan de su propia existencia absoluta y le devuelven una existencia relativa; de esta manera su 'yo' queda sumergido en la unidad común. En consecuencia cada individuo no se considera ya a sí mismo una unidad sino una parte de una unidad, y es sensible solo dentro del todo. Un ciudadano de Roma no era ya más Cayo o Lucio sino un romano." ⁵⁵ Los vínculos macrosociales, entonces, parecen privar al hombre más o menos necesariamente de su condición natural; de aquí que el retorno a la naturaleza signifique retorno a lo individual.

Emilio, respecto de la cual debemos tener presente que Rousseau describe allí no la realidad sino el ideal. No gusta de exponer a Emilio el contacto de las ciudades, sino que lo lleva al campo. Alaba muy superior a la degenerada y la ciudadana. Emilio debe aprender las sencillas formas de trabajo que lo familiarizan directamente con la naturaleza. Es puesto en contacto con gentes que están cerca de ser un educador, pero la función de este último es llevar a Emilio a buscar el obvio y abierto contacto con la naturaleza. Rousseau prefiere que su discípulo no lea hasta que haya alcanzado una edad relativamente avanzada, pues al ser introducido en la literatura entra en contacto con las convenciones de la vida social, hace una excepción: el relato de Robinson Crusoe. Este es un libro que Emilio debe leer y releer.⁵⁶

Todo esto es muy revelador de la actitud mental de Rousseau, pues descubre cuánto aprecia la independencia respecto de la sociedad. Solo cuando Emilio esté plenamente educado se le

⁵⁵ *Ibid.*, p. 9.
⁵⁶ "Este es el primer libro que mi Emilio lea. Durante mucho tiempo constituirá toda su biblioteca y siempre ocupará en ella un lugar de honor. Este libro será el texto que comentaremos en todas nuestras conversaciones acerca de las ciencias naturales. Servirá como una piedra de toque para nuestros juicios a medida que vayamos progresando, y mientras necesito gusto permaneceré intacto su lectura nos dará placer. ¿Cuál es este libro maravilloso? Es Aristóteles? Es Plinio? Es Buffon? No, es Robinson Crusoe." *Ibid.*, p. 211.

el trabajo. Hacer adecuado el mundo y dividir este mundo adecuado

Así será evidente que el aspecto económico de la vida no puede aislarse de los demás aspectos, sino que hace sentir su influencia en todo. Pues en cualquier cosa que el hombre haga está dependiendo del mundo adecuado y por ende de la economía. Verdad es que la economía no puede ser ignorada con la totalidad de la vida, y ni siquiera podemos coincidir con Marx cuando dice que los aspectos económicos determinan todos los otros aspectos de la vida. Sin embargo, es innegable que el aspecto económico ejerce su influencia en todo lo demás. Por ello, si el individualismo impregna la vida económica, indirectamente controla la totalidad de la vida.

El capitalismo del siglo decimonono fue indudablemente una forma de individualismo económico. La historia nuestra control sobre la totalidad de la vida. Uno de los frutos de este capitalismo es la extrema reacción que provocó en la forma del colectivismo marxista o comunismo, hoy una de las potencias rectoras del mundo. No pretendemos hacer aquí un estudio del capitalismo, mas si dedicaremos nuestra atención a una de sus fuentes, la obra de Adam Smith *La riqueza de las naciones*.⁵⁶ Este libro ha desempeñado un papel importante en la historia del capitalismo.⁵⁶

Benevolencia versus interés propio. Adam Smith vio claramente que

el progreso económico de un país está estrechamente conectado con el desarrollo del trabajo productivo y que este desarrollo depende en gran medida de la división del trabajo.⁵⁷ La división del trabajo es muy fructífera, y por esta razón podría uno inclinarse a pensar que tal división es el resultado de una iniciativa cuidadosamente ponderada, brotada de la humana sabiduría. En realidad, empero, no es éste el caso. La división del trabajo es una necesidad pero lenta y gradual consecuencia de la inclinación del hombre a intercambiar bienes.⁵⁸ Según Smith, entonces, la propensión a intercambiar bienes es más fundamental que la división del trabajo. En cuanto a la cuestión de "si esta propensión es uno de aquellos

⁵⁵ Una investigación acerca de la naturaleza y las causas de las riquezas de las naciones. Nos referiremos a la edición (en inglés) preparada por Edwin Cannan, The Modern Library, Nueva York, 1937.
⁵⁶ Max Lerner comienza su introducción a este libro diciendo: "Como todos los grandes libros, *La riqueza de las naciones* es el producto no sólo de una gran inteligencia, sino de toda una época." *Ibid.*, p. V.
⁵⁷ "El mayor aprovechamiento de los poderes productivos del trabajo, y la mayor parte de la habilidad, destreza y juicio con que éste es aplicado o dirigido en cualquier parte, parecen haber sido efectos de la división del trabajo." *Ibid.*, p. 3.
⁵⁸ "Esta división del trabajo, de la que se derivan tantas ventajas, no es originariamente el efecto de sabiduría humana alguna, que haya previsto y pretendido la opulencia general que ella promueve. Es la necesidad, aunque muy lenta y gradual, consecuencia de una cierta propensión en la naturaleza humana que no tiene en vista tan amplia utilidad: la propensión a trocar, permitir, intercambiar una cosa por otra." *Ibid.*, p. 13.

principios originales de la naturaleza humana, de los cuales no puede darse más razón; o si, por el contrario y como parece más probable, es la consecuencia necesaria de las facultades de razonar y de hablar, ello no pertenece al tema de nuestra presente investigación".⁵⁹

Al menos, el intercambio de bienes es un hecho humano fundamental, un hecho, además, que solamente se da entre seres humanos. Nadie ha visto jamás que los perros intercambien huesos. Cuando un perro quiere obtener algo de su amo, da vueltas en torno de éste, moviendo la cola, y trata de inducir a su amo a benevolencia.⁶⁰

"El hombre a veces usa de las mismas artes con sus hermanos",⁶¹ procurando ganar su benevolencia cuando necesita de sus servicios. Sólo el tiempo, empero, haría imposible para el hombre ganar de esta manera la benevolencia de todas las gentes cuyos servicios necesita. Pues el hombre constantemente necesita de los otros y, a veces, aun de muchos de ellos a la vez. A diferencia del animal adulto que en general es más bien independiente, los seres humanos tienen que depender los unos de los otros. Sería inútil esperar de su benevolencia todos los servicios necesarios. Para obtener lo que queremos, tenemos que apelar a su amor propio.⁶² Tratamos de excitar su propio interés para hacerlos obrar en nuestro favor. El intercambio, entonces, se da así: tú me das lo que yo necesito y yo te daré lo que tú necesitas, de modo que ambos tengamos a estar mejor. No apelamos a la humanidad del otro al hablar de nuestras necesidades, sino a su propio interés. Solamente un mendigo depende "principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos"; pero aun el "no depende enteramente" sino sólo hasta que ha juntado lo suficiente para convertirse en un comprador.⁶³

Hasta aquí todo esto suena más bien inocente y más o menos obvio. Sin embargo, Adam Smith no ha llegado todavía al punto principal, esto es a la cuestión económica, sino que está formulando meramente unas pocas suposiciones generales de naturaleza inductoria. Los seres humanos necesitamos los unos de los otros y por tanto tendremos que recurrir unos a otros. Nuestro recurso al otro puede estar basado sobre dos motivos: su benevolencia o su amor propio. Smith encuentra degradante recurrir a la benevolencia del otro. Compara tal recurso con el de un perillito que trata de obtener su porción de la comida del amo moviendo la cola. Su elección de esta comparación muestra que Adam Smith no tenía demeritado aprecio por este recurso. La misma conclusión se sigue de su afirmación de que este recurso es típico del mendigo, y que aun el mendigo lo abandona tan pronto como ha obtenido lo necesario para desempeñar el papel de comprador. Esta por debajo de la dignidad

⁵⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14.

⁶² "No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero que esperamos nuestra cena, sino de su atención al propio interés. Nos dirigimos no a su humanidad, sino a su amor propio." *Ibid.*, p. 14.

⁶³ *Ibid.*, p. 14.



del hombre recurrir a la benevolencia de otro. El hombre es plenamente humano sólo cuando ya no recurre a la benevolencia del otro, sino a su amor propio. Tenemos algo que ofrecerle y pedimos algo en cambio, y proponemos el asunto en tal forma que el gana en el proceso.

El amor propio de cada uno, su tendencia a buscar el propio interés, es entonces la actitud que controla todo el sistema de intercambio. Sigue por lo tanto que cada hombre es un centro absoluto de interés propio, y que la sociedad económica se origina a partir de la interacción entre esos centros de interés propio. Esto es como debe ser, pues solamente obrando de esta manera alcanzamos un nivel de existencia digno del hombre. En otras palabras, Adam Smith defiende el individualismo absoluto: cada uno está centrado en su propio interés; busca contacto con otros movido por el amor propio, y sus acciones también están determinadas por su amor propio. Todo esto suena aún más extraño si tenemos en cuenta que estas ideas son propuestas por un cristiano, que hasta enseñó teología en una universidad. Según el Evangelio, el amor es el centro absoluto de la actitud cristiana de vida, pero lo primero que hace Adam Smith es rechazar el recurso a la benevolencia del otro en la vida económica. Cada hombre es y debe ser un centro absoluto de interés propio.

Según Smith, los seres humanos deben procurarse servicios unos a otros, porque sólo pueden existir el uno mediante el otro y por tanto deben existir el uno para el otro. El motivo fundamental, empero, de esta existencia del uno para el otro, es y sigue siendo el amor propio. El uno existe para el otro solamente por propio interés. Puede aducirse la objeción de que Adam Smith habla solamente del aspecto económico de la vida y no de todos los demás aspectos; puede entonces haber reservado para estos otros aspectos la actitud evangélica de vida. No olvidemos, sin embargo, que el aspecto económico es extremadamente importante porque es el que da la base material para la totalidad de la vida, y que Smith tenía conciencia bien clara de la función fundamental desempeñada por la economía. Al eliminar de la vida económica la actitud evangélica, se corre el riesgo de eliminarla de la totalidad de la vida. De hecho, es en gran medida lo que ha ocurrido en el sistema capitalista. Pero volvamos a Adam Smith.

El hombre como *utilitoyecto económico*. Smith considera la pre-ocupación del individuo por el propio interés como el fruto de una tendencia innata.

Un país padece por la prodigalidad de sus habitantes y en cambio crece gracias a su ahorro.⁸⁴ El hombre es llevado a la prodigalidad

84 "Cada aumento o disminución de capital, por lo tanto, tende naturalmente a aumentar o disminuir la cantidad de industria, el número de manos productivas y, consiguientemente, el valor de intercambio del producto anual de la tierra y el trabajo del país, la real riqueza y renta

por su deseo de placer.⁸⁵ Este deseo puede ser a veces extremadamente fuerte y difícil de controlar. Empero, esta tendencia al placer se impone solamente de tiempo en tiempo y no dura mucho. Hay también otra tendencia en el hombre, "el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo que, si bien generalmente calma y desapasionado, nos viene desde la cuna, y no nos deja hasta que bajamos a la tumba."⁸⁶ Nadie está plenamente satisfecho con su condición, sino que todos desean mejorar su situación. La mejor manera de cumplir este objetivo es aumentando el propio capital. Concede Smith que este medio es más bien vulgar, pero lo mismo sostiene que es el más obvio y el más apropiado. Para aumentar el capital, el hombre debe ser parsimonioso en sus gastos. De acuerdo a esto, aunque de vez en cuando prevalezca en el hombre la urgencia de gastar, lo mismo sigue estando dominado en un nivel más profundo y duradero por el deseo de mejorar su suerte y por la inclinación a ahorrar.

En este párrafo Adam Smith habla en un lenguaje moderno. Describe al hombre como un ser que se sitúa a sí mismo en el mundo, como un autoproyecto. Tiene una idea dinámica del hombre y piensa en categorías usadas por el existencialismo contemporáneo y por la fenomenología. Empero, presenta una versión económica del autoproyecto del hombre. Situarlo a sí mismo significa mejorar la propia condición económica, acrecentar el propio capital, y el deseo innato de automejoramiento que el hombre tiene, concretamente hablando, un deseo de progreso económico. La parisiense casi a ser así la tendencia natural que nos acompaña de la cuna a la tumba. Si bien Smith indica que halla todo esto más bien vulgar, piensa que quiere reconocer la supremacía del fin económico, pero alguien que parte se avergüenza de que se dé tal supremacía. Al leer a Adam Smith sentimos que habémosla con un hombre que un poco de mala gana, pero con sentido de la realidad, confiere su fundamental actitud económica. Correspondiente a Marx desarrollar una filosofía para el hombre económico que habla en la atracción de Smith de que la banarrota es quizá el mayor y más humillante desastre que puede golpear a un hombre inocente.⁸⁷ Si el bien del hombre se cifra en la esfera económica, entonces el mal del hombre debe también encontrarse allí.

La *tendencia individualista*. Porque el hombre individual se halla dominado por una tendencia natural a mejorar su suerte (económica), resulta obvio que Smith está lleno de confianza en el hombre

de todos sus habitantes. Los capitales son acrecentados por el ahorro, y disminuidos por la prodigalidad e inconducta.⁸⁸ Ibid., p. 321.

85 Ibid., p. 324.
86 Ibid., p. 324.
87 Ibid., p. 325.

(42)

se desprende de esto es la que indica que el gobierno debe hacer lo menos posible ya que generalmente lo hace todo mal. Debe limitarse a proteger la libertad de los ciudadanos y debe abstenerse específicamente de controlar sus realizaciones económicas.

El individualismo de Smith. La tendencia individualista de Adam Smith debe haber quedado ya suficientemente puesta de manifiesto a través de los pasajes e ideas que acabamos de citar. En primer lugar, todo hombre tiene una natural e inderrazgable tendencia a preocuparse por su propio interés y a mejorar su situación. Esta tendencia domina todas las actividades sociales, y aun podría decirse que todas ellas brotan de esta tendencia. Pues la vinculación con el propio interés personal lleva al intercambio de bienes y este intercambio produce la división del trabajo. En segundo lugar, tiene Smith plena confianza en esta tendencia hacia el propio interés, pues lleva a la contención de gastos, la inversión en trabajo productivo y consiguientemente al bienestar a la vez del individuo y de la comunidad. El bienestar de la comunidad brota de la tendencia de los individuos a preocuparse por su propio interés; de aquí que el Estado procure mejor su propio bienestar dejando a los ciudadanos la mayor libertad posible, dejando a cada uno en completa libertad para perseguir el propio bienestar. El individuo mismo es tan fructífero que garantiza no solamente el bienestar del individuo sino también el de la comunidad.

Debe resultar evidente que el individualismo de Smith posee un carácter ideológico. Difícilmente podría alguien sostener que sus escritos de Smith son en gran medida a la vez una reflexión y una justificación de la situación general existente en su época. La vieja sociedad feudal estaba socavada en muchos aspectos y había surgido un nuevo grupo de personas dotadas de importancia en la sociedad. Los dirigentes del comercio y de las nuevas formas de industria en Inglaterra y Holanda se contaban entre los personajes más importantes que producían un cambio en la estructura de la vida. La nobleza trataba de mantener su posición privilegiada, pero era incapaz de lograrlo, porque la importancia social del dominio de las tierras disminuía a medida que iban creciendo el comercio y la industria. Tradicionalmente, la nobleza estaba estrechamente aliada con la corte real, y viceversa. La corte era en cierta medida representativa del pasado. Si bien los términos que aquí empleamos no, han de entenderse de una manera demasiado absoluta, se puede decir que la corte y la nobleza representaban el elemento conservador, y que las fuerzas del progreso debían buscarse entre los comerciantes emprendedores y los fundadores de las nuevas industrias. Ellos representaban el futuro.

Adam Smith fue lo suficientemente agudo como para darse cuenta de esto y colocarse del lado de los ciudadanos emprendedores. Alfababa por tanto en favor de un grupo determinado, para el cual

individual.⁶⁸ Si a los individuos se les da la oportunidad de seguir su tendencia a mejorar la propia suerte, todo el país se beneficiará con ello. El bienestar general nunca es traicionado por los ciudadanos individuales sino solamente por el aparato gubernamental. Para vez, si es que alguna, toma el gobierno la iniciativa de un trabajo productivo, que es la única fuente de bienestar. La totalidad o la casi totalidad de la renta pública, se emplea en muchos países en mantener manos improductivas⁶⁹ es tales como funcionarios, soldados y ministros. A medida que crece el aparato gubernativo, el número de manos improductivas aumenta y el bienestar disminuye. Este aparato puede llegar a ser tan pesado que el bienestar se hace imposible, pero en regla general la moderación de las personas particulares compensa suficientemente la prodigalidad de los gobiernos. Los esfuerzos uniformes, tenaces e intervinpidos de cada hombre para mejorar su suerte, que constituyen la fuente de donde dimana el bienestar público y nacional, lo mismo que el personal, son a menudo lo suficientemente poderosos como para mantener la tendencia natural a mejorar, a pesar de la prodigalidad del gobierno y de los graves errores de sus funcionarios.⁷⁰ Smith tiene la mayor confianza en favor del gobierno. Cuando mucho, es un mal necesario que decir en favor del gobierno. Una conclusión práctica se impone aquí con la mayor evidencia, y es la de que tanto cuanto sea posible, de modo que los ciudadanos individuales estén en condiciones de actuar con la máxima libertad. Adam Smith enumera una larga lista de necios errores cometidos por los gobiernos de Inglaterra y países vecinos y se lamenta de que Inglaterra "no haya sido nunca bendecida con un gobierno verdaderamente austero, de manera que la austeridad no ha sido en momento alguno la virtud característica de sus habitantes".⁷¹ Ello no obstante, el bienestar ha aumentado, pero este aumento no se debe al gobierno sino sola y enteramente a la iniciativa y austeridad de los ciudadanos. Por esta razón los reyes y ministros dan nuestra de la insolencia mayor que pueda concebirse cuando pretenden sus gastos, prohibiendo por ejemplo la importación de artículos sus propios derrochadores de la sociedad. Ocupense de vigilar sus propios gastos y dejen simplemente que cada ciudadano vigile los suyos. Si las extravagancias del rey no llevan al Estado a la quiebra, puede entonces estar seguro de que el Estado no quebrará por el gasto que efectúen los particulares.⁷² Una clara línea política que

520-4

68 "Las grandes naciones jamás son empobrecidas por los particulares, aunque lo sean a menudo por la pública prodigalidad e inconducta."
Ibid., p. 325.
69 Ibid., p. 323.
70 Ibid., p. 326.
71 Ibid., p. 329.
72 Ibid., p. 329.

querra obtener el máximo de libertad. Tenía todo el derecho de obrar así, por supuesto; pero su alegato se volvió ideológico cuando comenzó a defender su punto de vista como algo postulado por la naturaleza misma de las cosas, cuando llamó a la tendencia al propio interés la fuerza de la naturaleza que todo lo controla, cuando pretendió que el amor propio era la única potencia que prome- ta el bienestar común, cuando aseguró que la iniciativa privada era la única fuente de progreso y que el gobierno no era más que un permanente freno a este progreso. En razón de estos absolutos ideológicos Smith fue incapaz de ver los excesos que podían surgir ya como Smith, uno de los representantes más importantes de la ideología del individualismo en su forma económica.

7. EL INDIVIDUALISMO EN LA VIDA DE LA FE

Porque el individualismo fue una actitud que en los siglos precedentes impregnó todos los dominios, resulta obvio que sus huellas pueden ser halladas también en la vida de la fe.

Las tendencias individualistas medievales. En algunos aspectos, especialmente en lo que hace a la salvación cristiana, un cierto individualismo en el pensamiento cristiano existe ya desde hace muchos siglos. Mientras la Escritura describía la forma salvación del hombre principalmente como un estar-juntos en la Ciudad de Dios, durante la Edad Media la salvación era ya descrita preponderantemente como la beatificante contemplación de Dios por parte del alma individual.⁷⁴ Este individualismo estaba estrechamente conectado con el acentuado énfasis en la concepción espiritualista del hombre. De acuerdo con la concepción corriente en la época, la parte principal del hombre, el alma espiritual, era capaz de actividad aun cuando estuviese separada del cuerpo. La actividad del alma separada consistía primera y principalmente en la contemplación de Dios, casi totalmente en el mismo Nuevo Testamento. Según san Pablo, el hombre encuentra su destino en la resurrección. Cuando se levante de la muerte, será restablecido en su integridad, el pecado y la muerte habrán sido entonces sojuzgados y el hombre restaurado y la vida en la Ciudad de Dios. En la teología medieval, sin embargo, la resurrección, la restauración del cuerpo humano, era mirada a veces como una forma adicional de felicidad; algo que sería sobreañadido a la felicidad esencial, la visión de Dios.

⁷⁴ También el Evangelio describe a menudo el más allá en términos de un banquete festivo.

⁷⁵ Los teólogos medievales apelaban a textos de la Escritura que hablaban de "comienzo" de Dios. Empero, el concepto escriturístico de "comienzo" difiere profundamente del concepto filosófico-teológico que era corriente en la Edad Media.

Si la plenitud de la existencia del hombre es esencialmente individual, si el estar-juntos-en-Dios no es tenido en cuenta, entonces esta actitud mental se reflejará también en la concepción que se adopte acerca de la vida en este mundo, ya que esta vida es considerada como un estar en camino hacia la realización última. Cada hombre tiene entonces una tarea que cumplir, estrictamente individual e inalienable: debe salvar su alma. Esta tarea es decisiva, y en último término la única tarea importante de la vida de cualquier hombre. No sería difícil mostrar cómo aun en la Edad Media esta concepción individualista del destino y tarea del hombre llevó a formas individualistas de vida, en las cuales se hacía escasa justicia a la idea bíblica de la unidad de la raza humana como "pueblo de Dios". No es improbable que tales concepciones deban atribuirse en parte a la influencia del individualismo y espiritualismo propios de la filosofía griega. Pues, como es bien sabido, esta filosofía ejerció gran influjo sobre la Edad Media.

Sería empero erróneo decir que la búsqueda de la vida cristiana en la Edad Media era generalmente individualista. Cuando mucho se puede sostener que algunas doctrinas teológicas contenían posibilidades que llevaban a una interpretación individualista del cristianismo y que esta interpretación había sido puesta en práctica en algunos casos. En general, sin embargo, la práctica de la vida cristiana estaba penetrada por la idea de comunidad, pues el hombre medieval tenía conciencia del significado del hecho de que Cristo hubiera llamado al mandamiento del amor "Su mandamiento" que san Pablo mirase el amor como el "vínculo de perfección". Además, el pensamiento medieval estaba fuertemente influido por san Agustín, que experimentó en su vida la existencia humana como un ser-con-otros, y que describió la cristianidad como la "Ciudad de Dios". El pensamiento filosófico y teológico estaba fuertemente caracterizado por la búsqueda en común de la verdad, y el pensador individual tenía conciencia de que era el representante de una tradición. Y aun cuando propusiese algo crítico, podía recurrir a sus raíces en la tradición era mirada como un mal estilo de pensar. También las prácticas religiosas tenían generalmente un carácter social, y la gente pensaba que la unión con Dios solamente podía hallarse en la Iglesia. También el arte medieval estaba profundamente arraigado en la comunidad cristiana.

El individualismo en la era moderna. El genuino individualismo en la vida de la fe data principalmente de la era moderna. La Reforma, con su doctrina del libre examen de la Biblia, fue un paso importante en esta dirección; el hombre encuentra la unión con Cristo y con Dios no ya en una comunidad y mediante ella, sino individual-

plio de oscurantismo y regresión; ya no seguía estando presente en

Esta escisión entre la Iglesia y la historia moderna había de

reflejarse forzosamente en la vida del católico individual, al menos

en la medida en que éste tomaba parte en la moderna orientación

de la vida; y, por supuesto, iba haciéndose cada vez más difícil

permanecer ajeno a ella. Tal católico llevaba, por así decirlo, dos

vidas: una en el nuevo mundo en desarrollo, y otra dentro de la

Iglesia. De esta manera se iba haciendo más y más difícil para él

hacer de su fe la norma de toda su vida. La vida de la fe fue

convirtiéndose cada vez más en un asunto privado que no tenía

ninguna conexión explícita con la vida pública. Esta paradoja al-

terizada una extraña culminación en el caso de los industriales ca-

tólicos que en su vida religiosa consideraban la doctrina cristiana

del amor como una premisa indiscutible pero que, al mismo tiempo,

en su vida pública como industriales seguían precisamente como

indiscutibles las leyes implacables de la economía capitalista. A ve-

ces ni siquiera caían en la cuenta de que su vida contenía una

contradicción. Siendo cristiano en su vida privada, podía uno ase-

gurarse su ingreso al cielo; mientras tanto los propios intereses te-

rrenos eran salvaguardados por la aplicación de las reglas en uso

en el mundo.

El individualismo en el orden moral. Este individualismo se mani-

festó en muchos aspectos de la vida de la Iglesia. Un examen de

algunos manuales de teología moral que aun hoy son de uso co-

rriente revela una imponente síntesis en este terreno; pero esta

síntesis ofrece normas que están primariamente y apenas contienen

referidas a la existencia personal del individuo. Y apenas contienen

algo que concierne al curso de la vida común. Aun en los casos

de que se tratan asuntos de la vida social, estos libros hablan de

justicia y amor, pero los consideran como virtudes y deberes del

individuo. La injusticia y falta de amor que están implícitas en las

amplias estructuras anónimas de la vida social que tales libros re-

tratan, y que las personas individuales generalmente aceptan sin

discutir, apenas si se mencionan. Los tratados de moral hablan, por

ejemplo, de la pobreza. Señalan que el individuo tiene un derecho

natural a la propiedad. No dejan de mencionar las obligaciones so-

ciales del individuo y subrayan que, si el individuo tiene un su-

perávit, el amor y en algunos casos aun la justicia le obligan a dejar

que los necesitados participen de su abundancia. Empero, en todo

esto se habla constantemente sólo de los derechos y deberes de las

personas individuales. No se reflexiona acerca de la función de

la propiedad en el orden social.

Sin embargo, pueden existir graves errores en este orden social,

como lo ilustra abundantemente el capitalismo del siglo decimo-

nono. El error de esa época no surgió primariamente de la actitud

47

mente. Tiene el derecho y el deber de encontrar a Cristo en la

Verdad a través de su propio examen de las Escrituras.

Se podía esperar que el catolicismo, reaccionando contra el in-

dividualismo protestante, acentuase en su enseñanza y en su prác-

tica el carácter social del cristianismo. Esto, empero, no fue lo que

ocurrió. Verdad es que, como reacción contra el protestantismo, sur-

gió una teología de la Iglesia que investigaba las características de

la verdadera Iglesia y declaraba que la Iglesia Católica poseía tales

características. Pero esta teología era ante todo una defensa de la

Iglesia frente a los ataques del sector protestante, y no subrayaba

la idea social en todos los aspectos de la vida. El individualismo

informaba también muchos aspectos de la vida católica práctica. Los

nuevos grupos religiosos que surgieron en esta era generalmente re-

ponían el mayor énfasis en la responsabilidad personal de cada uno

y no se prestaba suficiente atención a la responsabilidad común de

los diversos grupos de individuos. Frente a la doctrina protestante

de la impotencia de la voluntad del hombre con respecto a su sal-

vación, la teología católica subrayaba la libertad de la persona. La

lucha entre el bien y el mal vino a ser mirada como la elección

personal de una posición, de modo tal que se perdió de vista la

idea de una dirección común de la vida. Se ponía el acento en

la ejercitación de la voluntad del individuo, una ejercitación que se

buscaba a través de medios ascéticos individuales y no en el poder

formativo que emana de la comunidad.

Todo esto se veía también favorecido por el hecho de que la

Iglesia iba perdiendo gradualmente su posición rectora en los prin-

cipales acontecimientos. Durante la Edad Media la Iglesia había

deseñado un papel de liderazgo en la creación de la nueva

civilización que surgió de las cenizas del Imperio romano. Su parte

en este proceso fue tan importante que sería imposible comprender la

civilización medieval si no se tuviese en cuenta el papel de la Iglesia.

En la era moderna, empero, comenzó a surgir una nueva cultura,

estimulada y guiada por fuerzas diferentes, una cultura que tenía

un carácter profano. La nueva filosofía nació fuera de la esfera del

pensamiento cristiano; y las ciencias físicas, que habían de ser de

crucial importancia en la era moderna, se desarrollaron en cierta

medida aun en conflicto con la Iglesia. La supremacía política y

económica gradualmente fue pasando de los países católicos a los

protestantes. En una palabra, la corriente de la vida moderna se

desprendió de la Iglesia y aun se volvió contra ella. No mucho

tiempo después, la Iglesia vino a ser mirada como un horrible ejem-

75 No se desarrolló en la Iglesia católica ninguna nueva forma de ora-

ción en común, al menos de importancia fundamental. Por esta razón la

Iglesia se halla ahora en un *impasse*, pues las viejas formas no logran

satisfacer a muchos y las nuevas formas no están todavía en condiciones

de ser aplicadas. Desde que dejó de apelarse al poder creativo capaz de

producir nuevas formas de oración común, ese poder parece haberse per-

46

520-4

de la vida, que incluye sus fallas y pecados, puede tener la ilusión de vivir con menos impúnas en un mundo manohado. Pero una vida así es obviamente imposible. De nada vale argüir que el malvino es impotente ante situaciones tales. Pues este argumento admite que existe un mal del que nadie es responsable, una injusticia que no ha de reprocharse a nadie. Así abre el camino al determinismo social y a la idea de que ciertas formas de mal son naturales; a no ser, por supuesto, que quiera uno absolver totalmente al hombre con la excusa de que el mal ha de achacarse en última instancia al diablo.

Síntesis absoluta de vida. Porque la atención quedaba así limitada al sector de la vida individual, el ideal era formulado con demasiada facilidad como una síntesis absoluta de vida planada y controlada por la persona. El primer deber del hombre, así se decía, es luchar por su destino último y absoluto, y todo lo demás debe ser subordinado a este destino. El hombre debe ordenar todas sus actividades a este último fin, y de esta manera dará un sentido cristiano a la totalidad de su existencia. Este ordenar las propias acciones al último fin puede ser hecho actualmente, pero no siempre debiera ello ser así. El orden puede también ser virtual o aun habitual, vale decir, el hombre obra en virtud de una intención que ya no está actualmente presente en su conciencia, o de una intención que se ha convertido en algo sobreentendido y que se supone está siempre presente. De una manera o de otra, empero, la intención debe estar presente y claror en fatig; de lo contrario la vida no es realmente cristiana. Una acción que no se ordena al último fin del hombre es mala. Tal fue el ideal de una síntesis absoluta de vida, planada por el hombre y que se extiende a todos los sectores de la vida.

Si se hubiera prestado mayor atención a la vida en cuanto ella es una participación en una orientación común de vida, se habría caído en la cuenta de que tal síntesis absoluta de vida no es humana. Existen muchos objetivos que encontramos indistintamente aceptados a nuestro alrededor, que hacemos nuestros sin reflexión personal y sin elección deliberada, y que no establecemos por nuestra propia cuenta. Entramos en un medio ambiente que tiene estos objetivos, y vivimos en él sin reflexionar explícitamente sobre ellos. Un niño come y bebe, juega a los juegos en uso, conversa, rie y chacotea sin preguntar nada acerca de un fin; pero vive realmente a la luz del objetivo que el grupo le ofrece. Lo mismo ocurre con los adultos. Es absolutamente imposible apropiarnos de una manera consciente y meditada todos los objetivos en que vivimos, reflexionar plenamente sobre el complejo de objetivos que gobiernan nuestra vida. No necesitamos tener conciencia del por qué de un objetivo para vivir según objetivos. Quizá es ésta una de las razones por las que nuestros contemporáneos hablan más frecuentemente de "objetivo" y menos de "fin".

personal de los industriales, puesto que la estructura de la actividad económica de éstos no brotó de su iniciativa personal sino del sistema dentro del cual ellos comenzaron a actuar. Este sistema, que había resultado inmoral, pero los moralistas no supieron descubrirlos. Karl Marx pudo desenmascarar formas de mal moral que habían escapado a la atención de los moralistas, aunque estos últimos trataban empobosamente en analizar y reflexionar sobre la moralidad. No deja de ser también extraño que en el Occidente cristiano la inmoralidad del sistema colonial no se reveló desde dentro, vale decir, a través de la reflexión sobre la dignidad del hombre a la luz del Evangelio, sino que tuvo que ser puesta en evidencia por las protestas de los pueblos mantenidos en sujeción. Aun hoy hay una escasez de reflexión moral acerca de la vida de los negocios, la función del capital, los peligros del colonialismo económico. La estructura toda del mundo del trabajo y sus aspectos morales sólo en tiempos recientes han llegado a ser un tópico de reflexión. En pocas palabras, las reflexiones morales estaban centradas en la vida de la persona individual. No se tenía conciencia del hecho de que la vida de la persona individual es en gran medida una participación en la vida común.⁷⁶

Menosprecio de la ambigüedad de la libertad. De esta manera la reflexión moral estuvo ampliamente dominada por una idea demanda absoluta de la libertad humana. El carácter relativo y ambigüo de nuestra libertad se revela a sí mismo con la mayor claridad cuando consideramos nuestra existencia como una participación en la vida común. Tomamos entonces conciencia de muchas maneras de actuar que asumimos pero que no proceden de nuestra iniciativa personal y autónoma. Verdad es que actuamos como personas, pero nuestras acciones son en gran medida representativas del grupo al cual pertenecemos. No somos plenamente responsables, si bien tampoco podemos rehusar del todo compartir esa responsabilidad. Nuestra libertad es muy relativa, si bien no debemos a esta circunstancia por la común corriente de vida en que participamos. Porque los teólogos morales del pasado no prestaron suficiente atención a estas perspectivas, no lograron ver el carácter ambigüo de la libertad humana. Se concentraron en aquel sector de la vida en que el individuo mismo parece llegar deliberadamente a sus decisiones; y, al mismo tiempo, sobreestimaron el alcance y la importancia de este sector.

De esta manera surgió la idea que Sartre y sus seguidores llaman el ideal del "alma pura", el hombre que vive con una conciencia pura en un mundo malo. Si uno no cae en cuenta de hasta qué punto la vida individual es una participación en el común acontecer de muchos países diversas organizaciones social-cristianas tratan con éxito de remediar estos defectos, especialmente desde el último cuarto del pasado siglo.

Moralidad deficiente. A la luz de las observaciones que anteceden puede uno ver fácilmente por qué los políticos católicos han encontrado escasas o al menos insuficiente guía en los moralistas católicos. La política se vincula de una manera eminente con el acontecer común de la vida, que es precisamente un campo que ha escapado a la atención de los moralistas. Las decisiones de los políticos se vinculan casi siempre con problemas morales, pero no con los problemas que han sido examinados por los moralistas. No hubo así contacto entre políticos y moralistas. Así pudo ocurrir que políticos que tomaban un sistema inmoral, podían mirarse a sí mismos como buenos cristianos y pensar que "sus manos estaban limpias".

Por la misma razón es posible comprender por qué los moralistas podían tener la ilusión de que sus manuales de moral eran más o menos completos. Si una persona no presta atención al acontecer común de la vida, si sólo se interesa por el limitado campo de las decisiones personales, entonces puede tener la ilusión de que su tratado de moral lo abarca prácticamente todo. Esta ilusión afectó tal ilusión sólo es posible cuando se ignoran importantes sectores de la vida.

La misma actitud explica también por qué grupos religiosos que prestaban la máxima atención a salvar las almas de sus miembros individuales y que les ofrecían abundantes medios para asegurar este fin, no lograban preocuparse por la moralidad o inmoralidad de su modelo común de vida. Así la persecución individual de la pobreza podía estar combinada con la riqueza colectiva, a veces hasta con una riqueza colectiva que era asociada. Así también era posible que se insistiese sobremanera en la humildad con respecto a los individuos, mientras al mismo tiempo se alimentaba el orgullo por una tremendamente exagerada conciencia de grupo. De esta misma manera podía ocurrir que grupos miembros practicaban obras de caridad y que se suponía vivían vidas de amor, estuvieran muy lejos de ser caritativos en sus acciones colectivas.

Todo esto ha hecho mucho daño a la Iglesia. Si escuchamos los reproches formulados por los enemigos de la Iglesia, notamos que sus quejas apuntan menos a la conducta personal de sus miembros individuales que a la común dirección de vida asumida por grupos en la Iglesia, y aun por la Iglesia misma. En otras palabras, los reproches se refieren precisamente al campo que escapó en gran medida a la atención de los moralistas católicos.

El papel desempeñado por las naciones cristianas en el mundo durante los últimos siglos ha escapado a la atención de los moralistas. Sin embargo es precisamente ese papel el que al presente origina las mayores dificultades a la misión de la cristiandad en la libeidad de pueblos de Asia o África poniéndolos en contacto con las vidas de santos que se las han arreglado para vivir immaculados en

un mundo manchado. Esos pueblos prestan mucha atención a la manera como las naciones cristianas se han ubicado en el mundo, con demasíada frecuencia a expensas de otras naciones. La inmoralidad del estilo común de vida de las naciones cristianas deja una impresión más profunda que la nobleza de las vidas individuales.

Si estas perspectivas se tienen en cuenta en la reflexión acerca de la vida moral, indudablemente abandonaremos la ilusión de "manual completo" y del "curso acabado que cubre la totalidad de la materia" de la moralidad.

Apenas es preciso añadir que la misma actitud se manifiesta en los manuales de aséptica y mística así como en los libros de meditación. Toda la atención estaba dirigida a la vida estrictamente personal del hombre. No esta muy lejos de nosotros el tiempo en que tales libros se complacían en acentuar la idea de huida de este perverso y sucio mundo, sin caer en la cuenta de que es imposible vivir en la tierra sin participar en sus manchas. El pan que uno come, la casa en que vive, la cama en que dormía eran productos del trabajo de operarios mal pagados y oprimidos. La huida del mundo es en gran medida imaginaria, como puede advertirse en épocas de crisis. Cuando el desorden moral oculto se manifiesta en conflictos que surgen en el mundo, descubre uno hasta qué punto continúa viviendo en el mundo del que había supuestamente huido, por más que este descubrimiento no implique nada más que tener que soportar nuevas y no buscadas privaciones.

No es posible presentar aquí un panorama de todas las maneras en que la ideología del individualismo ha afectado la vida de la fe. Aún hoy probablemente sólo tenemos conciencia de una parte de ellas, pues es muy difícil someter a reflexión aquello que es indiscutiblemente aceptado como obvio en la vida. El único propósito de este capítulo, además, era el de mostrar que la ideología del individualismo ha ejercido influencia en todos los sectores de la vida. No era nuestra intención presentar una investigación exhaustiva de ningún sector en particular.

CONCLUSIÓN

El cuadro trazado en este capítulo es unilateral. Su unilateralidad dimana del fin perseguido. Queríamos mostrar hasta qué punto la ideología del individualismo ha penetrado cada sector posible de la vida, y para ello señalábamos su influencia sobre la filosofía, la política, la pedagogía, la economía y la vida de la fe. Ciertamente no es verdad que el individualismo haya ejercido un completo control sobre la totalidad de la vida en todos sus aspectos; existieron tam-

La huida del mundo malo es la idea fundamental de la *Imitacion* de Cristo. No deja de ser sorprendente que esta obra, que hasta hace poco era mirada como un libro clásico de piedad, atrae muy poco a la mayor parte de la mas joven generación contemporánea.

hr

El omnicomprensivo carácter social del hombre

CAPÍTULO II

Las teorías mencionadas en el capítulo precedente apenas dicen nada a nuestros contemporáneos, a quienes impresionan más o menos como piezas de museo. Así, por ejemplo, grupos políticos que en el pasado han tenido su origen en tales ideas individualistas ahora acentúan en sus programas básicos el carácter social de la existencia humana. Verdad es que existen todavía personas, y pequeños grupos de personas, que aun en teoría siguen manteniendo un punto de vista muy individualista. Empero, tales personas o grupos ya no son representativos del pensamiento generalmente admitido. Por lo cual puede decirse que el hombre en general ha llegado a cobrar conciencia del carácter social propio de la existencia humana.

En este capítulo queremos dar expresión a esta conciencia social e indicar su fundamento. No bastaría para ello limitarse a expresar la actitud vital contemporánea, pues es también deber del filósofo el dar las razones de esta actitud. Hay un obvio peligro implícito en el intento de explicar los fundamentos de esta actitud: el peligro de proceder de una manera ideológica, como hemos indicado en el capítulo precedente.

Dos posibilidades se presentan con respecto a la actitud que es asumida durante un período determinado. En primer lugar, puede buscarse de otras conexiones con aspectos pasados de la situación de ese momento. En segundo lugar, puede haber una conciencia creciente de algunas líneas fundamentales propias de la existencia humana misma. Existe el peligro de que, al tratar de encontrar el fundamento en que se basa la actitud de un período, confundamos fácilmente estas dos posibilidades. Ideas contingentes y pasajeras pueden entonces ser miradas como dotadas de necesidad. Si esto ocurre ya ha caído uno en la trampa de la ideología, puesto que una concepción es representada como la concepción, y la manera de mirar la vida que prevalece durante un período particular resulta así absolutizada.

Es fácil identificar este peligro cuando lo exponemos en conceptos abstractos, pero mucho más difícil es evitarlo cuando uno trata de examinar de una manera filosófica su propio período. Un ejemplo puede servir para ilustrar este punto. La filosofía marxista observa

bien ejemplos notables de conciencia social. Además, a pesar de todas las ideas individualistas, la vida misma continuó siendo social y comúne. Ello no obstante, este capítulo nuestra, a nuestro entender, que los siglos inmediatamente anteriores estuvieron fuertemente caracterizados por teorías individualistas.

alzan hasta el nivel en que constituyen la historia de una vida porque — y en la medida en que — el asume el control de su propia existencia, vale decir es un autoproyecto. No podemos ayudar a haber nacido con ojos y a abrir nuestros ojos a la luz. Pero tenemos que aprender a escuchar. Hemos nacido con una necesidad de nutrirnos, pero podemos consumir tanto alimento que lleguemos a ser irresponsablemente gordos.

En otras palabras, no hemos de ocuparnos de aquellos aspectos del hombre que están biológicamente determinados, sino del hombre como autoproyecto, de aquello que es propio del hombre precisa-mente en cuanto hombre. Dicho de otra manera, en algunas cosas el hombre no tiene nada que aprender y no puede aprender nada. El tanto de un corazón, la respiración y la actividad intestinal no resultan de un proceso de aprendizaje. Estas actividades siguen su curso en nosotros pero sin nosotros. No hacemos un proyecto de ellas sino que, cuando mucho, podemos influir en ellas indirectamente. Hay, sin embargo, muchas otras cosas en las cuales el hombre debe aprender a actuar, y estos son los aspectos de que nos ocu-

paramos aquí. Es más fácil hacer esta distinción abstractamente que ejecutarla concretamente, pues no hay límites claramente determinados entre ambos dominios. Es evidente, por ejemplo, que la vista es un don natural y que, por otra parte, debemos aprender a ver. Pero ¿en qué medida la estructura de nuestra visión está determinada por la natu-raleza y dónde empieza exactamente nuestro aprendizaje? Además, los límites pueden ser fluidos. La respiración, por ejemplo, es un proceso natural, pero hay técnicas que nos enseñan a controlar su ritmo. El proceso natural y el proyecto humano se interpenetran tan ingenuamente que es imposible decir exactamente dónde termina la naturaleza y comienza el proyecto humano. Pues el hombre es un autoproyecto que está arraigado en la naturaleza; es una luz cuya fuente está perdida en la oscuridad. La ilusión del dualismo fue creer que los dos aspectos podían ser abruptamente separados. Sin embargo, y por imposible que sea separarlos, la distinción entre naturaleza y autoproyecto del hombre se impone sencillamente por sí misma. Aunque exista un área limítrofe en la cual no sabemos si tenemos que habernos con un proceso natural o con el resultado de un autoproyecto, más allá de estas áreas limítrofes hay amplias zonas de existencia que ciertamente pertenecen a la naturaleza y otras que son resultado de un autoproyecto humano. En este capítulo nos ocupamos de la zona de nuestra existencia que es resultado de un autoproyecto humano. Y con respecto a esta zona sostenemos que el hombre es social.

Sería también posible defender la tesis de que el hombre depende porque, por una parte, el desarrollo del hombre concreto depende de factores biológicos que operan por necesidad, pero por otra parte se halla influido por la manera en que este hombre concreto hace la propia his-toria de su vida.

con justicia que el desarrollo de la infraestructura económica des-empaña un papel de liderazgo en la vida moderna. Pero errónea-mente asigna a este hecho un carácter absoluto, cuando proclama que la infraestructura económica determina siempre y en todas partes la superestructura. Sin embargo, a pesar del peligro que ha-bido ilustrar por este ejemplo histórico, el filósofo no debe re-munciar a su tarea de encontrar esa base, pues es también su deber el poner toda la penetración mental que para ello se precisa.

El título de este capítulo encierra una tesis, a saber: que el hombre es social en todo. Antes de tratar de justificar esta tesis, debemos comenzar por explicar sus términos y hacerlos más precisos.

1. SENTIDO PRECISO DE LA TESIS

"El hombre — afirma la tesis — es social en todo." Dos preguntas surgen aquí: ¿qué significa "todo"? Y ¿qué significa "social"?

Sentido de "todo". El término "todo" es usado aquí con respecto a todo aquello que en el hombre, de una manera u otra, está sujeto a la responsabilidad humana; en otras palabras, todos los aspectos de la existencia humana en los que el hombre puede desarrollarse. Al considerar el desarrollo del hombre, debemos distinguir dos as-pectos fundamentales. Por una parte su desarrollo y evolución es una especie de proceso necesario; por otra es la historia de una vida. Una persona que escribe su autobiografía no menciona que fue concebido mediante la relación sexual de dos seres humanos, que creció de una determinada manera en el seno de su madre, nació y atravesó lentamente las etapas de la infancia y la adolescencia. Estos puntos se refieren a cosas que siguen su curso a la manera de un proceso y que escapan a nuestra propia iniciativa. En este aspecto nuestro llegar a ser y nuestro desarrollo pueden ser descritos por las ciencias que formulan leyes necesarias y universalmente válidas.² Sin embargo, el llegar a ser y el desarrollo del hombre se

En 1893 y 1894 el periódico ruso *Russkoye Bogatstvo* publicó artículos de N. Michailovskii, en los cuales el autor dirige a Marx el reproche de haber formulado una teoría general de la historia sin ofrecer ninguna prueba de ella. Marx sostenía que el materialismo histórico constituía la verdad de toda historia y por ende también de todos los períodos de la historia. En un artículo muy extenso Lenin trató de replicar al crítico de Marx (*Was sind die Volkstrennder?*, véase la colección de Obras de W. I. Lenin, Dietz Verlag, Berlin, vol. I, 1961, pp. 123-338). Lenin dijo que Marx había probado su tesis a través de un penetrante análisis de un único período, el del capitalismo. Esta respuesta, empero, no parece ade-cuada. Pues el materialismo histórico, en razón de la particular estructura de un período determinado, puede ser una explicación probable de ese período, pero de ahí no se sigue que una tesis que es verdadera para el período capitalista deba también ser verdadera para cualquier otro período. Tales leyes de desarrollo son formuladas por la psicología evolutiva. Empero, el análisis del concepto "desarrollo" implica muchas dificultades.

520

de otros aun en la zona natural y procesiva de su existencia, pues hemos obtenido esta zona natural de nuestra existencia mediante nuestra descendencia de otros. En un principio era comúnmente admitido que Dios había creado al hombre, por así decirlo, de una manera ya acabada hace unos pocos miles de años, y que este "modelo definitivo" de humanidad se había ido transmitiendo a través del proceso de generación; Esta idea, empero, está hoy sujeta a muchas dudas bien fundadas. Quienes proponen la teoría de la evolución han llegado a convenirse de que, aun en su zona natural, la humanidad se ha desarrollado en el curso de una muy larga evolución. Por tanto el hombre se habría desarrollado aun en su zona natural de existencia y este desarrollo también habría sido un proceso común. Empero, al hablar de un aspecto social con referencia a este proceso, damos al término "social" un significado diferente del único que comúnmente se le asigna. Si bien no queremos excluir la posibilidad de que aun la zona natural de nuestra existencia se haya desarrollado en un largo proceso o que hayamos recibido, nuestras así llamadas capacidades naturales a través de la herencia, esta posibilidad no es el tema que queremos discutir aquí.

El término "social" se deriva del latín *socialis*, *compañero*, *camarada*. Podemos por lo tanto llamar "social" a todo lo que se relacione con la confraternidad, la comunidad, de los seres humanos. Es habitual, y con justicia, distinguir en nuestra existencia dos dimensiones: una dimensión personal o privada y una dimensión social. En muchas empresas y actividades tomamos contacto con nuestros semejantes, pero hay también cosas que hacemos solos. Esta distinción es evidente en los lugares de habitación del hombre: algunas partes de su morada están destinadas a estar junto con los demás, mientras que otras son para el individuo solamente. Tomando en un sentido amplio el término "lugares de habitación", púedense aun distinguir varios niveles de estar junto con otros. En la ciudad, por ejemplo, el hombre está con otros habitantes de la ciudad, en las grandes rutas lo está con gente de muchas regiones; en la fábrica está con sus compañeros de trabajo, en su casa está con su familia, aunque allí el individuo suele tener también un cuarto que le es propio. Es importante por lo tanto distinguir entre nuestra existencia como estar-juntos y la existencia como estar-solo.

Examinando el asunto más de cerca, empero, notamos que aun

3 No se excluye del todo que el común desarrollo histórico, en el cual el hombre es activo como autoproyecto, llegue a tener en su largo curso también un efecto biológico. Es difícil, empero, demostrar este punto.

las ocupaciones que realizamos solos tienen también un carácter social. El hombre que se afeita se conforma a una costumbre social. Usa de un instrumento que no ha sido inventado ni fabricado por él, sino que lo ha recibido de sus semejantes. Más aun, el afeitarse es algo que él ha aprendido en su estar junto con otros hombres. Enfocado de esta manera, resulta difícil y, como veremos, aun imposible encontrar algo en nuestras vidas con lo cual nada tengamos que ver los demás y en lo cual seamos enteramente independientes. El hombre que se afeita, por ejemplo, lo hace así también porque quiere aparecer bien presentado ante sus semejantes. Hay hombres que no se afeitan cuando están seguros de que nadie vendrá a verlos ese día.

Un sentido más fundamental del término "social" se manifiesta aquí. Nuestras actividades son sociales no solamente porque las realizamos junto con otros, sino también porque las hemos aprendido de otros, las ejecutamos conforme a normas aceptadas, y las hacemos en vista de nuestros semejantes. Aun si para algunas actividades queremos definitivamente estar solos, este mismo deseo de estar solos contiene todavía una referencia a los demás; además, querer estar solos es si mismo una especie de norma social. De donde resulta claro que hay aspectos sociales aun en la acción que hacemos solos. Podría alguien objetar que al menos el pensar no es social porque, necesariamente, tiene lugar en nuestra interioridad. Pero aun en la reflexión utilizamos palabras aprendidas en nuestro contacto con nuestros semejantes. Aun nuestra visión misma es social porque hemos aprendido a ver en nuestro trato con los demás; nuestras semejanzas nos han enseñado a dirigir nuestras facultades de percepción a determinados aspectos de la realidad. Llamamos "social" una actividad que es, por así decirlo, un ejercicio de nuestra humanidad porque su cumplimiento está en alguna manera conectado con nuestro estar-junto con otros; por ejemplo, porque hemos aprendido de otros esa actividad, porque la cumplimos de acuerdo con un modelo recibido o porque la realizamos en vista de los demás.

El propósito de este capítulo es pues el de mostrar que la entera realización de nuestra condición humana, todas nuestras actividades humanas, son sociales en el sentido que acabamos de explicar. Concedemos sin dificultad que la precedente descripción del término "social" sigue siendo aún algo vaga, pero esperamos que su sentido se irá haciendo más claro a medida que vayamos avanzando en nuestras explicaciones.

Una objeción puede alzarse contra nuestra descripción del término "social" y es la siguiente: si toda la realización de nuestra condición humana es social, si la socialidad impregna todas nuestras actividades, ¿qué valor puede asignarse al término "social"? Un término que puede significarlo todo en última instancia no significa nada. Para ser significativo, el término "social" debe ser

4 Paul Ricoeur suscita esta dificultad con respecto al concepto "trabajo". Al presente hay una tendencia a usar este concepto con referencia

16

bernos ayudado suscitando el problema, o formulando la cuestión muy rotundamente. Pero tales ayudas son incidentales, pues puede hablarse de una genuina comprensión solamente si formulamos un juicio porque nosotros mismos vemos la verdad del asunto. La genuina ciencia está condicionada por esta autonomía de nuestro juicio. Por esta razón también es difícil distinguir entre genuino conocimiento científico y conocimiento pseudo-científico. Ocurre así mismo con demasiada frecuencia que uno piensa que habla por comprensión personal cuando en realidad no hace otra cosa que repetir lo que otros dicen. La genuina comprensión parece exigir una autonomía que no puede ir junta con la antes pretendida dependencia social. Mientras podemos depender de otros en cuanto a vemos enfrentados con el asunto que es materia de nuestro juicio, en el punto crucial que toca a la verdad y a la comprensión debemos ser independientes si hemos de alcanzar la verdad genuina. En otras palabras, nuestra dependencia social atañe solamente a la periferia pero no al meollo de nuestro juicio.

Esta objeción formula un ideal de verdad ya propuesto por los griegos. Este ideal es una herencia esencial de nuestra civilización. El hombre es una persona porque él mismo ve y comprende. Es verdad que al comienzo nuestro hablar es meramente una repetición como el de una cotorra; no podemos esperar de un niño un juicio independiente. Pero precisamente por esta razón el niño no es todavía un ser humano maduro. Uno de los fines esenciales de la educación es hacer autónomo al niño. Todo su entrenamiento científico debe apuntar a hacerle capaz de juicios independientes cuando sea adulto. Si abandonamos este ideal, entonces desistimos también del objetivo de la ciencia genuina y de la genuina filosofía.

La autonomía del juicio estético. La misma objeción se aplica con algunas modificaciones a otros importantes dominios de la vida, como ser el del arte. Verdad es que también aquí hay muchos que llaman bellas a las cosas simplemente porque quieren seguir la corriente de la multitud y no porque ellos mismos realmente vean belleza. Este seguimiento de la moda puede darse aún en gente que sinceramente piensa que realmente percibe belleza. En materia estética la visión genuina es quizás aun menos frecuente que en filosofía y en ciencia. Sin embargo aun aquí el ideal absoluto sigue siendo la genuina visión y la genuina audición de la belleza. Alguien que auténticamente aprecia el arte se alza contra la mera repetición y habla, juzga y valora en términos de lo que el siente personalmente. Siempre es decepcionante cuando alguien descubre que una supuesta autoridad en materia artística no hace sino repetir los dichos de otros. Si bien la historia puede no ser capaz de mostrar muchos artistas que fueran plenamente independientes, empero registra al menos unos pocos que han alcanzado este ideal. Hombreros como Rembrandt y Van Gogh consiguieron elevarse por encima del juicio aceptado en su época. Sus ojos estaban abiertos a las nuevas

opuesto a algo que no es social. Si bien esta objeción no carece de fuerza, empero no nos obliga a concluir que la socialidad sea un aspecto del hombre que lo penetra todo, mas no hasta la exclusión de otros aspectos. Como veremos, nuestro ser-hombre no solamente tiene un carácter social, sino que también es personal, es también libre, es también un ser-consciente, una existencia pensante. Todos estos conceptos difieren en contenido, pero esta diferencia no significa que se refieran a sectores materialmente distintos de nuestro ser-hombre. En otras palabras, al mostrar que la socialidad impregna toda nuestra existencia humana no pretendemos en modo alguno que ella exprese la totalidad de dicha existencia.

2. DIFICULTADES CONTRA LA TESIS DE LA SOCIALIDAD

Un procedimiento adecuado para precisar mejor el alcance de nuestra tesis consiste en examinar las dificultades que pueden suscitarse contra ella. Pues estas objeciones indicarán en qué sentido la tesis ciertamente no es verdadera. Este método es tan viejo como la filosofía misma. Podemos encontrar ejemplos de él en los diálogos de Platón. Empero, esos diálogos dramatizan la interacción de la tesis y la objeción poniéndolas en boca de diferentes personas y, al mismo tiempo, integrándolas en la vida de esas personas. Solamente un filósofo que sea al mismo tiempo un artista puede hacer eso con éxito. Sin embargo, aun el filósofo que escribe en la forma de un monólogo tiene que estar en un cuasi-diálogo consigo mismo. Después de formular una tesis, levantará objeciones contra ella. Este procedimiento no es una estratagemas artificial, sino el único modo por el cual podemos llegar a la verdad.

La autonomía del conocimiento genuino. No es muy difícil formular objeciones contra la tesis de que nuestra vida es social en todo. La experiencia misma parece indicar que nuestra vida es personal. Por ejemplo, cuando formulamos un juicio, no lo hacemos para agradar a otros o porque otros lo quieren, sino porque personalmente vemos que el asunto es tal como lo afirmamos, porque hemos llegado a una genuina comprensión de él. Verdad es que otros pueden ha-

a todas las actividades humanas, y el resultado es que el concepto pierda su sentido específico. Ricoeur trata de encontrar un opuesto de "trabajo" y propone como tal "palabra". Sin embargo, mucha gente tiene su trabajo precisamente en la "palabra", en hablar.

5 Jean-Paul Sartre ha revisado este procedimiento y algunas de sus obras incluso han sido llevadas a la pantalla. Aunque nos abstengamos de formular una evaluación artística de sus obras, debemos admitir que ellas han ejercido, al menos temporalmente, gran influencia.

6 La reflexión misma puede ser considerada como la interiorización de un diálogo.

formas de belleza que ellos percibían y expresaban en sus obras. Encontraron poco o ningún aplauso en su propia época y no consiguieron atraer seguidores, pero vieron y creyeron en su propia visión. Sólo más tarde muchos otros llegaron a comprender que estos visionarios solitarios habían tenido razón.

La autonomía del juicio axiológico. La misma situación se da en el mundo de los valores. Ocurre a menudo que un así llamado valor es realmente un desvalor, o más bien que algo que antes era valor ha llegado a ser un no-valor en razón de un cambio de situación. La historia muestra a menudo que la gran mayoría de la gente continúa creyendo en valores que han sido superados por el curso del tiempo. Siempre, empero, hay también personas que ven con claridad y que rehusan aceptar el juicio de valor corriente, y llaman no-valor aquello que la generalidad declara ser un valor. A menudo tienen que sufrir por su independencia y su resistencia a la opinión generalmente aceptada. Si los pretendidos valores en cuestión son considerados como importantes para el conjunto de la sociedad, entonces esas personas serán llamadas revolucionarias y tratadas como tales. Con demasiada frecuencia han sido incluso condenadas a muerte por apartarse de los valores admitidos, fundándose en su visión personal. La historia ofrece muchos ejemplos de personajes víctimas de la rígida ortodoxia de su época luego superada.

Hasta deberíamos decir que solamente aquel que llega a una evaluación autónoma es una auténtica personalidad. Esta afirmación es gratuita que necesariamente haya de rechazar los valores generalmente aceptados, sino sólo porque el realmente los experimenta como valores. Aquí también, por lo tanto, el hombre debe elevarse sobre la común manera de hablar si quiere ser una verdadera personalidad. Aquel que simplemente se deja llevar con la multitud en sus evaluaciones no es una personalidad independiente, no es un ser humano maduro.

Una vez más no queremos afirmar que solamente el no conformista, el rebelde y el revolucionario son personalidades genuinas. Algunas personas están siempre en oposición y en rebeldía contra cosas que son generalmente aceptadas. No obstante cuán independientes parezcan ser tales personas, sin embargo sus concepciones mentales siempre quieren oponerse a algo. Si su propia concepción llegara a ser generalmente aceptada, ellos ya no la sostendrían más. La auténtica personalidad es independiente y considera libremente el hecho de que su punto de vista sea corrientemente aceptado o rechazado por los demás. Juzga las cosas sobre la base de su propia comprensión de ellas, las aprecia porque es el mismo sensible a un valor. Llama bello a algo porque personalmente percibe su belleza. Construye su mundo de valores sobre la base de sus propias evaluaciones independientes. No se inclina cual lo hace una

caña al viento cuando todas las opiniones en torno suyo cambian. Todo esto parecería indicar que en lo más íntimo de nuestra existencia nos levantamos por encima de nuestras ataduras sociales que parecen tocar solamente nuestra periferia. Es verdad que los asuntos sujetos a nuestra comprensión, los objetos de nuestros juicios estéticos, el contenido material de los valores se derivan en parte también de nuestros semejantes. Así por ejemplo, alguien que vivió en la antigüedad no hubiera podido llegar a una evaluación independiente de la existencia humana durante el Renacimiento italiano. Aquello con respecto a lo cual nosotros mismos como personas lo debemos al menos en parte a la sociedad, y por esta razón dependemos de la sociedad. En el meollo decisivo de nuestra existencia, empero, nos elevamos por encima de esta dependencia, pues de otra manera cometeríamos nuestra personalidad.

Creatividad personal. En esta misma línea podemos también referirnos a la creatividad que se manifiesta en la persona. Esta creatividad se ve preparada y posibilitada por la sociedad en la cual la persona ha crecido. La persona puede llegar a ser creativa solamente cuando ha sido iniciada en toda clase de realizaciones conservadas por la sociedad. Empero, cuando, apoyándose en esta riqueza social, la persona llega a ser creativa, entonces se alza por encima de su dependencia social. Formula una idea nueva que da una luz genuinamente nueva, produce una obra de arte que crea una forma de belleza que antes todavía no existía, ~~produce una forma de vida que es totalmente nueva. Podemos añadir que no es precisamente buscar realizaciones exteriores de la persona.~~ Toda genuina personalidad es en sí misma algo nuevo, algo irrepetible, algo original, algo que nunca ha sido antes y que nunca volverá a ser. Podemos hablar aquí de creatividad con respecto a la persona misma en la medida en que la persona es un autoproyecto. El primero y más importante "trabajo" de la persona es precisamente en misma personalidad. Por esta razón el hombre sigue siendo una dimensión de profundidad en él en la cual parece elevarse por encima de toda dependencia social, en la cual es simplemente el mismo, esa autonomía e irrepetible personalidad. Según esto, parece imposible mantener la tesis de que el hombre es social en todo, porque en cuanto persona se eleva por encima de la dimensión social y porque en el meollo mismo de su ser él es autónomo. La autonomía de la persona implica, al parecer, la libertad de lo que en el capítulo precedente hemos denominado "la idea del individuo". No obstante cuán exagerado pueda en ocasiones haber sido el individualismo, no obstante asimismo cuanto pueda haber sido descuidada la socialidad del hombre, lo cierto es que el individualismo estaba basado en una profunda y esencial verdad: el hecho de que la persona tiene un carácter único, una autonomía esencial.

concluyen la influencia de los otros como una influencia de carácter determinista. Si estas dos suposiciones fuesen verdaderas, sería verdaderamente imposible pensar que nuestra existencia es social en todo.

Estamos ahora en condiciones de precisar más nuestra tesis. En primer lugar, cuando llamamos social a una actividad humana, este término no significa únicamente que el hombre depende de otros, que en alguna manera él es a través de los otros. Una acción es social también en el sentido de que es hecha para los otros. Un locutor que pasa un anuncio, un autor que escribe un libro, una madre que prepara un alimento para su familia, todos ellos están haciendo cosas para otros y por esta razón su actividad es social. En segundo lugar, esta influencia no significa necesariamente estar sujeto a una influencia de carácter determinista. Si, por ejemplo, escucho los argumentos de alguien y ellos me ayudan a alcanzar una comprensión del problema, entonces es verdad a la vez que he alcanzado yo mismo tal comprensión.

Según esto, nuestra afirmación de que nuestra existencia es social en todo significa que, en todo lo que somos, esta contenida una relación con nuestros semejantes y que esta relación no puede pensarse en modo alguna separada de nuestra vida. Sin embargo, esta relación no es una relación de necesidad determinista, ni solamente una relación de dependencia. Todo lo que nuestra tesis pretende afirmar es que nuestra relación con nuestros semejantes impregna toda nuestra existencia humana.

Es nuestro propósito volver más adelante sobre este punto, después que hayamos mostrado la verdad de nuestra tesis. En las dos secciones que siguen mostraremos por tanto que nuestra existencia es una existencia medianta los otros y una existencia para los otros.

3. NUESTRA EXISTENCIA ES UNA EXISTENCIA MEDIANTE LOS OTROS

Como hemos indicado antes, nos ocupamos aquí de la existencia del hombre en cuanto ella es genuinamente humana y no de, por ejemplo, los procesos puramente químicos y físicos que tienen lugar en nosotros. Además, el término "existencia medianta otros" no se refiere a ninguna causalidad determinista que esos otros ejercerían sobre nosotros.

Nuestro argumento, entonces, puede ser resumido así: toda actividad genuinamente humana está entrelazada con un ámbito significativo mundanal organizado. Pero tal ámbito significativo es un modo personalísimo. Según esto, las objeciones arriba expuestas parten de ciertos presupuestos. Suponen, en primer lugar, que ser-social es idéntico a ser-dependiente o sufrir la influencia de otros; en segundo lugar, que toda causalidad fuera determinista, un fenómeno tal como la educación sería inconcebible. El educador hace ser a la persona que es educada, pero este hacer-ser implica precisamente que el otro es llevado a ser autónomo, a ser él mismo, a pensar por sí mismo, a valorar por sí mismo.

Una más precisa formulación de la tesis. Podríamos por lo tanto proponer la siguiente formulación de la tesis: el hombre depende de la sociedad con respecto a los objetos sobre los cuales ejercita sus actividades. Pues es dentro y a través de la sociedad como obtiene el hombre los materiales de sus indagaciones científicas, de sus realizaciones artísticas, de sus valores de valor y su trabajo. Pero es independiente en la manera como asume esos materiales. En tanto en cuanto se hallan en juego la comprensión y apreciación, así como la genuina visión artística y los juicios de valor, el hombre se alza por encima de los lazos de su ser social. Dicho en otros términos, podríamos inclinarlos a expresar que el hombre es materialmente dependiente, pero formalmente autónomo. Los lazos de dependencia afectan solamente la periferia, pero la independencia se vincula en cambio con la esencia de las actividades genuinamente humanas.

Antes habíamos señalado que las objeciones que apuntaríamos podrían contribuir a formular nuestra tesis con mayor precisión. Ahora comprobamos que realmente prestan este servicio. Las dificultades precedentes serían en verdad insuperables si nuestros vínculos sociales implicaran la pérdida de nuestra autonomía. Sería fácil pensar que tal implicación se halla de hecho presente. Pues si una actividad humana es llamada social, este término parece implicar que en el cumplimiento de dicha actividad somos dependientes de otros, estamos siempre influidos por otros. De ahí a pretender que nuestra acción no procede plenamente de nosotros mismos y que, por lo tanto, no actuamos de una manera autónoma, hay sólo un pequeño paso. Pues aquello que es causado por algo exterior a nosotros ya no puede proceder de nosotros. En otras palabras, la afirmación de nuestra autonomía parece implicar la negación de toda influencia externa, y la afirmación de una influencia externa parece contener la negación de la autonomía.

Toda esta línea de razonamiento, sin embargo, está signada por un pensar en la categoría de una causalidad determinista, propia de las cosas. Cuando una cosa ejerce influencia sobre otra cosa, la influencia en cuestión es necesitante e ineludible. El fuego calienta su influencia. Si comprendiésemos en la misma forma la influencia que un hombre ejerce sobre otro, entonces la autonomía de esa persona implicaría verdaderamente la negación de toda influencia por parte de otros. Si en esas condiciones fuviésemos que salvaríamos nuestra personalidad, nuestra autonomía que le-elevamos a nosotros mismos por encima de los vínculos sociales para poder estar en condiciones de afirmar que actuamos de un modo personalísimo.

Según esto, las objeciones arriba expuestas parten de ciertos presupuestos. Suponen, en primer lugar, que ser-social es idéntico a ser-dependiente o sufrir la influencia de otros; en segundo lugar, que toda causalidad fuera determinista, un fenómeno tal como la educación sería inconcebible. El educador hace ser a la persona que es educada, pero este hacer-ser implica precisamente que el otro es llevado a ser autónomo, a ser él mismo, a pensar por sí mismo, a valorar por sí mismo.

LP

bito significativo mundanal está centrado en torno al hombre como un ser menesteroso. El desarrollo que alcanza el trabajo del hombre ocurre en razón del crecimiento que tiene lugar en este ámbito significativo mundanal. El hombre moderno ha desarrollado este ámbito significativo enormemente, y por esta razón el trabajo mismo también se ha desarrollado grandemente.

El ámbito del juego. No sólo el trabajo, sino también el juego ocupa un lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Lugar exige un área de juego, y dentro de este campo se les da a los objetos un sentido especial. También en el juego deben canalizarse las posibilidades del cuerpo humano. El hombre que juega con el mundo juega también con su propio cuerpo. Tal juego, además, requiere de ordenario ciertos implementos, tales como una pelota, una raqueta, o naipes. De aquí que el juego también tiene lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Lo mismo se aplica a todas las actividades típicamente humanas que tienen lugar en el mundo. Es imposible concebir una actividad humana determinada, un carácter regular de nuestra acción está indisolublemente conectado con la organización del mundo. Cuando conocemos la manera cómo los hombres han organizado su mundo, sabemos también cómo están acostumbrados a trabajar.

El ámbito de la percepción sensorial. Prestemos ahora atención a las más triviales y elementales ocupaciones humanas, tales como ver, oír y gustar. También estas requieren un ámbito significativo mundanal organizado. A primera vista esta afirmación puede parecer extraña, porque pareciera que el cuerpo dado y el mundo dado son suficientes, y que no se necesita aquí de ninguna organización humana. Ello no obstante, la afirmación es verdadera. La psicología de la forma (*Gestalt*) ha mostrado de una manera definitiva que la genuina visión —no meramente mirar, que no es auténtica visión— siempre se da dentro de la estructura de forma y horizonte, y esta figura implica una organización del mundo visible. El campo de nuestra visión es el mundo. En este mundo está oculta una cantidad indefinida de objetos visibles, pero estos objetos sólo son visibles de una manera latente, potencial.⁹ Para llegar a ser visibles en el auténtico sentido del término, deben surgir como figuras contra el horizonte del mundo. Pero sólo harán esto cuando el hombre, como existencia que da sentido, les asigne un sentido. El hombre hace que algo surja, como una figura, sobre el horizonte del mundo; le da significado y a partir de allí organiza el mundo.¹⁰ Si un hombre

Este punto ha sido probado definitivamente por las investigaciones de Margaret Mead. Ella ha mostrado que el hombre primitivo que es subitamente transportado a nuestro mundo moderno ve en él solamente lo que ha aprendido a ver a través de su experiencia primitiva.¹⁰ En su descripción de las así llamadas percepciones primarias, John Locke descuido prestar atención a esta organización intencional del campo

nuestra disposición sólo a través de otros, a través de la sociedad. Por tanto, nuestra existencia humana es siempre una existencia mediante los demás.⁹

Toda actividad humana tiene lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Podría alguien objetar que según la concepción religiosa de la vida el hombre trasciende el mundo. Si bien admitimos la verdad de esta objeción, debemos añadir que, ello no obstante, no deja el hombre de trascender el mundo partiendo de ese mundo mismo. Aun si el hombre religioso trasciende el mundo, comienza con el mundo, en un ámbito significativo mundanal organizado. Por ejemplo, quien desarrolla una piedad de la existencia de Dios debe comenzar por disponer sus pensamientos de una manera ordenada, y estos pensamientos están inicialmente conectados con el mundo. Quien reza debe ordenar sus palabras, y las palabras pertenecen al mundo. Aun la celebración de la liturgia, que está orientada a lo Trascendente, implica un ordenamiento regular del mundo, un ámbito significativo mundanal. Por tanto, esta objeción no suscita ninguna dificultad seria. Examinemos ahora las actividades ordinarias del hombre para ver si estas se dan siempre en un ámbito significativo mundanal organizado.

El ámbito del trabajo. La presencia de tal ámbito es completamente evidente cuando se trata de actividades en las cuales nos dirigimos a algo exterior, en las cuales nos ocupamos del mundo, por ejemplo en el trabajo y en el juego, en el comer y el beber, y en celebrar una fiesta. En nuestro trabajo hay siempre algún tipo de material sobre el cual hay que trabajar, siempre usamos alguna clase de material que hacer, debe llenar ciertos requisitos y generalmente ya ha sido sometido a cierta adaptación preparatoria. Además, en nuestro trabajo necesitamos instrumentos o herramientas de trabajo. Nuestro primer instrumento de trabajo es nuestro propio cuerpo. Tenemos que adaptar nuestro cuerpo para el trabajo por realizar, y por tanto cortar familiarizados con sus posibilidades. Por otra general necesidad también otros instrumentos que son, por así decirlo, extensiones del cuerpo. Y puesto que nuestro trabajo ocurre en el mundo, necesitamos un lugar de trabajo. Todo esto junto constituye un ámbito significativo mundanal organizado: materiales de trabajo, instrumentos de trabajo, un lugar para trabajar y la canalización de la capacidad de trabajo del cuerpo. Además, el trabajo tiene un propósito: apunta a llenar las necesidades humanas. Todo este ámbito significativo mundanal organizado" (en el sentido de ordenado). N. del T.]

Este párrafo sólo pretende resumir el argumento que se expone a continuación, y no pretende ser técnicamente un silogismo. [Aquí y en las páginas que siguen optamos, para no recargar y oscurecer innecesariamente el texto, por traducir por *ámbito significativo* la casi intraducible expresión *field of meaning* (campo de significado, o de categorías significativas, o de sentido). La expresión frecuentemente usada por el autor, "an orderly field of worldly meaning", la traduciremos por "ámbito significativo mundanal organizado" (en el sentido de ordenado). N. del T.]

somos incapaces de mirar cualquier otra cosa. Hechos como éstos están siempre conectados con la historia de nuestra vida, que está ella misma inseparablemente conectada con otras personas.

Como la experiencia nos lo enseña, el hombre debe aprender a ver. El supervisor de una tarea debe ser capaz de ver el trabajo muy agudamente, pues se supone que ha de ver cualquier irregularidad en la producción. Para obtener esta capacidad debe entrenarse durante largo tiempo. De una manera semejante debe el hombre aprender a ver las cosas bellas. Muy probablemente el hombre primitivo era incapaz de ver la belleza de la naturaleza. Así también, podemos preguntarnos ¿era el hombre capaz de ver las diferencias de colores cuando todavía no existían palabras para indicar los diferentes colores? Porque existen términos diferentes para diferentes colores nuestra atención se dirige a ellos y comenzamos a verlos. Retrocediendo con el pensamiento en nuestro propio pasado, cualquiera que esas cosas no eran entonces visibles para nosotros. Mediante nuestra educación y entrenamiento, mediante un progresivo otorgamiento de significado, llegamos a ser capaces de ver.¹¹ Por lo tanto, nuestra visión tiene lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Nosotros mismos llevamos a cabo esta organización, si bien ella es muy sutil y no sabemos cómo se realiza. Es fácil discernir la modificación efectiva de nuestro mundo mediante el trabajo; pero es muy difícil percibir la organización intencional que tiene lugar en la visión.

Lo mismo puede decirse de todas las demás percepciones sensoriales. Se han hecho muchos intentos de alcanzar las percepciones primordiales que serían supuestamente independientes de cualquier interpretación y de cualquier conexión social, y que por tanto podrían servir como un criterio absoluto para la valoración del conocimiento humano. Empero, tales así llamadas percepciones primordiales no se encuentran en la experiencia concreta. No queremos decir con ello, por supuesto, que la percepción sea siempre una interpretación arbitraria, pues sabemos por experiencia que el objeto nos fuerza a percibirlo como de hecho lo hacemos. Por ejemplo, no puedo yo percibir que los árboles son color de púrpura y que el pasto es rojo. Sin embargo, la percepción siempre implica que determinados aspectos de la riqueza potencial de una cosa vienen a primer plano, y en esto la educación del sujeto y la interpretación desempeña un papel.¹² No hay percepciones en nuestra vida que enteramente y en todos los aspectos precedan a toda interpretación. La percepción siempre se da en un mundo ordenado, y la organización

Impregnar am nuestras percepciones.

12 Por esta razón la actitud intelectualista de la mente es capaz de

primitivo es trasplantado repentinamente a una gran ciudad moderna, muchos objetos en esta ciudad permanecen invisibles para él. Obsérvese que no decimos: "Hay muchas cosas que él no ve", sino "muchas cosas permanecen invisibles para él". Su existencia como dador de sentido no se ha desarrollado hasta el punto en que será capaz de hacer surgir esas cosas como figuras sobre el horizonte del mundo. Por esta razón hemos dicho antes que estas cosas solo son "potencialmente visibles".

Esta expresión puede parecer una tautología. Puesto que "visible" significa "capaz de ser visto", ¿por qué debe añadirse "potencial" a "visible"? Sin embargo, la adición está plena de sentido. Para un experto técnico el proceso de trabajo en una fábrica es visible, vale decir, es capaz de percibir ese proceso. Puede estar distraído, por supuesto, y de hecho dejar de ver muchas cosas. Ello no obstante, el mundo de la fábrica es visible para él. Para un hombre que no sabe absolutamente nada del mundo técnico, empero, ni siquiera la fábrica misma es visible. No vive en el nivel de dar significado a cosas a través de las cuales el mundo técnico se hace visible. Sin embargo, puede aprender como apropiarse esta manera de dar significado a las cosas, y por esta razón el mundo técnico puede llegar a ser visible para él. De aquí que tenga sentido llamar a algo "potencialmente visible". No sabemos qué es ver para el niño recién nacido. Sus ojos están abiertos, lo cual nos hace decir que ve. Probablemente, sin embargo, el niño recién nacido no ve nada, al menos si usamos "ver" en el sentido pleno del término. La auténtica visión tiene lugar mediante la organización activa del ámbito de la visión. Y así también la visión se da dentro de un ámbito significativo mundanal organizado.

La organización de tal ámbito es más sutil que la del trabajo, por ejemplo. En el caso del trabajo, la organización está realizada efectivamente en el mundo, pero no así en el caso de la visión. En la visión hay solamente una organización intencional, el mundo no está realmente organizado y cambiado de manera tal que la modificación continúe existiendo aún cuando el acto de visión cese. Sin embargo, el mundo en que miramos es modificado. Supongamos, por ejemplo, que alguien está en un amplio cuarto junto con otras personas. Este cuarto es ahora su campo de visión. Mira a las personas con quienes conversa y a las cosas y gentes acerca de las cuales habla. Subitamente entra alguien que lo odia con odio mortal y que amenaza su misma existencia. Este acontecimiento modifica todo su campo de visión. La persona peliagrosa ocupa su centro, y todo lo demás se convierte en horizonte. Materialmente vive el todavía en el mismo mundo, pero este mundo se ha vuelto diferente. De una manera semejante puede ocurrir que algo o alguien nos fascine. En este caso

de la percepción. Sin embargo es esta organización la que hace posible la percepción. La psicología gestaltica y la psicología fenomenológica han atraido la atención hacia este punto. La importancia filosófica de la estructura figura-horizonte ha sido subrayada por Maurice Merleau-Ponty.

520-4

18

ción de ese mundo es siempre llevada a cabo mediante nuestra colaboración.

El ámbito del pensamiento.

De manera semejante, también el pensar tiene lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Nuestro pensar es una búsqueda de claridad y brota de nuestra conciencia de no-claridad. Dicho en otros términos, el pensamiento comienza a operar porque nos vemos colocados frente a problemas y preguntas. Estos problemas y preguntas pueden surgir en dos niveles. El primero de éstos es el dominio de la acción, el concreto ejercicio de la existencia en el mundo. Alguien que está hambriento, por ejemplo, enfrenta el problema de conseguir alimento. Los hombres de trabajo con una tarea difícil por ejecutar tienen que resolver el problema de cómo vencer a su adversario. Estos problemas no son suscitados en un nivel reflexivo sino que se dan en el mundo mismo de la acción. Constantemente encontramos tales cuestiones prácticas; por ejemplo, cuando queremos cruzar una calle de mucho tráfico o encender un cigarrillo en medio de un fuerte viento. Utilizamos el pensamiento para movernos en la vida práctica. Resultaría evidente que este pensar se da en un ámbito significativo mundanal organizado, por la simple razón de que, como lo hemos visto, el dominio de la acción es un ámbito significativo mundanal organizado.¹³

En segundo lugar, preguntas y problemas pueden surgir en el nivel reflexivo, en el cual deliberadamente pensamos acerca de las cuestiones y los problemas. Esta reflexión es posible solamente si tenemos a nuestra disposición conceptos, pues en el problema planteado explícitamente el concepto desempeña un papel esencial. Y el concepto siempre se encarna en palabras, pues podemos percibir que en nosotros mismos siempre reflexionamos en palabras.¹⁴ Nuestros conceptos, empero, constituyen en cierta medida un todo coherente, y nuestras palabras son parte de un lenguaje. Conceptos y lenguaje nuevamente forman un ámbito significativo coherente. Nuestros conceptos son expresión al mundo e introducen orden en él. Nuestras palabras mismas pertenecen al mundo y juntas constituyen un ámbito significativo mundanal organizado. Según esto, la reflexión tiene lugar en un mundo ordenado. En confirmación de esta aseveración, podemos observar que el niño necesita ser formado antes que pueda alcanzar una auténtica reflexión. Tiene que apropiarse toda clase de instrumentos del pensar de manera tal que ellos formen un todo coherente. Si se pierde esta coherencia, el pensamiento pierde su

La naturaleza misma del pensamiento, además, muestra idéntica

¹³ Según Grünbaum, Merleau-Ponty llama muy apropiadamente "practognosis" a esta clase de pensamiento.

¹⁴ Especialmente Merleau-Ponty ha mostrado de manera convincente la conexión entre el pensar y el hablar. Hemos seguido sus argumentos en nuestro libro *Phenomenology of Language*, Pittsburgh, 1965.

cosa. La mente pensante es siempre y en todas partes un principio de orden. El pensar se halla a sus anchas sólo allí donde hay orden; y se desarrolla precisamente creando el orden. Aporta orden no solamente a sí mismo sino también a su objeto, su campo de pensamiento. Aporta orden a sí mismo al organizar los instrumentos del pensamiento, las palabras y conceptos, y al arreglar sus propias fases. De esta manera organiza al mismo tiempo su campo de pensamiento. Cuando pensamos, introducimos unidad en la multiplicidad, lo cual necesariamente implica que organizamos esa multiplicidad. La autoactualización del pensar puede ser sintetizada en una sola palabra: orden. Es verdad, por supuesto, que el pensar es un intento de alcanzar profundidad y claridad, pero ambas están inseparablemente conectadas con el orden.

La esfera afectiva. Consideramos ahora la esfera de nuestra existencia que contiene nuestras tendencias, deseos, afectos y emociones. El hombre es un ser menesteroso.¹⁵ Marx compara el mundo con el cuerpo inorgánico del hombre y llama a nuestra vida un metabolismo con el mundo. Hay necesidades en el hombre que no surgen a través de nosotros mismos y que se hacen sentir en nuestra psique en un oscuro sentimiento de hallarnos cómodos, en la necesidad y la enfermedad. No se trata aún, empero, de ninguna conciencia, afecto o emoción en el sentido pleno del término, sino más bien del oscuro fondo de donde brotan emociones, afectos y emociones. Nuestra vida afectiva y nuestras emociones asumen una forma más clara en cuanto comenzamos a vivir más en un mundo organizado.¹⁶ La necesidad de alimento se hace concreta en el pedido del niño que pide un trozo de pan, pero tal concreción es posible sólo en un mundo en el cual la provisión de las necesidades del hombre ha sido organizada. Generalmente sabemos lo que queremos y deseamos, y la razón de esto es que vivimos en un mundo organizado. El niño necesita ternura y contactos emocionales. Esta necesidad se ve satisfecha y las emociones del niño pueden ser canalizadas por esta significación mundanal organizada. Según esto, la reflexión tiene lugar en un mundo ordenado. En confirmación de esta aseveración, podemos observar que el niño necesita ser formado antes que pueda alcanzar una auténtica reflexión. Tiene que apropiarse toda clase de instrumentos del pensar de manera tal que ellos formen un todo coherente. Si se pierde esta coherencia, el pensamiento pierde su

¹⁵ "Todo se revela a sí mismo en necesidad, que es la primera relación totalizante de este ser material, el hombre, con la totalidad material a la que pertenece." Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, París, 1960, p. 166.

¹⁶ Por esta razón un mundo de valores bien ordenado es de crucial importancia para el equilibrio del hombre. El hombre constituye sus valores en los términos del problema que el mismo es, pero al mismo tiempo, como problema, él se ve también actualizado por los valores que le ofrece la sociedad en que vive. El mundo de los valores apela al hombre que se interroga. En la práctica éste es un fenómeno bien conocido. La propaganda, por ejemplo, en gran medida hace del hombre un consumidor.

placados en razón del carácter inarmónico del medio en el cual ha crecido el niño.
Comociones, afectos y emociones están generalmente vinculados con valores encarnados en el mundo, no con valores abstractos sino con valores existentes. Por esta razón el desarrollo de la vida afece y emocional del hombre implica una organización del mundo de los valores. La comocion ordenada, el afecto ordenado, la emoción ordenada presupone por tanto un mundo ordenado.

Dependencia de nuestro ámbito significativo mundanal organizado, con respecto a nuestros semejantes. Atriba hemos formulado la tesis de que las actividades humanas tienen lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Después hemos visto una variedad de actividades típicamente humanas, cada una de las cuales afirmaba nuestra tesis. En la perspectiva de la filosofía fenomenológica, esto no puede en modo alguno sorprendernos. Según la fenomenología, las actividades humanas son intencionales, vale decir que están dirigidas hacia el mundo; nuestra existencia está en todos sus aspectos atada al mundo. Si esto es verdad, entonces es obvio que una existencia organizada sólo puede darse en un mundo organizado. El desarrollo de nuestra existencia implica el desarrollo del mundo. El proyecto de existencia y el del mundo están inseparablemente conectados. Dado que cualquier proyecto siempre implica un orden, resultará evidente que nuestra existencia sigue su curso en un ámbito significativo mundanal organizado.

Volvamos ahora a formular nuestro argumento. Toda actividad humana, hablamos dicho, tiene lugar en un ámbito significativo mundanal organizado. Pero entramos a un ámbito significativo mundanal organizado mediante los otros, mediante la sociedad. De aquí que nuestra existencia es siempre una existencia mediante otros. Demos aún probar la segunda tesis, a saber, que entramos en un ámbito significativo mundanal organizado mediante los otros, mediante la sociedad.

De lo dicho en las páginas precedentes resultará evidente que la actualización de nuestra existencia está inseparablemente conectada con la organización del mundo, una organización que tiene lugar en dos dominios, a saber, la esfera real y la esfera intencional.

La fenomenología existencial expresa esta idea diciendo que el hombre es a la vez un autoproyecto y un proyecto del mundo, y que estos dos proyectos están indisolublemente conectados.¹⁷ Damos forma a la vez a nuestra existencia y al mundo, y estos dos no pueden ser separados. Por tanto, si el proyecto del mundo es aún primitivo, el proyecto de existencia deberá ser igualmente primitivo. El hombre es una posibilidad fundamental de un autoproyecto y

¹⁷ Esta idea estaba ya oscuramente presente en Adam Smith. Fue claramente formulada por Karl Marx, quien llegó a hacer de ella uno de los puntos centrales de su filosofía. Véase nuestro *La filosofía de Carlos Marx*, Buenos Aires, 1967, Ediciones Carlos Lohé.

del proyecto de un mundo. Los hechos nos llevan a concluir esta posibilidad. A través de las realizaciones *de facto* del hombre como cemos sus posibilidades fundamentales. Empero, en esta conexión debemos siempre tener en cuenta que las posibilidades concretas del hombre están siempre conectadas con lo que ya ha sido realizado. El hombre moderno es un hombre técnico; de aquí se sigue que la tecnología moderna está dentro de las posibilidades del hombre. Pero antes que el hombre fuese capaz de desarrollar la moderna tecnología, tuvo primero que desarrollar las ciencias físicas y su método de trabajo. Además, tampoco pudo desarrollar las ciencias físicas mientras no hubo aprendido a acercarse a las realidades de una manera científica, y esta aproximación no hubiera podido realizarse si no hubiera habido un lenguaje y si ese lenguaje no hubiera alcanzado un alto grado de refinamiento. El hombre tuvo primero que aprender a traer a la luz la realidad mediante el discurso, y sólo después en condiciones de desarrollo su lenguaje hasta convertirlo en lenguaje científico, que pudo ulteriormente refinar según lo exigían sus diversas empresas científicas. El hombre es una posibilidad multifacética, una "inmensidad de virtualidad" como lo expresa Henri Bergson. Pero la riqueza de sus posibilidades se revela sólo progresivamente, a medida que una realización va necesitando la otra.¹⁸

La verdad de esta aseveración resulta evidente cuando observamos nuestras ocupaciones. Aun las más simples de ellas presuponen mundanalmente. Por la mañana tomamos una taza de café y una rebanada de pan. Muchas cosas tuvieron que ocurrir antes que el hombre pudiera hacer uso del pan: tuvo que descubrir que una determinada planta producía granos que tenían un valor nutritivo; tuvo que cultivar esa planta, descubrir que esos granos podían ser molidos y mediante la acción del fuego transformados en pan. El pan y la manteca, el café y el azúcar, el plato y el cuchillo, todo presupone una larga serie de descubrimientos. Mientras tomamos nuestro desayuno, leemos un diario. Una enorme serie de descubrimientos fue necesaria antes que el hombre pudiera disfrutar de un diario. Tuvo que descubrir que se podía organizar los sonidos producidos por sus órganos y que esos sonidos podían ser usados para traer a la luz los objetos de su mundo. Tuvo que crear el lenguaje. Y a partir de la creación del lenguaje hasta la producción de un diario hay todavía un camino incommensurablemente largo por atravesar. Aun

¹⁸ "[Feuerbach] no ve cómo el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde la eternidad, siempre el mismo, sino el resultado en que es un producto histórico, es el resultado de la actividad de toda una sucesión de generaciones, cada una de las cuales se apoya sobre los hombres de la precedente, que desarrollan su industria y su intercambio, modifican su organización social de acuerdo a sus cambiantes necesidades. Aun los objetos de la más simple evidencia sensorial sólo le son dados a través del desarrollo social, la industria y el intercambio comercial." Marx-Engels, *The German Ideology*, Londres, 1938, p. 35.

19

La más simple de nuestras posibilidades está basada en una larga serie de descubrimientos.

El ser humano recién nacido es en verdad una "inmensidad de virtualidad". Es enteramente impensable, sin embargo, que este hombre pueda comenzar desde cero con el proyecto de su vida y del mundo, y que pueda ejecutar ese proyecto por medio de sus propias fuerzas. El recién nacido es el ser más desvalido que hay sobre la tierra. Abandonado a sí mismo, no puede hacer nada y está condenado a morir. Nuestra vida es impensable sin un mundo organizado, pero es imposible que el individuo mismo proyecte el mundo organizado que él necesita. El mundo organizado se presenta al niño y le invita, por así decirlo, a entrar. El mundo organizado le es ofrecido al hombre por la sociedad en que vive. De otra manera, una existencia genuinamente humana sería enteramente imposible. La razón fundamental de nuestra dependencia respecto de la sociedad radica en la real complejidad de todas las actividades, aun de las que aparentemente son más sencillas. Todo lo que damos por sentado *oculta* realizaciones de posibilidades que en modo alguno son obvias. Todas nuestras actividades tienen lugar en un ámbito significativo que, aunque aceptado como obvio, en modo alguno ha sido siempre tal que se ha ido constituyendo en el transcurso de una larga historia. Si no encontrásemos tal ámbito significativo constituido, no seríamos capaces de realizar auténticas actividades humanas. Podría uno pensar quizá que esta afirmación no se aplica a las simples percepciones del hombre. Sin embargo, como va hemos visto antes, aun con respecto a ellas la afirmación es verdadera. Pues una percepción hace que una figura se recorte sobre el horizonte del mundo. Un niño comienza a percibir determinadas cosas porque su atención es atraída hacia ellas. Y el hecho de que su atención sea atraída a esas cosas y no hacia otras se vincula con toda la historia de las gentes entre las cuales crece.

Siguiese, entonces, que en nuestras actividades humanas, aun en las más simples, se halla encarnada una larga historia común. No tenemos conciencia de esa historia, pero nos apropiamos de ella. El mejor ejemplo de sus realizaciones, sin saberlo explícitamente, la historia no tiene solamente una forma material, sino también un espíritu que está encarnado en esta forma material. Este espíritu penetra, aun cuando no tengamos conciencia de ello. Este espíritu en toda nuestra percepción organizada, en la forma como jugamos y trabajamos, como pensamos y hablamos, y como nos encontramos con los demás. Nuestra vida está sustentada por una historia común. Podemos vivir solamente en un ámbito significativo mundanal organizado. Si bien somos capaces de desarrollar ese ámbito, como veremos, ese desarrollo tiene su punto de partida en lo que encontramos realizado antes de nosotros.

19 El etnólogo y sociólogo norteamericano L. H. Morgan señaló y desarrolló este punto en su libro *Ancient Society*, 1877.

Hemos mostrado hasta aquí que la existencia del hombre es una existencia mediana entre los otros. Resumiéndola, la prueba es nuestra acción es posible sólo en razón de un ámbito significativo mundanal organizado que asumimos y que nosotros mismos no hemos producido. En todo vivimos de una herencia que hemos recibido, y no producido.²⁰

4. NUESTRO INGRESO EN EL ÁMBITO SIGNIFICATIVO HUMANO

Como hemos visto en las páginas que anteceden, dependemos de los demás en razón de que nuestras actividades tienen lugar en un ámbito de sentido que ha sido constituido por otros, por las generaciones precedentes. Obramos de manera humana al hacer nuestro este ámbito. Encontramos en torno nuestro un mundo sobre el cual podemos actuar, y cuando comenzamos a actuar sobre este mundo, obramos como seres humanos. Otros un lenguaje en torno nuestro, porque vivimos dentro de una comunidad parlante, y mediante la apropiación de este lenguaje somos invitadas a pensar. Hay, sin embargo, también otro modo por el cual dependemos de otros seres humanos. Necesitamos también su ayuda para ingresar a ese ámbito significativo que se extiende ya hecho ante nosotros.

La necesidad que el hombre tiene de un encuentro vital con sus semejantes. El ámbito significativo humano está entrelazado con las actividades humanas, y viceversa. Todos los instrumentos y herramientas de trabajo son lo que son porque son empujados por seres humanos. Tan pronto como cesa esta compenetración entre un ámbito significativo y la actividad humana, dicho ámbito se convierte en una reliquia del pasado, una pieza de museo. Si esto ocurre, es

20 Mientras el hombre vivió en un horizonte culturalmente limitado y no conocía mucho acerca del pasado o de otras civilizaciones, se inclino a pensar de una manera histórica y a considerar que su propio ámbito de existencia era enteramente natural. La conciencia histórica, empero, comenzó a crecer tan pronto como se amplió su horizonte. Ya Hegel hizo de ese común nacimiento y ulterior desarrollo significativo un tema de su filosofía. Marx también consideraba las cosas desde esta perspectiva, si bien la interpretó de una manera totalmente diferente de Hegel. Adam Ferguson también prestó atención a la solidaridad histórica que nos conecta con nuestro pasado común. Este concepto de solidaridad significó desempeñando un papel importante durante largo tiempo. En *Trance llevé a una teoría social*, cuyo principal proponente fue L. Bourgeois. Después de la primera Guerra Mundial, pensadores católicos reformularon la teoría de la sociedad que es conocida con el nombre de *solidarismo* y cuyos principales representantes fueron H. Pesch y C. Grandjoch. Esta teoría ha incluido también algunas encíclicas papales. Cf. J. H. Walgrave, *Person and Society, A Christian View* que será publicado por Dugessan University Press. Las ideas aquí propuestas no son por tanto nuevas en modo alguno, pero su alcance filosófico quizá no siempre ha sido plenamente comprendido.

aun posible comprender algo de él mediante un estudio histórico, pero ya no estamos en condiciones de actuarlo y devolverlo a la vida. Un ámbito significativo funciona como tal precisamente dentro de la actividad viviente del hombre.

Solamente el ámbito significativo al cual el hombre da vida, vale decir aquel ámbito que él asume activamente, nos es accesible, puede ser comprendido por nosotros y puede inducirnos a entrar en él. La actividad del hombre es, por así decirlo, una activación del ámbito significativo. En tal actividad este ámbito se constituye y es capaz de ser una luz para el hombre en el sentido pleno del término.²¹ Esto no debe sorprendernos, pues el hombre mismo es el punto focal del mundo humanizado que constituye su esfera de existencia. El hombre, como hemos visto, depende de este ámbito significativo, pero el ámbito a su vez depende del hombre. Sin el hombre incluso cesaría de ser un ámbito significativo.

Síguese por lo tanto que somos traídos a la vida dentro del encuentro viviente con nuestros semejantes, y que necesitamos no solamente el ámbito significativo que ellos han creado sino también su presencia viviente, sus actividades actuales. Dentro del encuentro con nuestros semejantes llegamos a ser hombres, nuestra humanidad es despertada mediante nuestro encuentro con ellos.

Podemos verificar todo esto cuando observamos cómo comienza a actuar un niño. Crece en una casa como en un pequeño mundo sobre el cual puede actuar, en el cual las cosas son manejadas por los demás ocupantes de la casa. El niño ve actuar a estas personas y a través de sus acciones se actualiza y revela el significado de las cosas. Comienza a imitar y mediante esta imitación gradualmente se apropia el significado que las cosas tienen para los demás. Así comienza a actuar como un ser humano. El niño ve en las acciones de los demás la realización de sus propias posibilidades. De la misma manera aprende a hablar. El niño crece en una comunidad parlante. Imita los sonidos, se apropia las palabras y gradualmente comienza a vivir en el significado de esas palabras. De un modo semejante aprende el niño más tarde a trabajar. Este aprendizaje es al comienzo un simple imitar a los demás.

En un mundo primitivo el ámbito significativo humano y, consistentemente, también la actividad del hombre son todavía primitivos y simples. En un mundo así el niño, porque imita, es por así decirlo espontáneamente educado en el ámbito significativo que lo rodea, de modo que apenas hay necesidad alguna de un proceso educativo conscientemente organizado. El niño se educa por el mero hecho de que gradualmente empieza a participar en las vidas de los adultos que le rodean. Nuestro mundo significativo, empero, y nuestras actividades han llegado a ser tan ricos que el joven necesita

²¹ Por esta razón hemos argumentado en el libro *Encounter, Pittsburgh*, segunda impresión, 1965, que el hombre mismo es lo que primariamente es más inteligible para nosotros, y que aprendemos a comprender el mundo a través del hombre.

de una introducción formal de ellos. La educación tiene ahora muchos aspectos y requiere ser organizada conscientemente. El niño todavía aprende a hablar en su hogar, pero no así a escribir. Ciertamente no es en su casa donde se apropia del lenguaje científico acerca del mundo. Las actividades del trabajo se han tornado más complejas y son ahora realizadas en lugares distintos de la casa y destinados a este propósito. El joven debe ahora ser entrenado formalmente antes de que pueda ingresar al mundo del trabajo. Las muchas posibilidades de juego no pueden ahora ser observadas en el hogar. Muchas formas de juego deben ser aprendidas de manera verdaderamente.

Para educarlos, los adultos siempre necesitan dirigirse a los jóvenes porque los niños deben aprender a imitar lo que los adultos hacen delante de ellos. Cuando la sociedad era aun primitiva, empero, todo esto ocurría en el transcurso de la misma vida cotidiana. Hoy se ha convertido, en muchos aspectos, en una tarea especial. Se ha desarrollado en educación formal, entrenamiento para juegos, aprendizaje del trabajo manual, enseñanza de modales, etcétera. Pero siempre sigue tratándose de llevar a los más jóvenes a una condición humana dentro del contacto vital con otros seres humanos. En un encuentro con los semejantes. En este encuentro el significado de ese mundo sobre el cual se puede actuar, el significado de la acción, se torna manifiesto. Dentro de este encuentro comenzamos a vivir en este significado. Por lo cual encontramos aquí una segunda razón por la que necesitamos de nuestros semejantes, por la que venimos a la vida dentro de la sociedad y gracias a ella.

Todo esto implica que nuestro mundo inteligible tiene su foco en el hombre. El trabajo tiene sentido para nosotros, como lo tiene el juego, y nuestro campo de acción en general, y el mundo que tratamos a la luz mediante la palabra. Pero todo esto posee su inteligibilidad porque es asumido por el hombre, en razón de la presencia del hombre en todo ello.

La "claridad" de la materia y el "misterio" del hombre. A veces se olvida la posición central del hombre en todo esto. Frecuentemente se ha pensado que el mundo material tal como en sí mismo se ofrece era fácil e inmediatamente inteligible al hombre, dotado de capacidad de percepción y que el hombre mismo, en su propia condición humana, era inteligible para nosotros. Descartes contribuyó mucho a esta idea al considerar al hombre en su más íntima esencia como una interioridad, un puro pensamiento, un *Cogito*. Como tal interioridad, el hombre sería directamente perceptible solamente a su propia reflexión, mientras que los demás sólo podrían concebirlo indirectamente, por ejemplo a través de signos y expresiones. De esta manera el hombre se convierte en un misterio espiritual que se eleva por encima del mundo. Lo cual conduce fácilmente a establecer una distinción entre el ser corporal exteriormente perceptible y las íntimas intenciones del hombre, suscitando así el problema de cómo deben

22

en el que las cosas tienen nombres. Comenzamos a vivir en un mundo de luz porque nos apropiamos el lenguaje humano. ¿Cómo podemos ser capaces de hacer esto si el lenguaje no fuera inteligible para nosotros? En una palabra, el hombre es inteligible para nosotros. Sus hechos y omisiones, su señalar y su hablar, son significativos para nosotros. Entramos en este significado, y de esta manera entramos en el universo significativo del hombre.

Aceptamos así tan fácilmente la luz y el significado sin preguntarnos como se originaron. Nos familiarizamos con las cosas que nos rodean en círculos cada vez más amplios porque somos capaces de manifestarlas y de hablar acerca de las cosas de este mundo. Las cosas tienen sentido para nosotros con respecto a la acción y también tienen un significado teórico. Encontramos tan obvios estos significados que nos inclinamos a separarlos del hombre, y consideramos el mundo significativo como un mundo natural que simplemente nos es dado. Olvidamos entonces que este significado ha surgido a través del actuar y el hablar del hombre, y que continúa estando indisolublemente conectado con nuestra acción y nuestro lenguaje. Si llegaran a desaparecer la actividad y el lenguaje humanos, también bien el significado cesaría de existir. Comenzamos a vivir en un mundo de luz y significado porque se nos permite participar en las actividades y discursos del hombre. Somos capaces de participar en ellos porque entendemos al hombre, porque estamos en condiciones de vivir en humanas actividades y lenguaje humano.

Un ejemplo. Todo esto puede ser aclarado por medio de un ejemplo. El ámbito de pensamiento propio de una ciencia, por ejemplo de la ciencia física, es un ámbito de significado y claridad. Este ámbito de claridad comienza a existir para nosotros gracias al lenguaje científico acerca de la realidad. Si ya no hubiera más físicos, todo este campo de claridad desaparecería de entre nosotros. Por supuesto, no pretendemos afirmar que el ámbito de pensamiento del físico es una familia subjetiva. Este ámbito de pensamiento manifestaría la realidad. El mundo mismo es discutido en esta ciencia. Empero, pensar que este ámbito de manifestación puede ser divorciado de la manifestación que es el lenguaje. ¿Cómo entramos en este ámbito de manifestación? La respuesta es, por supuesto, que lo hacemos tomando parte activa en el lenguaje que manifiesta. Somos intrínsecos a este lenguaje mediante la educación que instruye. Una primera y muy modesta instrucción nos es dada en la escuela primaria, un conocimiento más avanzado se nos proporciona en la escuela secundaria, y en la universidad aprendemos a hablar acerca de la realidad en el nivel más alto. Pero ¿cuál es la razón de que podamos ser iniciados a hablar acerca de la realidad? Es que el lenguaje humano es accesible e inteligible para nosotros. Rosemos la capacidad de participar activamente en este lenguaje, y a través de nuestra participación el mundo de claridad del físico se torna accesible.

ser vistas en las acciones externas esas intenciones íntimas. La teoría propiamente humana. El aspecto auténticamente humano del hombre ya no se da en sus acciones como entretijido con ellas, sino que mas bien se oculta tras esas acciones. La exterioridad del hombre se ve así despojada de su carácter humano, y el aspecto genuinamente humano del hombre se convierte en un misterio escondido tras esa exterioridad. El exterior es vaciado de un alma, y el interior es desencarnado.

Una vez alcanzado este estado, es fácil poner en duda esta misteriosa interioridad. De hecho, algunos la han considerado como un misterio inalcanzable, otros como una ilusión, de modo que sólo queda un ser corporal vaciado de un alma. De esta manera ha llegado a darse un conductismo (*behaviorism*) extremo que estudia las actividades del hombre como fenómenos materiales externos y pretende no tener nada que ver con propósitos e intenciones.²² Pues las intenciones son reducibles a la inalcanzable interioridad y por tanto pueden fácilmente ser consideradas como ilusiones. De esta manera el conductismo extremo reduce las actividades perceptibles del hombre a procesos registrables, a una materialidad perceptible que se supone no es esencialmente diferente de las demás realidades materiales. El resultado final es que la materia es considerada inteligible, mientras lo auténticamente humano resulta ser un misterio inconoscible o bien una ilusión.

El hombre, punto focal del significado. Todo esto es totalmente erróneo. El hombre mismo es el punto focal del mundo inteligible, y todas las cosas se hacen inteligibles para nosotros en razón del hombre. Consideremos, por ejemplo, el mundo modificable que Martin Heidegger llama una "totalidad de implicaciones" (*Bewandtnis-ganzheit*).²³ Es el mundo en el cual sigue su curso nuestra vida de todos los días, el mundo de casas en que habitar, calles que cruzar, ropas que usar, herramientas que manejar, libros y papeles que leer, al mundo de las cosas mismas. Divorcado del hombre, este mundo pierde su sentido. Puede el ser entendido solamente en términos de manejo humano, de uso humano. Si el hombre que lo maneja y lo usa no fuera inteligible para nosotros, la "totalidad de implicaciones" que constituye este mundo nos sería enteramente inaccesible. Entramos en este mundo apropiándonos la manera de actuar del hombre, y somos capaces de apropiarnos estas maneras de actuar porque ellas son inteligibles para nosotros. El mundo, además, es manifestado a través del discurso humano. Vivimos en un mundo

²² En su *Critique de la raison dialectique* Sartre observa que, si bien es absurdo adscribir lo humano a lo intrahumano, es igualmente absurdo negar lo humano del hombre, vale decir, negarle intencionalidad y finalidad. La finalidad de la acción del hombre es, dice Sartre, una evidencia inmediata.

²³ *Sein und Zeit*, 7ª edición, Tubinga, 1953, p. 85.

sible para nosotros. Por lo tanto, la inteligibilidad de este mundo de claridad está condicionada por la inteligibilidad del hombre.

Lo mismo vale para otros ámbitos significativos. El hombre es inteligible para nosotros y por ello comenzamos a participar en su acción y lenguaje. Comenzamos a vivir una vida humana con nuestros semejantes. Así entramos en el mundo significativo humano, el mundo sujeto a la acción del hombre, el mundo discutido por la ciencia y cantado por los poetas. No pretendemos sostener que el hombre es una fuente absoluta de luz, ni que su luz lo ilumina todo, ni que toda luz y todo significado son una especie de participación en el hombre. El significado que es descubierto por el hombre no se origina en él, sino que es el mundo mismo el que se convierte en significado. El hombre, empero, revela este significado mediante su acción, su discurso, su arte. Nos apropiamos este significado comenzando a participar en la condición humana. Si ser hombre no fuera inteligible y accesible a nosotros, el mundo del significado permanecería cerrado para nosotros.

Según esto, encontramos otra razón más por la cual nuestra existencia es una existencia mediante los otros. Ingresamos en el ámbito significativo humano mediante nuestro contacto con nuestros semejantes. Dentro de este encuentro el mundo se torna accesible para nosotros. Por esta razón el estar junto con otros es una condición absoluta para cualquier forma de una vida genuinamente humana. Nuestra vida se vuelve humana dentro de la sociedad. La idea de que podríamos por nosotros mismos llegar a una existencia autenticamente humana es una ilusión, la ilusión de la ideología del individualismo.

5. EL SER-CON-OTROS COMO PUNTO FOCAL DE LOS VALORES

El análisis de nuestro ámbito significativo nos ha revelado nuestra dependencia de la sociedad. En primer lugar, según hemos visto, todo significado contiene una larga historia común. Las cosas que usamos cada día han llegado a ser usables a través de una larga serie de descubrimientos hechos por quienes nos precedieron. Las cosas perceptibles se vuelven perceptibles porque se levantan como figuras sobre el horizonte del mundo, y el descubrimiento de un mundo que está aquí implicado es igualmente el resultado de una historia común. El significado del mundo está establecido también por el lenguaje, que es a su vez el resultado de una historia común. De esta manera podemos encontrar una historia común tras las formas de significado. De ordinario no cobramos conciencia de este carácter histórico, sino que consideramos natural y obvio el significado. En realidad, empero, todo significado se ha constituido a lo largo de una extensa y común cadena de acontecimientos históricos. En segundo lugar, hemos examinado el problema de cómo

comenzamos a vivir en este mundo de significado, cómo nos lo

apropiamos, y hemos visto que hacemos esto dentro de nuestro encuentro con nuestros semejantes. Los otros son el punto focal de nuestro mundo inteligible, y es a través de ellos que el ámbito significativo se nos hace inteligible. Aunque no todo significado procede del hombre, empero el contacto con nuestros semejantes es la condición que nos hace accesible todo significado.

Existe aún otra razón por la cual nuestra existencia es social. Necesitamos de los demás no solamente porque todo ha sido constituido en el curso de una larga historia común y porque encontramos acceso al ámbito significativo constituido mediante el encuentro con nuestros semejantes, sino también y especialmente porque el encuentro con los demás es un valor en sí mismo. Y aun el punto focal de nuestro mundo de valores. No se trata meramente de que necesitamos los servicios de otros, sino que necesitamos a esos mismos otros. La existencia en común es el valor fundamental de nuestra humanidad, y dentro de esta existencia en común pueden afirmarse a sí mismos todos los demás valores. La existencia en común, empero, no es el valor fundamental de nuestra existencia humana en el sentido de que los otros valores son meramente participantes en este único valor. Cada uno de ellos tiene su propio atractivo, que no queremos negar. Ello no obstante, la existencia en común con nuestros semejantes es el valor fundamental de nuestra existencia porque los demás valores pueden afirmarse a sí mismos en su propia actividad precisamente dentro del contexto de esta existencia en común. Para fundamentar esta afirmación, comencemos por pasar revista a algunos hechos de experiencia.

Necesidad de ser-con-otros. Supongamos que se nos ofrece un suculoso banquete de tres horas, con numerosos platos y los vinos más escogidos, pero con la condición de que comamos todo eso solos. En tal caso el ofrecimiento perderá su atractivo para la mayoría de la gente. Si la condición fuera que lo comiésemos en compañía desagradable, preferiríamos una comida sencilla con amigos con quienes congeniamos. La experiencia también muestra que las personas que viven solas y se preparan su propia comida comienzan gradualmente a despreciarla. Un fenómeno semejante puede observarse en los niños. Los jugadores más fascinantes, el cuarto de juegos más agradable pierde su atractivo si el niño no tiene otros niños con quienes jugar. El atractivo no atrae cuando ha de ser bebido en soledad. Si atrae lo mismo en tales circunstancias, generalmente ronda por allí algún desorden psíquico. El bebedor solitario encuentra el atractivo del beber en exceso en los efectos de la bebida similares a las drogas, de modo que es casi "normal" que deba de masiarse. El artista cree en su arte, pero también necesita el juicio de los demás. Necesita verse afirmado por los demás para ser capaz de creer en sí mismo. Los grandes artistas que sólo encontraron un caso apreciado durante la vida han sufrido grandemente por este des-

12

520-4

Así como los colores se afirman a sí mismos mediante la luz, así los valores se afirman a sí mismos dentro de la existencia en común. Hay días en que la luz es particularmente brillante. Esta brillantez no elimina los colores, sino que más bien los hace resaltar. Lo mismo se aplica a la existencia en común. Es un valor en sí misma, como se pone de manifiesto en las ocasiones festivas, pero no por ello elimina los otros valores. El gozo compartido resulta un doble gozo y la pena compartida se disminuye mucho porque se hace más soportable a través de la participación del otro. Cuando un muchacho y una chica se encuentran el uno al otro en un sincero amor mutuo la vida se vuelve más atractiva para ambos. Su estar juntos no es meramente otro gozo que se sobrealada, sino una nueva luz que ilumina todos los gozos y todos los valores. Lo mismo se puede decir de una amistad auténtica. Nuestra existencia, dice Marx, es una existencia menesterosa, un "metabolismo" con el mundo material. En el mundo encontramos la realización plena de nuestra propia vida. Pero lo más alto y rico de cuanto encontramos en el mundo es el otro ser humano. Necesitamos, primero y principalmente, el uno del otro. Somos primera y principalmente, el uno para el otro, el complemento que permite la plena realización de la vida.

Todo esto no implica que nos miremos el uno al otro como cosas de las que hemos de usar — si bien esto también puede ocurrir cuando el nivel de los bienes intrínsecos hay una cierta jerarquía. Hay bienes que meramente utilizamos, y si les dedicamos cuidado ellos es por la única razón de que de esta manera se vuelven más útiles. Esta situación comienza a cambiar en cierta medida ya cuando por ejemplo se trata de una hermosa planta en nuestro cuarto. La cual damos porque la admiramos y estamos contentos de su presencia. Lo mismo ocurre con nuestros animales favoritos. Hay allí mucho más que la mera utilidad. Nos aflijimos cuando la planta se seca o nuestro perro muere. Pero cuando un semiente nuestro nos brinda la plena realización de nuestra vida, la utilidad se vuelve insignificante de su propia vida sólo cuando nos elevamos por encima del nivel de la utilidad. En un encuentro auténtico con un semiente cada uno llena la vida del otro.

El ser-junto-con-otros es el valor fundamental de nuestra existencia humana. Todos los demás valores se afirman dentro de este valor fundamental. Separados de él, languidecen. Cuando el ser amado muere, la vida toda se torna difícil. No es como si algo se hubiera perdido mientras lo demás queda, sino como si todo hubiese perdido su esplendor. Verdad es que necesitamos nuestros mutuos

24 Una descripción cuásica de esta situación podemos encontrarla en las *Confesiones* de san Agustín en relación con la muerte del amigo de su juventud. Agustín simplemente no podía ya soportar los lugares donde habían morado juntos, el mundo en que habían vivido juntos, los libros que habían leído juntos, porque su amigo ya no estaba allí. Se preguntaba a sí mismo por qué seguía todavía viviendo, cuando la "mitad de su alma" había partido.

de sus semejantes; sus vidas a menudo se convirtieron en descubrimiento y cree en su valor, pero desea que otros lo vean con el y con su propio gozo confirmen el que él ya siente.

De manera semejante, en las ocasiones festivas las gentes, ya sean primitivas o altamente civilizadas, siempre buscan estar junto con otros. Esta clase de existencia en común se eleva por encima del nivel utilitario. Nuestro estar-con-otros tiene ordinariamente también un carácter funcional, esta marcado por la utilidad. Lo mismo puede decirse del mundo del trabajo y, en cierta medida, también de la familia en cuanto esta última implica una división de tareas destinadas a hacer posible la vida. En las ocasiones festivas, empero, nos elevamos por encima de las consideraciones utilitarias y de la participación en los gastos. Las gentes se visten por sobre el nivel de lo útil. Se adorna la sala, lo cual también va más allá de lo útil. Las comidas y bebidas que se sirven también exceden a lo que las necesidades de la vida exigen. Una fiesta siempre se señala por una medida de lujo; de otro modo no sería una fiesta. En las ocasiones festivas las gentes buscan la reunión no en razón de su utilidad, sino por sí misma. Una fiesta solitaria es impensable. Y la fiesta es un éxito si la reunión es un éxito. No ha de sorprendernos por tanto que en todas partes haya una tendencia a hacer que la reunión festiva dure lo más posible.

Búsqueda de soledad. Sin embargo, según parece, a estos hechos pueden oponerse otros. Hay personas a quienes gusta vagar solitarias. Sin duda esto es verdad, si bien tales personas son la excepción. Las zonas de recreo son más atractivas para la mayoría. Algunos se sorprenden de que tanta gente visite los mismos lugares de diversión, pero no hay razón para asombrarse, ya que las gentes buscan las zonas multitudinarias porque gustan de estar junto con otros. De manera semejante, un restaurante vacío difícilmente nos atrae, cuando pudiéramos servirnos más rápidamente que en uno lleno. Más aún, hasta aquellos a quienes disgusta la multitud gustan a menudo salir a caminar con un amigo de confianza. Evitan la multitud, pero no el estar-con-otros como tal, puesto que buscan una manera intensa e íntima de estar con un semejante. Finalmente, quienes gustan de estar solos a menudo son personas que quieren meditar sobre sus impresiones y escribir sobre ellas, y de esta manera también ellos buscan contacto con sus semejantes.

Existencia en común y valores. Estos hechos, que pudieran multiplicarse *ad infinitum*, contienen una verdad general: que el hombre busca muchos valores pero que estos valores sólo pueden afirmarse plenamente en la existencia del hombre junto con sus semejantes. La existencia en común es la esfera propia en que existen los valores.

(22)

6. NUESTRA EXISTENCIA ES UNA EXISTENCIA DEL UNO PARA EL OTRO

Existencia del uno mediante el otro, versus existencia del uno para el otro. Hasta aquí hemos hablado acerca de nuestra dependencia de otros seres humanos, hemos visto nuestra existencia como una existencia mediante los otros. Debemos ahora considerar otro aspecto, a saber, que nuestra existencia es también una existencia para los otros. Estos dos aspectos al parecer se oponen. En tanto en cuanto existimos mediante los otros, ellos ejercen influencia sobre nosotros, y en tanto en cuanto existimos para los otros, parece que nosotros influimos sobre ellos. Como veremos, sin embargo, este abrupto contraste sólo es aparente. Existir para los otros ciertamente implica que los otros nos necesitan, pero nosotros mismos necesitamos la necesidad de los otros para la realización de nuestra propia existencia. De aquí que, al existir para los demás, existimos al mismo tiempo también mediante ellos. Aunque pueden distinguirse los diversos aspectos implícitos en este asunto, ellos no son separables, pues de alguna manera misteriosa se implican el uno al otro. El tema aquí considerado es tan rico que, estrictamente hablando, no puede ser analizado. Volvemos luego sobre este punto.

El mundo del trabajo y el ser el uno para el otro. Que nuestra existencia es un ser el uno para el otro se manifiesta muy claramente en el mundo del trabajo. En este mundo existimos, por supuesto, también mediante los otros, ya que constantemente hacemos uso de productos que son resultado de la labor de otros. La máquina de escribir con la cual se escriben estas líneas, el papel sobre el cual son impresas, son otros productos del trabajo realizado por nuestros semejantes. Prácticamente todos participan de una u otra manera en el moderno orden del trabajo. El trabajo o la tarea, empero, siempre implican que estamos ocupados para los otros. La división del trabajo y su especialización son hechos establistos. En nuestro propio sector limitado producimos más de lo que nosotros mismos posiblemente podríamos usar, de aquí que nuestro trabajo carezca de sentido si otros no necesitaran lo que nosotros producimos. De una manera significativa, el hombre moderno habla constantemente de "servicio": estamos continuamente ocupados sirviendo el uno al otro. En el orden laboral moderno, sin embargo, el otro para el cual trabajamos generalmente es invisible, y por esta razón al trabajo moderno a menudo no se lo experimenta como siendo un servicio para los demás. Ello no obstante, sigue siendo verdadero que nuestro trabajo es, objetivamente hablando, un estar sirviendo a otros.

Sería erróneo, empero, pensar que, puesto que el otro para quien trabajamos es invisible, la conciencia de servicio ha desaparecido

servicios, pero primera y principalmente nos necesitamos el uno al otro. He aquí, pues, una nueva razón por la cual nuestra humana existencia es social, una razón que ciertamente está lejos de ser superficial. El arte de vivir es, por sobre todas las cosas el arte de encontrarse. Quien no posee este arte, o lo posee sólo en muy pequeña medida, es un ser humano infeliz.

La fundamental socialidad del hombre. En este capítulo hemos argumentado que nuestra existencia es una existencia de los unos mediante los otros. El significado de esta afirmación se ha ido aclarando gradualmente. Hemos llegado a comprender que todo lo que puede ser llamado una realización de la existencia humana tiene el carácter de una historia condensada y es el resultado de un largo y común desarrollo de la vida. Sin esta historia común, seríamos inconcebiblemente pobres en nuestro pensar, nuestras afectaciones, nuestras emociones, nuestro ver, oír y gustar, nuestro trabajo y nuestro juego. En todo lo que hacemos se manifiesta el poder creativo de esa historia común, aun cuando no prestamos atención a ello. Esta es una primera razón por la cual necesitamos el uno del otro. Pero necesitamos el uno del otro también para entrar en este ámbito significativo humano; otros nos introducen en ese mundo. No basta que la historia común prepare para nosotros este ámbito significativo, pues también necesitamos de otros para ser capaces de apropiarnoslo. Finalmente, no solamente necesitamos ayuda mutua sino, primera y principalmente, necesitamos el uno del otro porque el ser-junto-con-otros es el valor fundamental de nuestra vida. El mundo nos ofrece, a los seres menesterosos que somos nosotros, la realización de nuestras vidas, pero la más alta realización nos la ofrecen nuestros semejantes.

Debiera ser ya suficientemente evidente que nuestra existencia, hasta lo más profundo de ella, es social, conectada con nuestros semejantes. Si por "autonomía" del hombre se significa que el hombre es independiente de los demás, entonces esta autonomía no es más que una ridícula ilusión. Sin otros seres humanos nada somos, y la vida carece de significado. Si tuviéramos que descartar de nuestra vida todas las formas de vínculos con otros hombres, todo lo que es genuinamente humano desaparecería de ella. A la luz de estas consideraciones la "ideología del individualismo", de que hablabamos en el capítulo anterior, presenta una imagen del hombre totalmente distorsionada. Dicha ideología simplemente da por supuestos los resultados de la historia común de la humanidad y no ve lo que esta historia ha hecho para el hombre. No tiene en cuenta las fuentes que hacen posible nuestra existencia. El despertar filosófico que hoy tiene lugar nos hace ver con mayor claridad nuestros lazos sociales. Nuestros ojos se han abierto a una verdad que ya no puede seguir siendo puesta en duda. Esta nueva certidumbre es un gran bien e indiscutiblemente una adquisición positiva. Sus implicaciones tendrían que ser examinadas con mayor detalle.

520-4

totalmente. Esta conciencia continúa existiendo pero se manifiesta de una manera muy especial. El hombre que trabaja procura el aprecio social en la tarea que realiza. En el moderno orden laboral uno es "alguien" en razón de la posición que ocupa en el mundo del trabajo. Esta posición hace de un hombre una personalidad cuya presencia es apreciada y cuya ausencia es sentida. Los escritores se quejan a menudo del materialismo y egoísmo del hombre contemporáneo, con lo cual significan que la ganancia material es apreciada en demasía. Indudablemente, es verdad que el hombre moderno quiere dinero, pues el dinero lo hace libre. El hombre es un usuario del mundo y quiere tener acceso al mundo utilizable. Y el dinero es lo que *de facto* proporciona este acceso, lo que nos da libertad para movernos en el mundo. En el orden laboral moderno la gran mayoría de las gentes viven de los salarios pagados por su trabajo. Por esta razón los salarios ocupan justamente el centro de su atención, pues estos salarios determinan las posibilidades de vida que se abren al trabajador y su familia. Sería muy extraño, por tanto, que la gente no dedicase mucha atención a sus salarios.

Es una acusación injusta, empero, la afirmación de que para el hombre contemporáneo los demás motivos desempeñan un papel escaso o nulo. El hombre contemporáneo tiene gran conciencia del hecho de que su trabajo le hace ser "alguien" en la sociedad porque el provee un servicio importante e indispensable. Cada hombre se esfuerza por ser indispensable, lo cual significa que quiere ser de alguna significación para los demás hombres, existir para ellos. Esta existencia para otros sigue su curso, como hemos dicho, dentro del vago horizonte de la sociedad en toda su amplitud, pero no por eso deja de ser muy real. Un signo de su realidad reside en el hecho de que la gente sufre cuando no puede detectar ningún indicio de aprecio para su trabajo. En esta materia no piensan necesariamente en términos estrictamente personales, sino que de buena gana desearían apreciar a otros miembros de un vasto equipo. Quienes trabajan para una compañía grande y progresista, por ejemplo, están orgullosos de la reputación alcanzada por su compañía. Sienten, y ello justificadamente, que esta reputación eleva su propio valor. Esta es una de las razones por las cuales a los trabajadores debe hacerse sentir que tienen una parte en la empresa. Ambos, el trabajador y la empresa, se beneficiarán con esto.²⁶

Para un estudio más detallado de este punto, véase nuestro, *Psicología del trabajo*, Buenos Aires, 1967, Ediciones Carlos Lohé. Este sentimiento de tener una parte en el asunto debe ser fomentado primeramente por la tarea misma del trabajador. Si su tarea es tal que en manera alguna puede despertar su interés, entonces vive en un estado de fundamental extranjería respecto de su trabajo y de la empresa. Otros factores secundarios no pueden compensar tal extranjería. Este punto a menudo es pasado por alto en la relación entre el trabajador y la patronal.

Para un estudio más detallado de este punto, véase nuestro, *Psicología del trabajo*, Buenos Aires, 1967, Ediciones Carlos Lohé. Este sentimiento de tener una parte en el asunto debe ser fomentado primeramente por la tarea misma del trabajador. Si su tarea es tal que en manera alguna puede despertar su interés, entonces vive en un estado de fundamental extranjería respecto de su trabajo y de la empresa. Otros factores secundarios no pueden compensar tal extranjería. Este punto a menudo es pasado por alto en la relación entre el trabajador y la patronal.

Para un estudio más detallado de este punto, véase nuestro, *Psicología del trabajo*, Buenos Aires, 1967, Ediciones Carlos Lohé. Este sentimiento de tener una parte en el asunto debe ser fomentado primeramente por la tarea misma del trabajador. Si su tarea es tal que en manera alguna puede despertar su interés, entonces vive en un estado de fundamental extranjería respecto de su trabajo y de la empresa. Otros factores secundarios no pueden compensar tal extranjería. Este punto a menudo es pasado por alto en la relación entre el trabajador y la patronal.

Para un estudio más detallado de este punto, véase nuestro, *Psicología del trabajo*, Buenos Aires, 1967, Ediciones Carlos Lohé. Este sentimiento de tener una parte en el asunto debe ser fomentado primeramente por la tarea misma del trabajador. Si su tarea es tal que en manera alguna puede despertar su interés, entonces vive en un estado de fundamental extranjería respecto de su trabajo y de la empresa. Otros factores secundarios no pueden compensar tal extranjería. Este punto a menudo es pasado por alto en la relación entre el trabajador y la patronal.

nuestra existencia y confiamos en nosotros mismos. Alguien que es superfluo para todos los demás, que ya no es importante para nadie, no puede ya crear en el sentido de su propia existencia y experimenta ésta como un horrible vacío. Por lo cual, necesitamos el uno del otro para ser capaces de llevar una existencia con sentido. Nuestra existencia se hace significativa al ser significativa para los demás. El valor absoluto de la persona humana a menudo ha sido subrayado. Su afirmación pertenece a la esencia del cristianismo y constituye el núcleo del personalismo occidental. Este valor absoluto hizo decir a Kant que la persona jamás debe ser considerada como un mero medio.²⁷ Nuestras observaciones, por tanto, no deben entenderse como si la persona fuese solamente un valor relativo. Por otra parte, sería igualmente erróneo pensar que la persona humana no es relativa bajo ningún aspecto. El valor intrínseco y absoluto de la persona ha sido a veces representado como si existiese separadamente de todos los vínculos sociales.²⁸ El hombre seguiría entonces siendo un valor aun si no fuese un valor para otros. La vida sería importante aun si no fuese en modo alguno importante para otros. Algunas formas de ascetismo han acentuado esta idea poniendo énfasis en la afirmación de que el hombre debe desprenderse del aprecio que por él tengan los otros hombres. Esta concepción no es del todo falta de razón. Pues el hombre puede fácilmente comenzar a atarnarse por la fama, el elogio, el aplauso y la apreciación de los demás de una manera tal que esa apreciación no sea ya una afirmación de un valor real, sino meramente un gesto vacío. Adquiere entonces una ilusoria grandeza, una grandeza sin fundamento en la realidad. Quien trabaja primordialmente para adquirir fama corre el riesgo de vivir en un mundo imaginario. Al tomar como norma absoluta el aplauso de los demás y descuidar el significado intrínseco de las cosas, vive en ilusiones. Este peligro es indudablemente muy grande para aquellos que trabajan en el campo de los espectáculos modernos. Empero, si se pone en todo este demasiado énfasis, olvidada una que la existencia humana es esencialmente relativa. Totalmente vultros sobre nosotros mismos, nos encontramos capaces de crear en nosotros mismos. Para ser importante y significativa, nuestra existencia debe ser una existencia para otros.

Confirmación por la experiencia. La experiencia ofrece numerosas confirmaciones de esta aseveración. Los psicólogos han subrayado a menudo que un niño no puede desatrollarse de una manera equilibrada si no experimenta amor y ternura, si no es apreciado por sí mismo, si su presencia no es valorada. El cuidado que se le presta en cumplimiento de un deber, por más técnicamente perfecto que sea, no basta. El niño tiene que darse cuenta de que quienes le rodean son felices de tenerlo. Si es aceptado con amor y alegría, comienza

²⁷ Este es uno de los famosos imperativos categóricos kantianos. ²⁸ Hicemos aquí abstracción de los vínculos con Dios.

una función en el orden social. Una persona "es" "alguien" porque hace algo que es apreciado por los demás. Los escritores modernos hablan a menudo del "significado intrínseco" de una ocupación y oponen este sentido intrínseco a la apreciación social de la misma. Indudablemente, son éstos dos aspectos que deben distinguirse. Sin embargo, no deben oponerse. En una sociedad sana ambos aspectos son convergentes, y solamente cuando una sociedad degenera se vuelven opuestos. El hombre debe tratar de hacer que la apreciación social armonice todo lo posible con el significado intrínseco. Sin embargo, esa apreciación social es necesaria como una confirmación del sentido intrínseco. Esta confirmación no es extrínseca al significado sino que lo co-constituye, pues experimentalmente como significativo el que los otros nos aprecien.

La confianza en sí mismo y los otros. Las consideraciones precedentes se relacionaban explícitamente con el mundo funcional del trabajo. En este mundo la existencia para los otros se manifiesta muy claramente porque asume una forma económica y se expresa en dinero. Con las necesarias adaptaciones, empero, estas consideraciones pueden ser aplicadas a la totalidad de la vida. Es una verdad general que no tenemos éxito si no creemos en nosotros mismos y los otros un valor si no encontramos aprecio por parte de los demás. Nada hay peor para un hombre que el experimentar que nadie lo necesita. Tomar inútil la experiencia de alguien es una manera infalible de socavar su confianza en sí mismo. Si todos aquellos con quienes tiene que tratar una persona se combinaran para hacerle sentir constantemente que ella es superflua, no conservaría entonces ya ninguna confianza en sí misma. Nada es peor que el ser enteramente superfluo. Sin confianza en sí mismo el hombre no puede vivir. Vivir es tener un futuro, y el futuro no se nos da ya prefabricado. Debemos hacer de nuestra parte para concretar el futuro mediante nuestras propias facultades y, por tanto, debemos tener confianza en nosotros mismos. La confianza en sí mismo es indispensable en la vida.

Por supuesto, la confianza en sí mismo puede asumir formas exageradas. Puede uno volverse ciego al hecho de que necesita de los demás; puede olvidar la propia relatividad y contingencia. Sin embargo, la confianza en sí mismo sigue siendo indispensable porque el hombre debe construir activamente su propio futuro. La confianza en sí mismo, empero, es imposible si otros no tienen confianza en nosotros y no muestran su confianza en nosotros considerándonos capaces de hacer algo importante para ellos. Alguien que goza de confianza experimentalmente que es importante para los demás, que significa algo para ellos, que su existencia es valiosa para ellos. Por extraño que pueda parecer, experimentamos nuestra existencia como importante cuando otros la aceptan como importante. Siendo importantes para otros, nos volvemos conscientes del significado de

a crear en sí mismo; si no, es infeliz y pierde su equilibrio. Los padres pueden, por supuesto, mirar su tarea como un deber, pero este aspecto no es el más importante. El principal aspecto es que son realmente felices a causa de la presencia del niño, que gustan de ocuparse de él, y el niño debe poder notar todo esto. Así va ganando confianza en sí mismo. A través del sentirse importante para sus padres y otros que le rodean, el niño se hace consciente de la importancia de su propia existencia.

Por la misma razón es de importancia decisiva para los adultos tener verdaderos amigos, personas que aprecian su presencia. No basta que tengamos personas que estén deseosas de cumplir con el deber de ayudarnos. La ayuda ofrecida por un sentido del deber no implica aún que nuestra presencia agrade al otro, que nosotros mismos tengamos importancia para él. Pero esta implicación sí existe cuando se trata de amor y amistad. Siempre nos agrada ver que el otro es feliz cuando nos encuentra. Nos hace darnos cuenta de que nuestra existencia, nuestra presencia misma es importante para el otro. Por esta razón es tan importante para un ser humano encontrar una pareja para el matrimonio. Encontrar tal pareja significa que hay alguien que acepta a él o a ella, indiscriminadamente y sin reservas, por toda la vida. La persona sabe entonces que él o ella es, para el otro, parte del sentido de la vida. Para vivir con sentido, debemos ser nosotros mismos el sentido de la vida para otros. Para ser capaces de vivir con sentido, debemos ser el cumplimiento de la existencia del otro. Necesitamos el que los otros nos necesitan por nosotros mismos. El sentimiento de inferioridad que aqueja a algunas personas se origina generalmente en la experiencia de ser superiores para los demás. La persona piensa que los demás no la aceptan, no la aprecian. Y entonces comienza a dudar de su propio valor. Por este camino el sentimiento de inferioridad generalmente se convierte en un complejo de inferioridad: alguien quiere ser aceptado y trata de imponerse por la fuerza. Tal persona trata de hacer sentir su presencia, de modo que los demás se vean obligados a tenerla en cuenta. Trata de probar en forma de una forma agresiva, pero de ordinario logra precisamente lo contrario de lo que pretende. Precisamente porque trata de imponer su presencia, es rechazada. Trata de liberarse de su sentimiento de inferioridad buscando aprecio, pero ocurre precisamente lo contrario de lo que espera. Y advirtiendo entonces con mayor agudeza aún que ella es superior, su sentimiento de inferioridad se hace mayor en lugar de disminuir. Una vez que este proceso ha comenzado su ciclo se torna muy difícil escapar de él. También en esta materia es más fácil prevenir que curar.

Diferentes modos de ser para otros. En las páginas que anteceden la expresión "existencia para otros" la entendimos en el sentido de "ser agradable a otros", "ser de utilidad para otros". Este sentido es indudablemente el principal, y aun podríamos decir el sentido ideal

del término. Hay, empero, también otros sentidos que deben ser considerados si queremos comprender plenamente lo que significa existir para otros. Nuestra era es una época de records en medida tal que en ocasiones llega al ridículo. Hay records mundiales por tocar el piano ininterrumpidamente durante mayor tiempo, o por fumar pipas, o sentarse en el asta de una bandera. Los records deportivos atraen exageradamente la atención. Algunos de estos records están vacíos de significación intrínseca, y a menudo se exagera grandemente el valor de otros. Sin embargo, se los sigue persiguiendo porque la prensa en general les presta atención. De esta manera cosas que tienen poca o ninguna importancia se ven artificialmente dotadas de interés.

Si nadie se interesara por tales cosas, cesarían de inmediato. El hombre, empero, tiene un gran deseo de atraer la atención de los demás. Si se presta mucha atención a algo, siempre habrá gente que esté deseando ocuparse con ese objeto de atención. Es una manera de ser para los otros, en el sentido de que uno hace algo para atraer la atención de los demás. Muchas cosas son hechas con este propósito. Algunas personas gustan de vestirse llamativamente, a los adolescentes les encanta correr con el escape libre a través del tráfico, etcétera. Existen para los demás, pues obran de esa manera para atraer la atención. Todo el sentido de su actividad es llamar la atención. Como es obvio, tal forma de sentido es más bien hueca y efímera, pues el interés por tales cosas varía muy rápidamente. El interés mañana un ente olvidado. En esta materia el interés mañana y exagerado, fomentado por los medios de comunicación, a menudo produce víctimas. Por la misma razón es peligroso cuando ciertos crimines son reseñados en la prensa con una especie de admiración oculta, que hace que sus perpetradores aparezcan en cierto sentido como héroes. Las personas que aman llamar la atención pueden ser así inducidas a cometer crímenes similares.

llamar la atención es un modo de ser para otros que desempeña un papel importante en nuestra sociedad. Puede potenciar las fallas de las personas desequilibradas o psíquicamente débiles. Su conducta anormal puede provocar risa y comentario. Si tales personas son incapaces de afirmarse a sí mismas por otras vías, usarán de esas fallas o singularidades para llamar la atención sobre ellas y, en ese proceso, se volverán cada vez más desequilibradas. Se toman más y más excéntricas y acaban por ser para los demás meramente los tontos del lugar. Podemos preguntarnos si las personas que tratan de atraer la atención mediante acciones ridículas no pertenecen en cierta medida a esta misma categoría.

Otra manera de existir para otros es ser temido. En su famosa novela *Los novios*, Alejandro Manzoni presenta una descripción imponente de barones sañados que, rodeados de una tropa de asesinos, se convierten en el terror de la comarca. El que es temido también ocupa una posición destacada en la sociedad. Algunas

existir para otros. Tal multiplicidad no debe sorprendernos, pues hay muchas maneras de que alguien desempeñe un papel en la vida de otros. Una persona puede ser admirada, temida, apreciada, deseada, amada, odiada, etcétera. El hombre es un ser consciente y por ello puede personalmente proyectar, o al menos asumir, el papel que desempeña. Todos estos papeles son maneras de ser para otros, pero no todos ellos poseen el mismo valor. La manera ideal de existir para los demás es el estar a su servicio, promoviendo la existencia del otro en razón de ella misma. Al obrar así, el hombre no solamente toma la existencia del otro sino también la propia. Estar al servicio de otros es el modo más valioso como uno puede existir para otros. Empero, no podemos desarrollar aquí este punto con mayor detalle.

CONCLUSIÓN

Dependencia radical. En este capítulo hemos tratado de mostrar que nuestra existencia es social en todo, mostrando para ello que nuestra existencia es en todos sus aspectos una existencia radicalmente dependiente. Pues todas nuestras actividades humanas incesantemente dependen de los demás. El hombre es radicalmente dependiente del otro en razón de ella misma. El hombre se orienta mentalmente hacia el otro más que hacia sí mismo. El hombre necesita el encuentro sexual de dos seres humanos. Esto solo muestra ya que nuestra existencia depende radicalmente del estar junto con otro, pero además de ello la dependencia radical de otros impregna toda nuestra existencia.

Nuestra existencia es también una existencia para otros. Vivimos bajo los ojos de otros hombres, y las actitudes que asumimos siempre implican que nos situamos con respecto a los otros. La mirada del otro no la experimentamos como la de un simple observador que no influye sobre nosotros. Siempre vivimos en referencia a otros, aun cuando queremos aislarnos de ellos. Nuestra actitud es esencial en un sentido que hacemos de nuestra actitud. Esto es verdad aun antes que el hombre se haga consciente de su existencia y acciones. El llanto y la risa de un bebé son ya actitudes que toma con respecto a su madre. Todo a lo largo de nuestra vida seguimos asumiendo una actitud con referencia a los demás.

El hombre es una persona, lo que significa que su existencia está caracterizada por la autonomía, pues vive por sí mismo y sus ac-

personas hallan un dilette casi diabólico en ser temidos por los demás. Aunque el moderno orden legal no deja cabida para barones saltadores, el extraño rasgo humano ahí subyacente no ha desaparecido. En un grupo de muchachos, por ejemplo, hay a veces alguien que los gobierna por una especie de reino del terror y se deleita en esto. También los modernos dictadores, tales como Stalin y Hitler, se deleitaban con el temor y temblor de las masas. Es como si el temor de los otros diese a uno un sentimiento de valía y grandeza. Un fenómeno similar ocurre cuando los dirigentes en el mundo de las finanzas o de los sindicatos se las han arreglado para hacerse invencibles, cuando nadie se atreve a oponerseles en razón del poder que ellos controlan, aun en una sociedad jurídicamente moderna. Experimentan una especie de placer ante la idea de que la gente en general se da cuenta de que es peligroso cruzarseles en el camino. De una manera semejante algunas personas se las arreglan para hacerse temibles en conversaciones y reuniones. Hablan con tanta mordacidad que todo el mundo teme tenerlas como enemigas.

Aun el apartarse y aislarse de otros seres humanos puede ser también una forma de existencia para los demás. Puede considerarse como un signo de grandeza el que alguien no necesite de los demás. Una persona puede considerar la dependencia mutua de los seres humanos como un signo de inferioridad y querer levantarse por encima de ella. Quiere vivir en un espléndido aislamiento en razón de la admiración que causa. En este caso este aislamiento es usado como un medio para afirmarse a sí mismo entre los hombres. Es entonces lo exactamente opuesto de lo que parece ser.

En todas las épocas también la religión ha sido usada para provocar el aprecio de los demás hombres. La religión se mueve en la esfera de un misterio que los hombres en general miran con respeto. Pero una persona puede usar su vínculo real o pretendido con el misterio de la religión para asegurarse para sí misma el respeto que es debido a ese misterio. Obrar así es cometer pecado de clericalismo en el más amplio sentido del término. En Israel había verdaderos profetas pero también había pseudoprofetías. Las tribus primitivas tienen sus hechiceros. Hombres hay que han usado las formas más inhumanas de ascetismo para atraer sobre sí mismos la atención de los demás hombres. Una aparente existencia para Dios puede ser en realidad una existencia para los hombres. Cuando el respeto general por la religión desaparece en un determinado lugar o tiempo, entonces desaparecen asimismo estos fenómenos, porque ya no sirven más para atraer la estimación humana.

Todo esto muestra cuán importante es para la sociedad el que la evaluación generalmente aceptada de cosas y personas sea sana. Una forma más sana de apreciación causa víctimas, porque siempre habrá gentes que están deseando ser apreciadas de un modo malo. Un interés mal sano en cosas excéntricas produce hombres excéntricos. Conforme a lo que hemos venido diciendo, hay muchas maneras de

ciones se originan en él. Esta autonomía, empero, no significa que el hombre no tenga conexiones con otros seres humanos. Nuestra existencia es una red de vínculos sociales, y estos vínculos interpenetran todo lo que somos. Un hombre aislado es una abstracción, el producto de una mente que no tiene en cuenta la realidad. Así es enteramente imposible derivar de la existencia aislada los vínculos sociales del hombre, como ha tratado de hacerlo la ideología del individualismo.²⁹ Tal intento toma como punto de partida el ser humano que en todo lo que es y lo que hace está interpenetrado por relaciones sociales, pero no tiene en cuenta estas relaciones y entonces procede luego a derivarlas de su "deshidratación" punto de partida. Parte de un ser humano que es el resultado de una historia común, y trata de entender esta historia común sobre la base del individuo. Los vínculos sociales, empero, constituyen un componente esencial de la persona humana. Quien pretende escribir una metafísica del hombre, por lo tanto, tendrá que ver la dimensión social del hombre como una dimensión orgánica que no puede ser reducida ni derivada de ninguna otra cosa.

Fusión del ser para otros y ser mediante otros. Antes hemos hecho una distinción entre la existencia para otros y la existencia mediante otros. Al mismo tiempo, sin embargo, señalábamos que estos aspectos distintos en último término se confunden. La relación sexual puede ser reducida aquí como un ejemplo. Si la situación sexual es auténticamente humana, cada uno de los miembros de la pareja existe mediante el otro y para el otro. Cada uno llena la existencia del otro y, al mismo tiempo, recibe del otro la plenitud de su propia existencia. A veces se intenta separar estos dos conceptos trazando una distinción entre la actitud de amor y la de egoísmo, la preocupación amorosa por el otro y la búsqueda del propio placer. En realidad, empero, se trata aquí de una unidad que abarca ambos aspectos, al menos cuando la relación sexual es genuinamente humana. Cuando se vive en esta real unidad, no se preocupa uno por la distinción entre los dos aspectos.

En una auténtica y plenamente humana existencia para el otro encuentra el hombre la realización acabada de la propia existencia. El hombre llega al mismo al existir para el otro. Se vuelve mas auténticamente el mismo, encuentra la mas auténtica realización de su existencia. ¿Cuál de las dos cosas debe buscar deliberadamente, la realización de su propia existencia o la del otro? Como ya hemos señalado, en realidad ambas se fusionan. El hombre debe vivir en esta real unidad. Quien quiere muy deliberadamente vivir para el otro y luchar por eliminar todo interés egoísta, a menudo resulta un fustido, pues no deja al otro la alegría de significar algo

²⁹ Según esto es también imposible derivar el proceso social de las propiedades de los individuos. Sin embargo el pionero de la sociología norteamericana, Lester F. Ward, ha tratado de hacerlo, siguiendo a Spencer.

para él. Hay una clase de generosidad voluntariosa que es una forma refinada de egoísmo espiritual. La actitud genuinamente humana debe ser hallada en la vida real. No puede ser planeada intelectual-mente. Por extraño que parezca, el hombre a veces vive demasiado conscientemente, demasiado reflexivamente.

Según lo dicho, debe resultar evidente que los vínculos sociales interpenetran toda nuestra existencia. Hemos de considerar ahora las implicaciones de la socialidad del hombre así como las falsas conclusiones que a veces se pretenden derivar de ella. Comenzaremos por dedicar nuestra atención a los fundamentos del determinismo social.

Fuerza y debilidad del determinismo social

CAPÍTULO III

En el capítulo anterior hemos mostrado que nuestra existencia es social en todos sus aspectos. El hombre tiene a veces la ilusión de que su existencia es personal de un modo tal que sería enteramente independiente de otros seres humanos, de la sociedad. Esta ilusión ha sido expuesta en el capítulo anterior, donde hemos descubierto una dimensión social aun en nuestras acciones más personales. El hombre contemporáneo tiene una conciencia mucho más clara de esta dimensión social.

Nuestra época ha recibido ya muchos nombres. Se habla de ella como de la era del desarrollo del trabajo, la edad tecnológica. Es también mirada con justicia como la era del poder del hombre. Nos gustaría llamarla el período del redescubrimiento del carácter social propio de la existencia humana. No deja de ser significativo que en nuestra época haya podido desarrollarse la ideología del comunismo.¹

Sobreestimación de la dimensión social. Porque la reflexión intelectual, difícilmente puede escapar de la unilateralidad, es obvio que el gran descubrimiento de una época particular es representado de una manera exagerada. En un período precedente todo el énfasis se ponía en el poder creador de la libertad individual y, como hemos visto, este énfasis llevó a la ideología del individualismo. Al presente, el hombre acentúa la dimensión social de su existencia. Este énfasis conduce al determinismo social o sociologismo. El determinismo social desempeña un papel en la vida teórica así como en la vida práctica. El descubrimiento de la dimensión social del hombre ha dado origen a toda una nueva serie de ciencias, las ciencias sociales

¹ Como muchos lo han señalado, el comunismo tiene un carácter esencialmente lógico. Según Marx, la formación de la sociedad comunista significa el término de la prehistoria de la humanidad. Podría decirse también, empero, que el marxismo es la primera expresión filosófica de una nueva conciencia. Como tal, presenta los muchos errores que usualmente son inherentes a un primer intento de interpretación filosófica. A la vez como negación del pasado y como afirmación de un orden nuevo es demasiado absoluto. No se da cuenta de su propia relatividad. No tiene conciencia del hecho de que es un primer esfuerzo aun a tientas para llegar a un acuerdo con los nuevos datos históricos.

del hombre. La filosofía social, la teoría filosófica de la sociedad, es muy vieja, puesto que data de los antiguos griegos; pero en la era moderna ha surgido la sociología como un estudio más positivo del carácter social del hombre. El campo examinado por esta ciencia mostró ser tan amplio y polifacético que pronto la sociología se dividió en muchas ciencias distintas. Este proceso de división no ha llegado aún a su término, y no hay todavía suficiente claridad respecto de la división de las ciencias sociales y su relación mutua. El descubrimiento de la dimensión social del hombre, la toma de conciencia de que esa dimensión impregna de una manera insospitada toda nuestra existencia que denominamos personal, ha llevado a algunos teorizadores al determinismo social. Piensan que las influencias sociales determinan realmente nuestra vida de manera tal que no tenemos conciencia de ellas. La independencia y libertad del hombre, sostienen, son ilusiones. Este determinismo social desempeña un papel también en la vida práctica, especialmente en la política. La vida común cristaliza en movimientos de masas, y en ocasiones surge la exigencia, en nombre de la común corriente de la vida, de que la persona siga incondicionalmente esos movimientos que pretenden ser encarnaciones de la historia común del hombre. Surge entonces una mística del partido, como se ejemplificó en el fascismo, el nazismo y, más recientemente, el castrismo. (El hecho de que nombremos juntos estos tres no debe ser interpretado como que ello implique que los consideremos iguales.)

Después de haber puesto de manifiesto la dimensión social de nuestra existencia, tenemos que enfrentarnos ahora con el determinismo social. Esta teoría no tendría mucho atractivo si no estuviese basada en sólidos fundamentos. Quien rechaza el determinismo social sin tener clara conciencia de la base sobre la cual se funda, intenta combatir un enemigo invisible. Quien no conoce la fundamentación del determinismo social está expuesto al peligro de afirmar la libertad del hombre de una manera irresponsable. Y tal afirmación exagerada de la libertad da nuevo pábulo al determinismo social.

Quien esto escribe es incapaz de aceptar el determinismo social. Sin embargo, antes de combatir, quisiere examinar con mucho cuidado sus fundamentos. Sólo después de este examen será posible establecer si el determinismo social puede ser aceptado o debe ser rechazado.

² El libro *Twentieth Century Sociology*, editado por Georges Gurwitsch y Wilbert E. Moore, Nueva York, 1945, trata de llegar a una división de que este intento fue prematuro ya que en esa época el desarrollo de tales ciencias no había ido aún lo suficientemente lejos como para llevar a tal división. Puede incluso dudarse si tal momento ha sido ya alcanzado aun hoy.

³ No será difícil citar pasajes de autores bien conocidos, aun de época relativamente reciente, que afirman la libertad humana de una manera irresponsable.

El *sociologismo*. La tendencia de pensamiento que examinaremos aquí es denominada a la vez "determinismo social" y "sociologismo". El primero de estos términos apenas requiere explicación, pues claramente indica que la dimensión social que se manifiesta en nuestra vida es determinista e implica por tanto que en último término el hombre no es libre. El vocablo "sociologismo" es quizá menos bien conocido. Se lo usa especialmente entre los fenomenólogos. Husserl, el padre de la fenomenología, en sus *Investigaciones lógicas* atacó fuertemente el relativismo predominantemente en su tiempo. Según el relativismo, nuestro conocimiento no tiene valor absoluto porque está determinado por la situación en que nos hallamos, por ejemplo nuestra situación psíquica (psicologismo) o nuestra situación histórica (historicismo). De una manera semejante podríamos decir que nuestro conocimiento está determinado por el medio social en que vivimos. Esta concepción es la del sociologismo.

Así el sociologismo es, estrictamente hablando, lo mismo que el determinismo social. Relativismo y determinismo están, por supuesto, estrechamente aliados. Pues si la vida del espíritu está determinada por condiciones cuya influencia no controlamos, entonces nuestra vida mental cambiará cuando esas condiciones cambien, de modo que tendrá solamente un valor relativo. Debemos ahora examinar los fundamentos a que puede remitirse el determinismo social.

I. EL DESCUBRIMIENTO DE LA DIMENSIÓN SOCIAL EN NUESTRA VIDA PERSONAL

El determinismo social surgió del hecho de que el hombre cobró conciencia del papel profundo desempeñado por la dimensión social en su vida personal.

La verdad de esta aserción con respecto a la vida práctica del hombre ya ha sido puesta de manifiesto en cierta medida en el capítulo anterior. La examinaremos aquí, empero, con mayor detalle.

Coherencia del comportamiento. La praxis humana es denominada por el término genérico de "comportamiento", el cual, empero, tiene un sentido más amplio. El comportamiento, ya sea de la planta, del animal o del hombre, es siempre un proceso temporal, vale decir que consta de varias fases.

Estas fases juntas constituyen una unidad coherente de comportamiento. Pertenecen a un mismo sujeto y poseen unidad de sentido. Puede ocurrir que percibamos las diversas fases sin ver su unidad. En ese caso no comprendemos lo que esa persona está haciendo. Si las diversas fases carecen totalmente de unidad de sentido, la persona está psíquicamente perturbada. En general, somos capaces de percibir la coherencia de las diversas fases. Podemos entonces "seguir" lo que la persona está haciendo, sabemos lo que hará

La ciencia moderna, empero, nos enseña que el asunto no es tan simple como parece sugerirlo el párrafo precedente. Muchos hechos parecen indicar que en gran medida se trata de pautas sociales de comportamiento que son propias de grandes o pequeños grupos, y que el individuo humano es en su conducta un exponente de su grupo. De hecho, el hombre comienza a comportarse mucho antes de que su poder de raciocinio haya alcanzado el estado en que puede él personalmente planear su conducta. El niño es integrado a una sociedad que se comporta de una determinada manera, y simple-mente asume la pauta de comportamiento del grupo. Por esta razón existe en este aspecto una sorprendente continuidad social. Los niños en Japón asumen la manera japonesa de comportarse, en Francia la francesa, etcétera. Esta regla se aplica también al comportamiento al que atribuimos un carácter moral. Así por ejemplo, maneras de actuar que ahora prohibimos por razones morales eran antiguamente pautas de comportamiento aceptadas entre algunos pueblos.

La "naturaleza" de nuestro ámbito significativo. En el capítulo precedente hemos visto que la manera de actuar del hombre se desenvuelve en un complejo ámbito significativo y está entrelazada con él. Ninguno de nosotros ha planeado este ámbito significativo, y nadie, por tanto, proyecta su propia pauta de comportamiento. Así aun en nuestras pautas de comportamiento hay una dimensión social. Descubrimos esta dimensión aun en las maneras de actuar que parecen ser extremadamente personales. ¿Qué cosa hay, por ejemplo, más personal que la conducta de un muchacho y una chica que se enamoran? Su manera de actuar parece brotar enteramente desde dentro y ser totalmente espontánea. Sin embargo, los americanos que se enamoran lo hacen a la manera americana, los japoneses de una manera japonesa, etcétera. No obstante la ilusión de espontaneidad y de expresión personal, ejecutan una pauta de comportamiento que han recibido de la sociedad en que viven. Desde la mañana temprana hasta tarde en la noche, ejecutamos las pautas de comportamiento aceptadas por la sociedad a la cual pertenecemos. Se dice que alguien es bien educado si sus acciones constituyen un perfecto modelo para la sociedad en que vive. Si la sociedad a la cual pertenecemos no nos diera ninguna pauta de comportamiento, no podríamos, en modo alguno, conducirnos de una manera auténticamente humana.

Pero, podría objetarse: ¿acaso no somos libres para aceptar o rechazar la manera como se comporta el grupo? En respuesta a esto, puede hacerse la observación de que esta libertad es en buena medida una cuestión de apariencia. El grupo tiene un poder extremadamente fuerte que se hace sentir aun cuando estamos solos. Quien se

En muchos de nuestros sistemas educacionales los niños se familiarizan con los nombres-de-nuestros-valores-morales mucho antes de que violarlos en sus acciones.

después, el presente está referido al pasado y al futuro. En razón de esa coherencia, el comportamiento puede también ser calificado como una totalidad lógica.

No tomaremos en consideración de dónde viene esa coherencia en el caso de las plantas y de los animales. Este problema es de gran interés, empero, porque la investigación científica moderna ha revelado cada vez más hasta qué punto esta coherencia se halla presente en el comportamiento de plantas y animales. Nuestros medios de observación han mejorado mucho; por ejemplo puede filmarse algo y luego proyectarlo con cámara lenta; así es mucho más fácil seguir las sucesivas fases del comportamiento. Se ha sugerido a veces que las plantas y los animales deben la coherencia de su comportamiento a un plan preconcebido del Creador. Es esta una solución fácil y que se presenta espontáneamente. La coherencia, la unidad lógica del comportamiento, parece indicar la presencia de un espíritu; por tanto ¿qué más obvio que atribuir esta coherencia, este orden, al espíritu del Creador? La investigación científica, empero, muestra que las plantas y los animales, y por ende también sus patrones de comportamiento, son en gran medida el resultado de un dilatado proceso de evolución. ¿Sería entonces la coherencia, el orden, un resultado de la ciega naturaleza? ¿O hemos de decir que el Creador ha ejercido su influencia mediante la evolución? Estas cuestiones metafísicas son importantes, sin duda, pero no nos conciernen aquí y ahora. Queremos limitar el hombre. Y en cuanto a este concierne, no parece difícil determinar la fuente de donde procede la coherencia de su conducta. Pues el hombre mismo es responsable de su comportamiento; de aquí que las distintas maneras como se comporta tienen su origen en él mismo. El hombre proyecta su propio comportamiento, y puede hacerlo porque es un ser pensante. Así es el mismo la fuente de la coherencia, del orden puestos de manifestar por su comportamiento.

Hay muchos signos que parecen confirmar esta concepción. Nuestro sistema social de recompensa y castigo, de acusación y sentencia, de educación y admonición, parece implicar que la persona misma es la fuente de su conducta y, además, que puede pedírsele cuentas por el hecho de que actúe en la forma como lo hace. A más de esto, decimos a veces que una persona obra inteligentemente o estúpidamente. Para saber si alguien es inteligente o estúpido no es necesario oírlo hablar, sino que basta observar por algún tiempo la manera como se comporta. Mediante su razón el hombre pone orden y coherencia en sus actividades, de modo que observando estas podemos ver si es inteligente. Admiramos a las personas que en un determinado campo se comportan muy inteligentemente, pues la conducta del hombre puede variar grandemente. Mientras plantas y animales se comportan de una manera que es típica de sus especies, vale decir, que sus pautas o patrones de comportamiento parecen ser dados con la especie como tal, el comportamiento humano varía de un pueblo a otro y aun de una persona a otra.

desvía de las pautas de comportamiento del grupo experimenta un oscuro sentimiento de malestar sin conocer el mismo la fuente de este sentimiento. A veces es llamado sentimiento moral, pero en realidad es el poder de succion del grupo que mantiene atrapada a tal persona. El individuo ha sido absorbido por la manera de actuar propia del grupo, sin darse cuenta. Una confusión de esto, podemos encontrarla en la reacción de quienes nacieron por primera vez en contacto con las costumbres de otras naciones. Encuentran que esos pueblos actúan de una manera extraña y no saben cómo comportarse.

El hombre se halla inclinado a sentir el modo particular de vida propio de su grupo como siendo el modo natural y obvio, de manera que todos los demás modos de vida le parecen antinaturales y artificiales.

Aun el cuerpo mismo se adapta al grupo. Nuestros hábitos de comer y de beber son heredados del grupo en que hemos crecido. Las personas que han sido profundamente impregnadas con esos hábitos no solamente encuentran extraños otros hábitos diferentes, sino que en ocasiones los hallan tan repugnantes que enferman del estómago. De aquí que la existencia del grupo con su manera de actuar produce una cierta disposición corporal, marca al hombre aun en su ser físico. La creciente internacionalización de la vida y los múltiples contactos que de ahí resultan con otros modos de vida, han elevado a muchos por encima de todo esto desde un punto de vista intelectual. Ya no encuentran extrañas otras maneras de actuar, sino meramente diferentes, porque han cobrado conciencia del carácter relativo de su propio modo de vivir. Sin embargo, sigue siendo cierto que están extraordinariamente impregnados de su propio estilo de vida. Según esto, descubrimos la dimensión social también en nuestro comportamiento, nuestra manera de existir en el mundo. Nuestra propia existencia es una participación en la existencia del grupo, que la impregna por entero. Aun el cosmopolitismo contemporáneo no puede eliminar este hecho. Cuando mucho, el grupo cuya existencia compartimos se hace más amplia, pero nuestra existencia sigue siendo una participación en la de un grupo. Como ya lo hemos mencionado, quien se familiariza con otros estilos de vida se eleva intelectualmente algo por encima del modo de existencia propio de su grupo. Esta trascendencia intelectual es característica del hombre contemporáneo con sus oportunidades para familiarizarse con cosas a la vez distantes y pasadas. Hacemos hoy un estudio sistemático de otros estilos de vida, y sabemos cómo hacerlos revivir en especiales exhibiciones de museo. Así resulta obvio que hemos tomado conciencia del carácter relativo de nuestro propio modo de vida. Nuestros ojos se han abierto a la dimensión social que impregna nuestra existencia. Mientras el hombre no

La dimensión social de la vida intelectual. En nuestra época el hombre, como ya hemos dicho, se ha elevado intelectualmente por encima de las ilusiones que hemos descrito antes. Empero, si fijamos nuestra atención sobre la misma vida intelectual, ahí también encontramos la dimensión social. Sin embargo es precisamente en este campo donde el hombre se inclina a pensar que vive en un obvio mundo de luz. Esta ilusión se encarna, por ejemplo, en el axioma de la filosofía griega: "Todo ser es verdadero." Este axioma era admitido por los filósofos escolásticos de nuestro tiempo. Expresa la idea de que en principio todo ser está abierto al intelecto humano. Toda cosa es cognoscible por la razón, y nuestra razón es la capacidad de

continúa actuando sobre nosotros en toda clase de formas. La pretendida libertad que caracteriza a nuestro ámbito significativo y hace posible nuestro comportamiento no es una lucidez natural. Existe solamente en virtud de las realizaciones históricas del grupo. El mundo lúcido en que nuestra vida se desenvuelve esta inseparablemente conectado con el modo de vida aprendido del grupo en que hemos crecido. Nuestro mundo nos aparece lúcido porque nuestros ojos se han abierto mediante las realizaciones del grupo. La dimensión social impregna a la vez nuestra conducta y el lúcido ámbito significativo en el cual este comportamiento es tan "natural".

5 Hay personas que en su conversación parecen ser de criterio muy amplio y de orientación internacional, pero que en su actitud concreta continúan siendo penosamente estrechos y atados a su propio grupo.

independiente de ese común descubrimiento. La dimensión social existe en cuanto al camino a seguir, pero no en el término al que tal camino lleva.

Sin embargo, la concepción que subyende el determinismo social considera este asunto de una manera diferente. La luz de la verdad descubierta por el hombre no puede ser separada de la actividad propia del hombre. De aquí que la historia común se refiera no solamente al camino hacia la verdad, sino también a la verdad misma. Impregna la verdad misma es un ámbito de luz proyectado en la humanidad en una larga historia. Por esta razón, el itinerario a lo largo de diferentes caminos lleva a formas diferentes de verdad. Así se niega la necesidad absoluta. Existe la verdad matemática, pero el contenido de esta verdad se vincula con el camino que el hombre ha recorrido. El hombre, de hecho, ha desarrollado el ámbito matemático del pensamiento de una manera particular, pero podría también haberlo hecho de un modo diferente, y en tal caso poseeríamos ahora una verdad matemática diferente. Una vez que se ha entrado por un determinado camino, la necesidad se revela; una vez que un problema ha sido planteado de una determinada manera, esta particular solución se impone, y no otra. Pero el fundamento de la entera estructura reposa en una elección que no es necesaria. Lo mismo vale para las ciencias físicas. Aquí también el hombre ha proyectado una aproximación significativa que es verdadera y efectiva y que nos ha dado real poder sobre la naturaleza. Sin embargo no tenemos derecho a pensar que otra manera de aproximación sería absolutamente imposible.

La verdad, por tanto, no es absolutamente independiente de los medios que tenemos a nuestra disposición en la búsqueda de la verdad. Uno de los medios más importantes es la palabra. El hombre es un ser que toma posesión del mundo a través de su trabajo, pero también un ser que designa al mundo. Lo designa con su mano, pero de una manera más refinada con su palabra. Al designar las cosas, las traemos a la luz. Las cosas que son traídas a la luz, empero, no pueden ser separadas de la palabra que las trae a la luz. Si el lenguaje matemático, por ejemplo, de pronto desapareciera por completo, entonces la claridad matemática y la claridad de la ciencia física desaparecerían igualmente. Esta afirmación no debe entenderse como si la claridad permaneciera objetivamente y meramente no fuera vista, sino en el sentido de que la claridad misma perecería. La luz de la verdad se halla inseparablemente conectada con la palabra que trae las cosas a la luz; sin embargo el hombre presta en general poca atención a la palabra que trae la luz. Se halla tan fascinado con la luz misma que desestima la palabra de donde esa luz procede. Clorifica la luz pero no presta atención al origen de ésta.

Mélan-Ponty niega la necesidad en algunos pasajes de sus obras. Pretende que necesidad y contingencia, si se las considera en un nivel más profundo, son dos provincias que pertenecen al dominio fundamental de la contingencia.

conocimiento todo. Como si dijéramos que el entendimiento humano y el ser, de una manera natural, se pertenecen el uno al otro.

Si esto es verdad, entonces la luz de la verdad difícilmente podrá ser una dimensión social, esto es, una dimensión que se origina dentro de la historia común de la humanidad. La luz de la verdad, entonces, existe porque existe el ser, y nuestra mente es una posibilidad de absorber esta luz.

El primer paso en la dirección correcta, según pretenden los adeptos del determinismo social, fue dado cuando el hombre cobró conciencia del hecho de que la luz de la verdad tiene un carácter humano. La luz de la verdad no es algo que exista con absoluta independencia de nuestra mente que conoce; por el contrario, ella está firmemente adherida, por así decirlo, al conocimiento humano. De la misma manera como el ámbito de luz en el cual se desenvuelve la vida práctica del hombre se origina mediante el desarrollo de la praxis humana, así también el ámbito de claridad teórica se origina mediante el desarrollo del conocimiento teórico del hombre. La así llamada luz de la verdad es un correlato de nuestra mente cognosciva, y se halla inseparablemente conectada con nuestra mente. La verdad es la significación para nosotros y por tanto no puede ser divorciada de nosotros. La reflexión moderna sobre las ciencias nos hace cada vez más conscientes de esta conexión. Se da cada vez menos la tendencia a pensar que, por ejemplo, las ciencias físicas penetran en un ámbito de luz que ya está dado de antemano. Por el contrario, las ciencias deben ser consideradas como una especie de praxis teórica que trae o crea la luz, mas bien que apropiarse una luz preexistente. En muchos casos esta nueva idea está presente solamente de una manera oculta, vale decir, es admitida subconscientemente más bien que asumida de una manera explícita.

Una vez, empero, que una persona cae en la cuenta de que la luz de la verdad tiene un carácter humano, sus ojos se abren a la dimensión social de esa luz. Mira entonces su estudio teórico como una praxis teórica. Así, aquello que se aplica a toda praxis es válido también para este tipo particular de praxis, a saber, que el individuo no la constituye totalmente por sí mismo sino que participa de una praxis común que desarrolla a lo largo de la historia común de la humanidad.

Este punto requiere mayor precisión. El hombre siempre ha tenido conciencia de que la conquista de la verdad es una tarea común. Por esta razón Platón y Aristóteles sostuvieron que la discusión desempeña un papel esencial en esta conquista. Los hombres deben ayudarse el uno al otro si han de ver la verdad más claramente. La verdad, entonces, tiene una dimensión social. Así Aristóteles comenzó su metafísica con un estudio de los puntos de vista sostenidos por sus predecesores. Rechazó algunos aspectos de sus opiniones, pero reconoció su dependencia de ellos. Tomada en este sentido, la dimensión social no se refiere al contenido mismo de la verdad. Los hombres deben descubrir juntos algo que en su última esencia es



De esta manera pasa por alto el papel desempeñado por la historia como. Pues debiera ser evidente que la palabra, incluyendo el modo científico de hablar, se desarrolla dentro de la historia común de la humanidad. Empero, el papel desempeñado por el discurso —y por consiguiente también el de nuestra historia común— no es tenido en cuenta suficientemente. El lenguaje común hace posible que crezcamos durante largo tiempo, y al comenzar a vivir en el estado de nuestro mundo comenzamos a vivir en esta luz creciente. Vemos gracias a la historia común, pero tenemos la ilusión de que nuestro ver es independiente de esta historia. Pensamos que si adherimos a una determinada concepción ello es porque estamos obligados a hacerlo por la luz de la realidad misma. Esta es la "ilusión de evidencia". Pensamos sinceramente que la evidencia del asunto nos obliga a formular tal juicio, y de ahí caemos fácilmente en la ilusión de que somos independientes de la sociedad en nuestra visión de la verdad. Esta es la ilusión de la evidencia absoluta de la verdad o certeza. Separamos la luz de su origen común y humano. La reflexión contemporánea acerca de la luz de la verdad, empero, nos ha hecho cobrar conciencia de la dimensión social de esa luz. La luz de la verdad está ligada a la existencia que ilumina. Esta existencia que ilumina se desarrolla mediante el despliegue de conceptos, el crecimiento del lenguaje. Al reconocer que la luz de la verdad está ligada con la existencia, también hemos comenzado a cobrar conciencia de que esta luz depende de nuestra historia común. Nos damos cuenta de que debemos abandonar la ilusión de nuestra concepción absoluta, y admitir que estamos ligados a la sociedad.

La dimensión social de las cosmovisiones. Una vez que hemos cobrado conciencia de este vínculo, nuestros ojos se han abierto. Somos entonces capaces de discernir la dimensión social allí donde antes nos considerábamos independientes de la sociedad. Reconocemos adhesión del hombre a las cosmovisiones. Aquellos que adhieren a una particular cosmovisión —por ejemplo la manera católica, protestante o comunista de ver la vida— de ordinario piensan que su concepción está basada en la verdad, y que la evidencia interna del asunto los obliga a adoptar ese punto de vista. Se dan cuenta, por supuesto, de que pertenecen a un grupo de gente que en general adhiere a la misma cosmovisión. Sin embargo, piensan que no es la conciencia de su grupo la que les hace aceptar su concepción de la vida, sino la verdad intrínseca de esa concepción. Aun aquellos que no han nacido en su grupo, sostienen ellos, deben adherir a la misma cosmovisión. Si dejan de hacerlo, entonces están equivocados. Todo esto, arguye el determinismo social, es una ilusión. Y pone de manifiesto que los grupos revelan una continuidad notable. Al-

El determinismo social de la praxis política. En el campo político se manifiesta el mismo fenómeno. En el presente estado de la historia la praxis política vigente en los Estados Unidos y en los demás países que de alguna manera le están aliados difiere de la que vigean en países comunistas. Esta praxis política está conectada con una teoría política. (No hemos de considerar aquí si la praxis política depende a la teoría o a la praxis.) En los Estados Unidos la libertad económica del individuo se halla defendida, mientras que en los países comunistas la vida económica es considerada como un asunto social, y tratada en consecuencia. La gran mayoría de los norteamericanos consideran que su concepción es verdadera y válida para toda la humanidad, y en los países comunistas proclaman lo mismo respecto del propio enfoque.

No deja de ser sorprendente que la gente de aquí vea las cosas de una manera y la gente de allá las vea de otra. Si fuese cuestión de auténtica visión, de auténtica verdad, debiéramos esperar encontrar que los puntos de vista opuestos eran defendidos por mayor número de adeptos en cada grupo; debiera haber más norteamericanos que sostuvieran la concepción comunista, y más gente en los países comunistas que estuviese en favor de la libertad económica. En realidad, empero, no se trata aquí de la verdad absoluta sino solamente de una teoría de grupo, una conciencia de grupo que se halla vinculada con una manera de vivir, una praxis aceptada.

La ilusión de la verdad absoluta. En todo esto hay una aterradoramente ilusión. Personas cuyas ideas están en realidad impregnadas con una mente por la generación más joven.

La vida simplemente no nos deja tiempo para examinar cuidadosamente todos los aspectos. Nos consideramos afortunados si podemos arreglárnoslas para examinar siquiera un aspecto en profundidad. Sin embargo adhirimos a toda clase de puntos de vista. Si queremos dar una respuesta honesta a la pregunta de por qué sostenemos tal concepción y no tal otra, entonces tendremos que decir como regla general que nos hallamos bajo la influencia de un grupo. El punto de vista pretendidamente personal es en realidad el punto de vista de un grupo. Tememos desvirtuar el grupo al cual pertenecemos. El grupo es, por así decirlo, nuestra esfera de existencia, nuestro "hogar", que nos ofrece una cierta dosis de seguridad.

A veces experimentamos momentos de escepticismo con respecto a los puntos de vista del grupo, pero nos inclinamos a suprimir este escepticismo porque no queremos quedar aislados. Muchos vínculos emocionales nos atan al grupo. Nuestros parientes y amigos pertenecen a él, y al abandonar los puntos de vista del grupo nos convertimos en extraños para con ellos. Pero nos ocultamos a nosotros mismos esta situación, pues no queremos admitir que somos exponentes de concepciones grupales. Tratamos entonces de encontrar motivaciones intelectuales para estas concepciones, pero al hacer esto pasamos por alto el hecho de que estamos tratando de motivar un punto de vista que ya es un punto de vista, que ya está admitido como verdadero. Pretendemos pensar, pero sabemos ya cual será la conclusión. Estamos dominados por un *a priori*, por un prejuicio, a saber: por la convicción de que el punto de vista del grupo debe ser mantenido a pesar de todo. Este prejuicio se origina en nuestra lealtad al grupo, nuestro temor de vernos extrañados de él.

La *absolutización del grupo*. Todo esto tiende a absolutizar el grupo por medio de argumentos ideológicos. Aquellos que sostienen una cosmovisión religiosa pretenderán que el grupo ha sido cuando y fundada por Dios, el Absoluto. Pero un grupo es siempre una obra humana, el fruto de una historia común. Ello no obstante, se pretenderá que el grupo es la obra de Dios. Preteneer a este grupo, dirán, dejar de lado la propia salvación y felicidad. La cosmovisión no-religiosa absolutizará el grupo de una manera diferente, por ejemplo diciendo que esta del lado del progreso o que encarna las leyes necesarias de la historia. Tal es la posición tomada por los marxistas. Pretenden que su grupo es postulado por el progreso objetivo de la historia. El grupo es experimentado como seguridad, como un "hogar", y sobre esta base es ensalzado. Sus miembros ven en él más de lo que realmente es. Quien abra sus ojos y mire su vida tal como realmente es, comprobará que el grupo está obrando en tal y reconocerá que la actividad del grupo impregna aun sus hechos más personales.

Estos, entonces, son los fundamentos del determinismo social. Agreguemos inmediatamente que rara vez son desarrollados de una

teoría de grupo piensan que viven y piensan en la verdad absoluta. Centes que no hacen otra cosa que repetir la manera de hablar aceptada por el grupo piensan que hablan en términos de genuina comprensión. Quienes han sido adiestrados en una determinada manera a la filosofía, por ejemplo, en la escolástica, el *criticismo kantiano* o la fenomenología, han aprendido a hablar de una cierta manera acerca del mundo y de la vida. A menudo, entonces, piensa uno que la evidencia objetiva lo está obligando a hablar sobre el mundo y la vida en la forma en que lo hace; y tiene la ilusión de que habría hablado de la misma manera aun si no hubiera sufrido la influencia del grupo.

Es atterrador cobrar conciencia de que estamos bajo la influencia de la manera de pensar del grupo aun allí donde pensábamos que éramos plenamente independientes, donde teníamos la ilusión de rendirnos a la evidencia. Si bien creemos que somos personas independientes, somos exponentes de la opinión del grupo. Verdad es que somos exponentes pensantes de esa opinión, capaces de explicar y defender la concepción del grupo de una manera inteligente, pero no por ello dejamos de ser exponentes de una teoría grupal.

No existe, concluye el determinismo social, otro pensamiento que el pensamiento grupal, y la verdad absoluta es una ilusión. Aun la vida intelectual es una práctica grupal, así sea en un nivel más alto. Las pautas sociales impregnan no solamente las esferas del trabajo y del juego y del comportamiento corporal en general, sino nuestra vida entera. Aun nuestras evaluaciones, nuestras ideas éticas, nuestras concepciones teóricas están inmersas en pautas grupales. Tales pautas surgen y decaen, pero a menudo tienen larga vigencia. Están sujetas a determinadas leyes históricas. Nuestros pensadores son inteligentes que hoy defienden inteligentemente la fenomenología, por ejemplo, hubieran defendido con igual inteligencia el cartesianismo, si hubieran vivido pocos siglos antes.

Al reflexionar sobre sus así llamados puntos de vista y sus así llamadas concepciones, cualquiera puede ver los fundamentos del determinismo social. Si se nos pregunta por qué adherimos a determinadas concepciones, en un primer momento nos inclinaremos a responder que la realidad nos obliga a sostenerlas. Tal respuesta es muy superficial. Pretendemos que vemos el asunto de tal o cual manera, pero ¿se trata realmente de una evidencia? Hemos estudiado seriamente todas las objeciones? Hemos examinado las concepciones que se apartan de la nuestra, y las razones en que ellas se fundan? En general, nuestra respuesta habrá de ser por la negativa.

El marxismo ve una estrecha conexión entre la verdad y la praxis, ya que describe la verdad como un reflejo de la praxis. Por esta razón podría alguien verse tentado a considerar al marxismo como una forma de pragmatismo. Contra tal identificación, empero, se alza la muy notable conciencia de verdad que es propia de Marx y los marxistas. Por esta razón no podemos considerar que el marxismo sea una especie de relativismo.

contrarios con ellos. La misma idea vale para el estudio de la ciencia. Cuando abordamos científicamente un tema determinado, tenemos ya a nuestra disposición un aparato conceptual, una riqueza de expresiones científicas y problemáticas. Sin éstas no estaríamos en condiciones de hacer ciencia. De una manera semejante, en nuestras oraciones nos colocamos dentro del contexto de una cierta idea de Dios, hacemos uso de un lenguaje de oración aceptado, pues, ¿de qué otra manera podríamos rezar? Todas estas cosas están dadas de antemano y tienen un carácter social, puesto que no las hemos planeado personalmente.

Dos observaciones deben hacerse aquí. En primer lugar, la dimensión social hace posible nuestra existencia personal. No seríamos capaces de actuar personalmente en ningún campo si no estuviéramos ayudados por esta dimensión social. En segundo lugar, la dimensión social hace efectiva la determinada orientación que asume nuestra existencia personal, concreta su desarrollo de una cierta manera. Sería ciertamente una ilusión pensar que lo único implicado aquí es meramente una cuestión de medios que han de ser usados por nosotros en plena libertad. La dimensión social que se revela a sí misma en nuestra existencia personal implica necesariamente una determinada orientación de esa existencia. El aparato conceptual, el lenguaje científico y la problemática tradicional que usamos en el cultivo de la ciencia encarnan nuestro esfuerzo científico en una cierta dirección. Abren nuestros ojos a determinados aspectos de la realidad y forman inaccesibles otros aspectos. La dimensión social contiene una cierta orientación de vida, que ha como nuestra simplemente por el hecho de existir en esa dimensión social. Según esto, estamos dominados y conducidos por una influencia que ciertamente no controlamos del todo. Nuestra dimensión social nos hace capaces de obrar personalmente, pero de tal manera que esta acción personal se halla a la vez orientada en una cierta dirección. Es muy importante someter a un análisis más preciso esta dimensión social que actúa sobre nosotros desde dentro.

Observabilidad empírica de la dimensión social. Esta dimensión social es un dato de experiencia que puede ser observado por métodos científicos. Las pautas morales de comportamiento seguidas por un pueblo determinado pueden ser observadas y descritas como hechos dados. Lo mismo vale para sus hábitos de comida, su manera de preparar los alimentos, y la manera cómo los hombres y mujeres entran en mutuo trato. En estos casos la dimensión social que interviene en las acciones es algo que está sujeto a observación externa. Más esto ya no es cierto, empero, con respecto, por ejemplo, a los juicios de valor que caracterizan a un grupo. Sin embargo nos hallamos ahí frente a un hecho. Un grupo, especialmente un grupo cerrado, tiene una cierta jerarquía de valores y esta jerarquía es más bien estable. Pero la apreciación y jerarquía de valores remite a una existencia más sutil y no es tan fácilmente accesible a la

manera teórica por quienes piensan en la esfera del determinismo social. Por regla general, estos fundamentos sólo están presentes de una manera implícita. El determinismo social está bastante extendido entre los sociólogos norteamericanos, pero no es exclusivo de ellos. Muchos sociólogos positivistas piensan dentro de las líneas del determinismo social aun sin formularlo de una manera teórica. La ausencia de formulación teórica no debe sorprendernos. Pues el determinismo social es una forma de filosofía, y los sociólogos generalmente no quieren hacer filosofía. Sin embargo, no puede negarse que esta filosofía implícita constituye el trasfondo de muchos escritos sociológicos.

Sería necio pretender que el determinismo social carece de base sobre la cual apoyarse. Por el contrario, esta base es muy fuerte. Las páginas precedentes fueron escritas en el espíritu del determinismo social, pero no expresan el punto de vista del autor de este libro. No era difícil escribir en el espíritu del determinismo social, pero una vez que alguien ha entrado en esa esfera de pensamiento y ha visto la fuerza de sus argumentos surge el problema de si hay alguna escapatoria del determinismo social. El hombre parece estar mucho más controlado por su grupo de lo que lo habríamos estado. Debemos emprender ahora una discusión con el determinismo social. Hablando descubriremos la dimensión social en la persona humana, debemos ahora preguntarnos si lo personal está determinado por la dimensión social. ¿Cómo afecta esta dimensión lo personal en el hombre? Estas y otras preguntas similares requieren ahora nuestra atención.

2. FACTICIDAD SOCIAL

El determinismo social ha sido muy discutido en los últimos años por muchos sociólogos. Sin embargo la teoría que preceden nuestras con evidencia que. Pues la influencia del grupo nos penetra hasta lo más íntimo de nuestra existencia humana. La oposición afirmada entre 'hombre' y 'sociedad' es para el sociólogo una pseudo-oposición. El hombre no puede existir sin la sociedad, así como la sociedad no es algo que exista independientemente de los individuos. J. A. van Doorn y C. J. Lammer, *Moderne Sociologie*, Utrecht, 1959, p. 19.

totalidad viviente y de esta manera, sin saberlo, hacen de la manera de pensar del grupo la suya propia.

Aun las normas que gobiernan a un pueblo, sus normas de corteza, sus normas estéticas y sus normas morales, son algo que es facticamente dado. Puede parecer extraño llamar a una norma un hecho, un *factum*, pero sin embargo ello es correcto. Verdad es que la norma, en cuanto norma, no expresa lo que el hombre *de facto* hace, pues el hombre puede faltar a la observancia de esa norma. Las normas expresan lo que se espera del hombre si quiere el contar con la aprobación del grupo, vale decir, expresan como debió el comportarse. Ello no obstante, las reglas de conducta son datos facticos.¹² Las normas pueden ser formuladas, volcadas en reglas fijas; pero debemos tener presente que las fórmulas no siempre son expresiones adecuadas de las normas vigentes en el grupo.

Nuevas ciencias del hombre. Los ejemplos anteriores debieran ser suficientes para mostrar que la dimensión social de que aquí se trata es realmente un hecho. Puede por tanto ser estudiada como cualquier otro hecho. Pueden idearse métodos empíricos para establecer estos hechos. Estos hechos, empero, no son enteramente estables, pues hay un desarrollo en los modelos de comportamiento. Así, los juicios de valor y la manera de pensar de un pueblo, así esta plenamente justificado el hablar de una evolución de la facultad social. El desarrollo de la manera de pensar de un grupo se revela, por ejemplo, en la evolución de la estructura de su lenguaje. La evolución de la facultad social procede de una manera relativamente lenta, pero sigue ciertas leyes, y podemos esforzarnos por determinar esas leyes, como se ha hecho ya en el caso del lenguaje.

Todo esto indica un nuevo campo científico. Descartes, como es bien sabido, trazaba una neta distinción entre la naturaleza y el espíritu o la mente. Se suponía que la naturaleza se caracterizaba por la necesidad absoluta, y el espíritu era el dominio de la libertad nacional y de la libertad. Así era tarea de las ciencias de la naturaleza el estudiar el dominio de los datos facticos caracterizados por la necesidad. En la esfera del espíritu, sin embargo, lo factico es contingente porque el espíritu es libre; de aquí que no se supusiese posible en esta esfera la formulación de leyes necesarias acerca de hechos. Lo único que podía hacerse aquí era formular las normas a las cuales se sujeta el espíritu. Pues si bien los hechos actuales y las omisiones del espíritu son contingentes,

¹² Esta afirmación sería ininteligible si concibiésemos los términos "realidad", "hecho dado" o "datum factico" en el sentido del realismo representativo, vale decir, como algo "en sí mismo", algo que existe fuera del hombre e independientemente de él. Según los fenomenólogos, empero, carece de sentido hablar de algo como dado si ello no significa dado a un sujeto. Cf. William A. Lyvden, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires, 1967, Ediciones Carlos Lohrle, pp. 34 y ss.

observación.¹¹ La persona que se apropia esta apreciación de valores y acepta la jerarquía de valores de ordinario no conoce esos valores de una manera consciente y reflexiva. Las tribus primitivas, por ejemplo, tienen ciertamente un orden establecido de valores, pero los individuos de la tribu no sabrían qué contestar si se les interrogara acerca de esa jerarquía. Sin embargo, se trata aquí de un *datum* social establecido que opera a través de los individuos. En ocasiones un grupo se halla familiarizado con afirmaciones teóricas acerca de su mundo de valores. Aun entonces, empero, debemos tener cuidado, pues no hay ninguna garantía de que la jerarquía de valores que viven en la actual existencia del grupo se halle realmente expresada en aquellas afirmaciones más o menos teóricas. Por ejemplo, si queremos saber cómo es experimentada entre los católicos la mala conducta y cómo evalúan realmente la gravedad de diversas faltas, no basta con estudiar su catecismo.

Un grupo se caracteriza asimismo por un determinado estilo de pensamiento. Este estilo puede también ser indicado como un hecho dado. La manera de pensar está estrechamente vinculada con la estructura del lenguaje hablado por el grupo. La manera como un grupo piensa determina en gran medida el mundo-pa-esa-gente, pues el pensar y la realidad pensada no pueden separarse. La manera de pensar y el mundo que a ella corresponde son para el grupo pertinente algo que es obvio. Esta condición de obvio impregna toda la manera de hablar, pero de modo tal que es en sí misma muy difícil de discutir. Domina nuestra atención pero, al mismo tiempo, también nos escapa. Es obvio, por ejemplo, que las maneras de pensar francesa, inglesa y alemana son fundamentalmente diferentes. Si atendemos a la estructura de estas lenguas, podemos sospechar algo acerca de la diferencia entre las maneras de pensar. Esta diferencia se manifiesta también muy claramente cuando comparamos la literatura de estas naciones o aun los enfoques filosóficos por ellas formulados. Aun en los casos en que una misma tendencia filosófica —por ejemplo el existencialismo o la fenomenología— impregna el pensamiento filosófico de esas naciones, esa tendencia asumirá muy pronto matices diferentes en los diferentes países.

Según esto, es un hecho que existe una manera de pensar propia de cada grupo, si bien sigue siendo difícil penetrar en estos oscuros datos. ¿Cómo se propaga tal manera de pensar? Esta entretijada con el comportamiento que es aceptado en el grupo, con la estructura de su lenguaje, con la forma externa del mundo concretado por el grupo. Los miembros más jóvenes del grupo son integrados en esta

11 Como lo señala Merleau-Ponty, la manera de hablar admitida no ofrece una guía plenamente segura para abordar los juicios de valor de un pueblo o un período determinados. Pues es posible que una forma de hablar contenga subsistiendo aun cuando la apreciación de los valores haya sufrido un cambio. Esto ocurrirá especialmente cuando una manera de hablar es impuesta desde arriba.

29

lo mismo está el espíritu sujeto a normas necesarias. De esta manera se llegó a la conclusión de que las ciencias de la naturaleza registran hechos necesarios y fórmulan las leyes conforme a las cuales se comporta la naturaleza, mientras que las ciencias del espíritu son ciencias normativas. Verdad es que en el hombre también encontramos algo de naturaleza, pero bajo ese aspecto el hombre es estudiado como hombre, arguyen, el único enfoque posible es el normativo.

Esta abrupta división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre es ambigua, y hace ya mucho tiempo que fue denunciada como falsa. Fue desmascarada cuando se descubrió que en el hombre en cuanto hombre, en su vida del espíritu, existe una inmensa región de hechos, de facticidad. Hemos ya indicado antes cuál es esta región. Por esta razón las ciencias del hombre se han convertido en ciencias positivas. Los datos facticos son establecidos empíricamente, y entonces se hace una investigación acerca de las leyes, a las cuales están sujetas así las situaciones facticas como su desarrollo. Ya hace mucho tiempo se hizo evidente que también aquí se trata de una real necesidad. Las muchas ciencias que están comprendidas bajo los nombres de "sociología" y "psicología" se refieren a un campo de datos facticos y se niegan de una manera muy definida a ser consideradas como ciencias normativas.¹³

El problema que aquí se enfrenta es el del *status* que ha de asignarse a las más recientes ciencias del hombre, vale decir a la sociología, la psicología, la economía y las ciencias del lenguaje, de la cultura y la historia.¹⁴ Todas ellas se mueven en el dominio del espíritu, para pensarlas por lo tanto que ellas se mueven en la esfera de la libertad y que en consecuencia deben ser normativas. Sus zonas de hechos dados y aun de necesidad, y por esta razón ellas proceden conforme al método de las ciencias físicas, que están igualmente referidas a hechos necesarios. Mediante el método inductivo registran tales hechos y los organizan en leyes, así como leyes naturales de desarrollo y de ordinario toman como modelo a las ciencias de la naturaleza.

La "primera" y la "segunda" naturaleza del hombre. Podría decirse que en la esfera del espíritu se ha descubierto una zona de naturaleza. Un proverbio popular parece haber anticipado este descubrimiento. "La medida en que la tarea del sociólogo es la de estudiar los fenómenos sociales tal como ellos son dados, incluyendo la medición de dimensiones sociales tal como se dan, y no debe reemplazar los hechos objetivamente dados por sus propias fantasías y sus medidas subjetivas de valoración." Pitkin A. Sorokin, *Fads and Follies in Modern Sociology*, Chicago, 1956, p. 11.

¹⁴ Véase los penetrantes análisis de Stephan Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences, Toward a New Scientific Ideal*, Pittsburgh, 1963.

miento, pues se refiere a los hábitos como a una "segunda naturaleza", Los hábitos y costumbres son existencia solidificada. Asumen la forma de la naturaleza y obran en nosotros de tal manera que de ordinario ni siquiera tenemos conciencia de ellos. Los hábitos y costumbres dan una cierta firmeza y orden al comportamiento humano. Existen todo a lo largo y lo ancho de la entera esfera del espíritu, aun en sus más elevadas formas de existencia. Esta "segunda naturaleza es similar en muchos aspectos a nuestra "primera" naturaleza, etc. es, a nuestra naturaleza en el sentido ordinario del término. Ambas son datos facticos, ambas pueden ser registradas y observadas empíricamente; ambas nos hacen esperar cosas que ciertamente ocurren. La naturaleza se nos presenta con certezas. Por ejemplo, si damos un paso sobre el agua no tenemos duda de que nos hundiremos en ella. Si conocemos bien los hábitos de una persona, tenemos de manera semejante algunas certezas acerca de ella. Un marido y una mujer, por ejemplo, que se conocen bien el uno al otro, saben infaliblemente, cada uno de ellos, cómo reaccionará el otro. Si prestamos atención no ya a los hábitos de un individuo sino a los de toda una nación, nuestra certeza se vuelve, si ello es posible, aun mayor. La "segunda" naturaleza, entonces, revela la misma masividad, estabilidad y regularidad que la "primera" naturaleza.

Por esta razón la ciencia se acerca a esta "segunda" naturaleza de la misma manera que a la "primera". Las ciencias del hombre han asumido el método de las ciencias naturales. Al obrar así han dado por descontado que la "segunda" naturaleza estaría caracterizada por la misma necesidad que la "primera". Los hechos acerca de la "segunda" naturaleza del hombre fueron compilados, con la ayuda hasta de métodos matemáticos. En algunos casos estas ciencias fueron lo suficientemente lejos como para asumir el lenguaje de las matemáticas. A menudo llegan a decir que el método de las ciencias físicas debe aplicarse sin restricciones en las ciencias del hombre, y que estas ciencias solo podrán desarrollarse plenamente si adopta un procedimiento el rígido método de las ciencias físicas. De esta manera han creado una psicometría, en el supuesto de que, como la naturaleza misma, también la psique humana es susceptible de medida.

Algunos escritores van tan lejos como para igualar totalmente la "primera" y la "segunda" naturaleza, al menos en cuanto objetos de la investigación científica.¹⁵ En este caso no hay, por supuesto, lugar

15 "Como punto de partida ha de suponerse que, si bien los datos de las ciencias físicas y los datos de la sociedad humana son diferentes, su susceptibilidad al tratamiento por los medios ordinarios del método científico es la misma. Lo cual significa que la búsqueda de hechos, la formulación de hipótesis, la medición y la preocupación sistematizadora son métodos semejantes en la esfera natural y en la social." Huntington Cairns, "Sociology and the Social Sciences", *Twentieth Century Sociology*, p. 4.

ciencia natural" en el campo de los fenómenos socioculturales, es el de

Para la libertad, y estamos en la esfera del determinismo. A nuestro entender, esta identificación subrepticia o abierta de la "primera" y la "segunda" naturaleza constituye una de las dificultades fundamen-
mentales de la ciencia contemporánea.

Por una parte hay razones, como hemos visto antes, para tal identificación; pero, por otra, hay también serios motivos en contra de ella. La "segunda" naturaleza del hombre puede ser tan oscura que se parezca a su "primera" naturaleza; ello no obstante, es y sigue siendo una forma humana de existencia que tiene un significado y encierra una intención. Si bien la "segunda" naturaleza puede obrar en nosotros como una especie de potencia ciega, aun en medida tal que ordinariamente no tenemos conciencia de su operación, sin embargo se ha originado en un proyecto humano de existencia. Y el mismo proyecto humano que dio origen a la "segunda" naturaleza es capaz de modificarla nuevamente. Aunque los hábitos del hombre y sus costumbres de vida ostentan una regularidad, siguen siendo internamente contingentes y mudables. A veces cambian muy lentamente, pero también en ocasiones están sujetos a rápido cambio. Al presente vivimos en un período en el cual cambian mas bien rápidamente. Este hecho ha motivado que algunos escritores cobren conciencia de la intrínseca contingencia de la "segunda" naturaleza del hombre. Por esta razón hay hombres de ciencia que objetan la identificación de la "primera" y la "segunda" naturaleza y que se niegan a admitir que los métodos de la ciencia física puedan ser aplicados sin restricciones a la vida humana.

La importancia del concepto de "facticidad". En conexión con este problema el concepto fenomenológico de facticidad parece ser muy importante. Este concepto es conocido a través de las obras de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty y otros. Ha sido amañado con frecuencia, pero su importancia para la conexión y la distinción entre las ciencias no ha sido aun suficientemente destacada. El término "facticidad" indica la clase típicamente humana de hechos de que hemos hablado en las páginas que anteceden. La elección de este término muestra que se tiene conciencia de la relación entre "primera" y "segunda" naturaleza; por otra parte, el hecho de que se haya acuñado un término especial indica que esos pensadores no querían identificar sin mas la "segunda" naturaleza con la "primera". La que esos fenómenos son similares y aun idénticos, en cuanto a su estructura componential, a los fenómenos físicoquímicos y biológicos; por tanto se supone que los métodos y principios del análisis causal de las ciencias naturales, tan fructíferos en ellas, deben ser adecuados también para el análisis causal de los fenómenos socioculturales a la vez en ambos aspectos, estático y dinámico. "Faktum A. Sorokin, "Sociocultural Dynamics and Evolutionism", *Ibid.*, p. 115. Como representativos de esta manera de pensar cita Sorokin los trabajos de S. G. Dodd, E. D. Chapple, C. M. Arensberg, P. Horst, P. Wallin, L. Gutman, G. A. Lundberg. Las obras de estos autores citados aparecieron entre 1939 y 1943. En otras palabras, Cf. la nota 18 de Sorokin, al pie de la página 116.

fenomenología quiere reconocer que la condición fáctica del hombre como algo dado tiene un carácter que es sui generis.

La fenomenología tiene conciencia de la densidad material de la existencia del hombre.¹⁷ Esta afirmación podrá parecer más bien extraña en un primer momento si se tiene en cuenta que las obras de Edmund Husserl, el padre de la fenomenología, se expresan a veces de una manera muy racionalista. El mismo se refirió ocasionalmente a su fenomenología como a un "idealismo trascendental". Husserl siempre trató de encontrar lo primordial, y a veces tuvo la ilusión de que los actos primordiales del hombre se caracterizan por la claridad. Ello no obstante, su importante concepto de "constitución" muestra que reconocía la oscuridad de la existencia del hombre. En su *Introducción a la fenomenología*, Husserl descubrió pronto que lo primordial yace, por así decirlo, sepultado bajo lo constituido, esto es, aquello que ha sido establecido en el transcurso de una larga historia intersubjetiva. En nuestra reflexión sobre nosotros mismos encontramos primero lo constituido. La actitud natural se inclina a considerar lo constituido como obvio, natural y primordial. Pero esta idea es una ilusión; de aquí que debemos tratar de encontrar esto primordial detrás de lo constituido. La búsqueda de lo primordial es un proceso laborioso y da origen a una de las formas más importantes de la "reducción" husserliana. La obra de Husserl contiene muchos intentos de realizar tal reducción y, al leerlos, queda uno convencido de que el filósofo tenía conciencia de la densidad material que afecta la existencia común del hombre. Nuestra historia común ha producido en nosotros muchas cosas que miramos como obviamente naturales y que sólo con dificultad podemos identificar como constituidas por la historia común de la humanidad. Husserl no aceptó sin mas estos elementos constituidos, sino que trató de penetrar en sus ocultos fundamentos.¹⁸

La densidad material de nuestra existencia es reconocida también por Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre. Basta leer lo que Heidegger dice acerca de la "charita" (*Cerede*) y acerca de la existencia inauténtica en general para quedar convencido de esto.¹⁹ Sartre en su obra

17 Merleau-Ponty dirige a Sartre (*Les aventures de la dialectique*, pp. 131-271) el reproche de que este último en sus análisis concretos reconoce la densidad del *factum* pero que, cuando interpreta los hechos filosóficamente, disuelve esta densidad en la lucidez de la conciencia y la libertad. Sartre, por tanto, parece ser un fenomenólogo, pero cuando habla como filósofo revela que en modo alguno es un fenomenólogo. Es erróneo por tanto citar a Sartre como un fenomenólogo. La *Critique de la raison dialectique* sartriana, que apareció después de la crítica de Merleau-Ponty, muestra que Merleau-Ponty tenía razón, ya que en esta obra se hace evidente que Sartre ha abandonado la manera de pensar propia de la fenomenología.

18 Al presente la fenomenología, empero, ha dado de mano la esperanza de Husserl de que sería posible resolver la densidad de lo constituido reduciéndolo a lo primordial.

19 *Ver Sein und Zeit*, pp. 167-180. Debe notarse, sin embargo, que aquí está hablando de formas degeneradas de facticidad.

mas reciente se refiere a esta densidad material como al "ambito práctico-inerte".²⁰ Continua considerando la libertad como el último origen de todo; pero cuando la libertad se realiza en el mundo, sus realizaciones están necesariamente condensadas en un aspecto de densidad material. El ambito humano de existencia ha surgido de la praxis libre del hombre, pero este ambito se caracteriza por la inercia porque la libertad fracasa en la densidad material de su ambito de existencia. Para Merleau-Ponty la densidad material de este ambito tiene un fundamento aun más profundo y esencial; la intencionalidad primordial u orientación mundana del hombre es esencialmente corporal. Merleau-Ponty acepta este punto de vista de Husserl de que debemos tratar de reducir lo constituido a lo primordial. Pero sostiene que lo primordial es corporal, sin por ello considerarlo, empero, puramente a la manera de una cosa. Nuestro cuerpo es una existencia intencional que transforma el mundo en su ambito propio (*environment*), lo que le rodea, su hábitat. Pero esta transformación yace oculta en una ocurrencia que no es accesible a la reflexión ordinaria. Tratando con el mundo el cuerpo da significado; por ejemplo produce el espacio orientado, el significado sexual, y los diversos ambitos significativos sensitivos. El cuerpo, por tanto, es una existencia que da sentido, pero este dar sentido por medio del cuerpo yace oculto en la densidad de la materia.²¹

Intencionalidad y facticidad. ¿Que quiere entonces decir la fenomenología con el término "facticidad"? Es algo dado, tiene una densidad *sui generis*, no está sujeta a la arbitrariedad del espíritu libre. Presenta líneas fijas que pueden ser establecidas de una manera empírica. Es una orientación determinada de la existencia. Un ejemplo sorprendente nos lo ofrece el lenguaje. El lenguaje presenta una estructura fija que no puede ser dejada de lado por el hombre en su hablar. Hay reglas que el hombre debe observar, o más bien que se manifiestan, por así decirlo, espontáneamente en el habla viviente. La estructura de un lenguaje es un fenómeno social y trasciende la individualidad del individuo. Las reglas de un lenguaje pueden ser reformuladas, y lo mismo puede hacerse con las reglas conforme a las cuales el lenguaje se ha desarrollado a lo largo de la historia. La facticidad, por tanto, muestra un sorprendente carácter cósmico. En cierta medida puede ser tratada de la misma manera que una cosa. Ello no obstante, la facticidad no puede ser considerada incondi-

²⁰ Critique de la raison dialectique. Casi la mitad de esta obra está dedicada al análisis del "ambito práctico-inerte". Ese campo o ambito es llamado "práctico" en cuanto que ha surgido de la praxis, es decir de la libertad. Es "inerte" porque los resultados de la acción libre se hallan cargados con un sentido que no surge de la libertad misma. Sartre considera la inercia como una violación de la libertad. La libertad tiene que ser recuperada trascendiendo esta degeneración.
²¹ Véase la obra del autor *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, 1963, pp. 11-30.

cionalmente como una entidad cósmica. La razón de ello es que en la facticidad misma se halla presente y operante la intencionalidad. La intención del hombre, su "proyecto del mundo", el auto-proyecto de su existencia se halla activo en la facticidad. Esta afirmación no debe ser malentendida. No significa meramente que la intencionalidad asume la facticidad, puesto que también las cosas del mundo son asumidas por la intencionalidad de los animales y del hombre. No se trata meramente de asumir la facticidad, sino que la intencionalidad se halla activa en la facticidad misma, la facticidad esta constituida por la intencionalidad. Sería erróneo identificar intencionalidad con libertad. Si decimos que la facticidad esta co-constituida por la intencionalidad, esta afirmación no significa *per se* que la facticidad ha brotado de la libertad. Se equivocaba Sartre cuando igualaba intencionalidad con libertad.²² Esta ecuación fue hecha enteramente *a priori*, y a ella se ha opuesto vigorosamente Merleau-Ponty. Operan en el hombre impulsos e intenciones que no son libres desde dentro y que no están sujetos a la arbitraria decisión del hombre. Pero las intenciones que operan en la facticidad no dejan por ello de ser intenciones humanas.

El término "intención" necesita ser explicado, pues trae alguna confusión. De ordinario se lo relaciona con esfuerzos que brotan de nuestra libertad y están sujetos a nuestra decisión arbitraria. La fenomenología, empero, no entiende el término *per se* de este modo. Por "intención" significa la búsqueda de sentido de un organismo viviente. Cuando dirigimos nuestros ojos a algo, convergen éstos en una cierta dirección, y las pupilas se agrandan o se achican según la intensidad de la luz. Este fenómeno no es meramente un proceso físico, sino que es también un evento que tiene una intención, pues to que tiende a hacer efectiva la máxima visibilidad del objeto que ha de ser percibido. El cuerpo que ve es un abrazo al mundo y adopta la posición en la cual este abrazo es óptimo. La intención, pues, es una búsqueda de sentido. Esta búsqueda a menudo tiene forma en un nivel por debajo del de la libertad.

En la llamada facticidad actúan las intenciones. La facticidad se ha originado en una existencia intencional. Por tanto es desde dentro un significado para el organismo viviente, y este significado ha resultado del organismo mismo. Las intenciones—todavía corporales, no libres—son asumidas en la libre iniciativa del hombre, pero de una manera tal que es imposible trazar netas líneas divisorias entre libertad y no-libertad. De esta manera la existencia humana se realiza a sí misma. Y lo hace dando forma a la vez a sí misma y al mundo. Ambos, existencia y mundo, no pueden ser separados. El hombre es un auto-proyecto y un proyecto del mundo, y estos dos aspectos del dar forma se hallan inseparablemente conectados. Al dar forma, el hombre es libre en un cierto aspecto, pero no libre en

²² Sigue identificando ambas en su *Critique de la raison dialectique*, en la cual llama absoluta y autónoma a la libertad.

(31)

facultad humana. Si bien el objeto de las ciencias que estudian la facultad humana al parecer se asemeja a los datos hechos estudiados por la ciencia física, hay empero una diferencia esencial. La facultad es siempre una solidificación de la búsqueda intencional del hombre y debe ser estudiada como tal. *Quier* aborte la facultad humana únicamente como un orden de hechos dados, desestimando la intención que está presente y activa en estos hechos y que los constituye desde dentro, no logrará comprender el íntimo carácter de los asuntos a los que dedica su atención. La facultad del hombre es un campo *sui generis* y por tanto debe ser abordado de una manera acorde con sus características.

Aplicaremos estas ideas a un ejemplo particular, el del lenguaje. El lenguaje es un *donum factum social* y presenta líneas fácticas. Leyes de desarrollo operan en el Imperio, es también cierto que el lenguaje es un intento humano de iluminar el mundo. En el lenguaje la existencia obra como dador de sentido, como lo que trae a la luz. El lenguaje no es el resultado de un proceso causal sino de una búsqueda de sentido. Esta búsqueda se desarrolla en gran medida en la densa esfera de la materia. Así puede incurrirse aquí fácilmente en dos errores. En primer lugar, puede uno tener la ilusión de que el lenguaje se ha originado de la lucidez del pensamiento. Sin embargo, ciertamente no es éste el caso, pues aun sería posible pasar al extremo opuesto y sostener que la lucidez del pensamiento debe su origen al desarrollo del lenguaje. En segundo lugar, puede uno tener la ilusión de que el lenguaje es el fruto de un proceso causal, el lenguaje ha surgido de la misma manera como se forma un cristal. Esta idea también es falsa. El lenguaje se originó en la esfera de la densidad material y en modo alguno en la de la conciencia. En esta densidad material, buscando luz, la existencia humana estaba y está aun operando, buscando luz y esta existencia trae a la luz a la vez a sí misma y al mundo. Por esta razón cada una de las fases del desarrollo de un lenguaje tienen no tanto una causa como un sentido.

Cuando ciertas palabras desaparecen y otras surgen, estos acontecimientos tienen un significado dentro del desarrollo de la existencia humana. Cuando se dan nuevas estructuras lingüísticas, esto ocurre porque ellas son significativas, aun cuando su significado no sea conscientemente conocido por aquellos que hacen las nuevas estructuras. Puede ser lícito hablar de causas en este contexto, pero entonces esas causas no deben ser concebidas como actuando de la misma manera que las causas naturales. Si hay causas en acción aquí, no pueden explicar lo que ocurre de ninguna manera definida. Las mismas causas obran a la vez aquí y en otros lugares, pero no obran en todas partes en el mismo sentido. Puesto que el hombre tiene sus raíces en la naturaleza, y aun es en algunos aspectos parte de ella, hay, por supuesto, causas en acción en todo esto. Empero, en el hombre la naturaleza es elevada a existencia humana, de modo tal que la acción de las causas naturales tiene lugar a

otro; consiente en cierto aspecto y no consiente en otro. Pero los **Ámbito significativo.** De esta manera el mundo es transformado en un ámbito significativo. Las cosas reciben sentidos y significados. Se convierten en valores en el campo de la economía o en cualquier otro campo. La transformación en sentido ocurre de una manera real, que no incluye tal cambio. Al transformar el mundo o por dar un significado a *ya sea* por una modificación del mundo o por dar un significado humano se da sentido a sí misma. Como ya hemos señalado antes, este otorgamiento de sentido tiene por resultado un ámbito significativo que está impregnado de densidad material. La posibilidad que el hombre tiene de actuar es a la vez actualizada y encauzada. Los ojos aprenden a ver de una cierta manera, los oídos aprenden a escuchar ciertos sonidos. La garganta adquiere el poder de hablar y se acostumbra a producir sonidos que se ordenan de una cierta manera. Las cosas del mundo reciben una significación particular y se convierten de una manera especial ya sea en herramientas o en materiales reabogados. Al dárseles nombres o al hablar de ellas de una cierta manera, las cosas reciben una significación particular que es más o menos fijada. La vida y el mundo resultan así encauzados. De esta manera se desarrolla el ámbito humano de existencia.

El niño recién nacido es integrado en un ámbito de existencia encauzado y preexistente, en el cual el significado de las cosas ya está ampliamente fijado. El mundo con el cual nos familiarizamos es el mundo humanizado y previamente encauzado. Ni siquiera sabemos tal mundo no-humanizado, pero no lo lograremos, pues el mismo intento de hacer tal cosa se da a través de una existencia encauzada y en términos de un mundo encauzado. A este mundo encauzado lo tenemos por tan obvio que nos inclinamos a considerarlo como el mundo natural. Empero, no es el mundo natural sino que es un mundo constituido por el hombre en el curso de una larga historia común.

Método de la ciencia física y facultad humana. Así no ha de sorprendernos que la facultad tenga un carácter cósico. Sin embargo, estas facultades no es indiscriminadamente cósicas. Humanas intenciones, están activas en ella, y su estructura sólo puede ser entendida a la luz de esas intenciones. Por esta razón la fenomenología considera peligrosos, y aun totalmente fuera de lugar, el aplicar sin restricciones el método de la ciencia física en el campo de la

es una de las razones por las cuales los filósofos fenomenólogos se han interesado por las obras de Marx, especialmente por sus primeros trabajos. Cf. Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, pp. 380-382 et passim.

520-4

un nivel diferente. Su acción esta impregnada por algo especial, la existencia del hombre como dador de sentido. Hay aquí una, continúa existencia del hombre que no halla cabida dentro del objeto propio de las ciencias físicas. Quien desestima el papel esencial de la existencia ter propio de la facticidad humana que es el objeto de las ciencias humanas.

Diferentes dimensiones de la facticidad humana. En la facticidad humana se revela el extraño carácter del hombre, que es en sí mismo, un hombre de naturaleza y existencia, de naturaleza y libertad. El hombre es naturaleza convertida en existencia. El hombre es naturaleza convertida en auto-proyecto, naturaleza convertida en existencia intencional. Por esta razón el auto-proyecto humano siempre vuelve a encarnarse en la naturaleza y aparece en la forma de naturaleza. Pero por la misma razón también la facticidad humana es siempre más que naturaleza. Porque el hombre no puede ser reducido a naturaleza, la facticidad del hombre no puede ser comprendida como mera naturaleza.

Cabe distinguir en la facticidad humana algunas dimensiones. Una primera distinción que se impone aquí es la distinción entre facticidad social y facticidad individual. En la facticidad que encontramos en nosotros mismos hay mucho que hemos adquirido mediante nuestra existencia en común con los demás. Estas cosas pertenecen a la facticidad social. Cada uno, empero, asume esta facticidad social de una manera individual y establece también sus propios hábitos individuales. De esta manera nuestra vida individual acumula una densidad material que le es propia. Nuestra propia orientación de vida también resulta, por así decirlo, sedimentada y es entonces tendida por óvta. Si bien hemos de distinguir la facticidad social y la individual, empero no puede separárselas. Pues la facticidad social y la individual, empero no puede separárselas. Pues la facticidad individual será, por regla general, el modo en que el individuo asume la facticidad social. Nuevamente el lenguaje nos brinda un ejemplo apropiado. Hablamos uno y el mismo lenguaje con un ejemplo apropiado. Sin embargo cada uno usa ese lenguaje de una manera personal. Y ese uso personal se convierte en algo que es entonces dado por descubierto como una "segunda" naturaleza, de la cual es casi imposible escapar. Si conocemos bien a una persona, somos capaces de reconocerla en su estilo y sus modos de expresión.

La misma facticidad social tiene también muchas dimensiones. Pertenecemos a muchos grupos y cada grupo tiene su propia facticidad. La facticidad social puede penetrar muy profundamente, pero puede también permanecer en la superficie, según que la pertenencia a un grupo nos afecte profundamente o sólo de una manera superficial. Así por ejemplo la nación en que nacimos y crecimos, y cuya lengua aprendimos a hablar cuando niños, nos penetra hasta la médula de nuestros huesos; pero el pertenecer a tal o cual club

de temis sólo nos afecta superficialmente. Las dimensiones de la facticidad social no pueden ser trazadas de una manera clara y distinta, porque diversos grupos surgen y perecen en el transcurso de la historia. Empero, aun los grupos que han desaparecido aun nudo dejan su huella en nuestra facticidad. La concreta unidad social en que vive el hombre al presente no son los grupos que nos han marcado. Por ejemplo, la facticidad social que caracteriza a amplios sectores de Louisiana debe ser entendida también en conexión con grupos que existieron en el pasado, pero que ahora han desaparecido. La facticidad social puede ser dividida también según el grado de densidad material en que está sumergida. Puede hablarse de facticidad solamente cuando el modo de existencia del hombre se sumerge en la oscuridad de la densidad material, cuando se convierte en algo que es dado por desconchado como óvta y "naturalmente" conectado con la existencia corporal del hombre y con el mundo. Pueden darse en esto diversos grados. Nuestras maneras de actuar están inseparablemente conectadas con el mundo utilizable proyectado por el hombre, y en este mundo muchos de nuestros modos de comportamiento están firmemente fijados. En tanto el mundo utilizable siga siendo el mismo, no podemos cambiar esos modos de comportamiento en gran medida fijada en su lenguaje; sería inconcebible que esta manera de pensar estuviese sujeta a rápidos cambios en sus estructuras fundamentales. Las estructuras políticas, por otra parte, y la facticidad a ellas vinculada parecen cambiar más rápidamente. Estos pocos ejemplos pretenden simplemente señalar el carácter múltiple de la facticidad social. No intentaremos la azarosa empresa de tratar de encontrar una clasificación apropiada de esta facticidad y a más del enfoque filosófico general, tal intento requeriría una extensa investigación empírica. Confiamos, empero, que las páginas que preceden hayan señalado suficientemente que la facticidad humana es algo sui generis. Como tal, es un objeto sui generis de ciencia, que requiere su propio enfoque científico particular. Este punto necesita ser desarrollado con mayor amplitud, cosa que haremos en la sección siguiente.

3. NECESIDAD EN LIBERTAD. MARXISMO

Parte se las arregla a veces para crear expresiones que hacen un pacto. En su libro *Critique de la raison dialectique* usa una expresión que tiene importancia para nosotros aquí: la frase "necesidad en libertad", que usa con bastante frecuencia en esa obra.²⁴ Como ya lo hemos mencionado, en épocas anteriores el dominio de la naturaleza y el del espíritu eran distinguidos netamente, y el dominio del espíritu era concebido como el dominio de la libertad. Como demos-

²⁴ *Critique de la raison dialectique*, p. 157.

Taremos en el capítulo siguiente, la existencia humana es verdaderamente libre. El dominio de la existencia humana puede y debe ser llamado el dominio de la libertad. Empero, el descubrimiento de la facticidad ha mostrado que existe también necesidad en este dominio de la libertad. Este descubrimiento nos obliga a revisar nuestros conceptos de necesidad y libertad.

Consideremos nuevamente el lenguaje. En nuestra habla podemos discernir la libertad, pues nos movemos y orientamos nosotros mismos en nuestro hablar. Por ejemplo, no era en modo alguno necesario para el autor de este libro el organizar este capítulo como lo ha hecho. En nuestros intentos de expresar a nosotros mismos cobramos conciencia de la libertad de nuestra mente. Pero en esta libertad podemos también discernir una necesidad. Quien escribe un libro tiene que hacer en un determinado lenguaje y en una época determinada. Este lenguaje encierra una cierta manera de pensar, de la que el autor no puede escapar. Además, el preciso momento de escribir ha sido alcanzada una determinada etapa en la investigación filosófica y determinados enfoques prevalecen en esta investigación. Un filósofo que escribe en una época determinada no puede escapar a la influencia que ejerce el grado de desarrollo alcanzado por la filosofía contemporánea. Además, ha estudiado en determinadas universidades y con determinados profesores, y la formación que de esta manera ha recibido actúa sobre el enfoque que el autor no puede escribir de otro modo. Es verdad, y lo es al mismo tiempo, que un autor no puede escribir de otro modo que como lo hace, y que puede escribir de otro modo. Aun en caso de que no esté satisfecho con un capítulo terminado y lo escriba de nuevo, la nueva versión será necesariamente efectivizada por su fundamental manera de pensar.

"La necesidad que libera". Inútil es tratar de deslindar las zonas de la necesidad y de la libertad. La necesidad se manifiesta precisamente en la libertad. Los así llamados elementos necesarios, arriba mencionados, se revelan cuando el hombre procede a actuar. En su acción tiene libertad de movimiento, pero en esta libertad hay es enteramente necesaria. Necesidad y libertad se interpenetran la una a la otra inextricablemente. Hasta podría decirse que el hombre es libre gracias a su necesidad. Pues hay necesidad en su facticidad, pero precisamente esta facticidad hace posible para él obrar libremente. Una persona, por ejemplo que no se ha apropiado ningún lenguaje, que no ha sido iniciada en ninguna manera científica de hablar, es incapaz de explicar el mundo mediante la palabra. Poseemos todas nuestras capacidades gracias a la facticidad. Nuestra facticidad nos hace libres para actuar. En la medida en que aumenta esta facticidad, poseemos más libertad para movernos de las más distintas maneras. Gracias a la necesidad contenida en la facticidad, somos libres. Esta necesidad.

empero, nos hace libres de tal manera que nuestras acciones libres están al mismo tiempo penetradas por una ineludible estructura. La necesidad nos hace libres pero significa nuestra libertad. Cuanto más rica se haga mi facticidad, más libertad de movimiento poseo, pero también más signada está mi libertad. Cada nueva adquisición me hace libre de una nueva manera, pero al mismo tiempo me signa también de un modo nuevo del cual no puedo escapar. Según esto, en la esfera de la facticidad, necesidad y libertad se implican mutuamente. La libertad significa la posibilidad del hombre para moverse de muchas maneras en este mundo, pero el hombre obtiene esta libertad precisamente mediante su facticidad, y esta facticidad deja en él su huella. Todo esto está implicado en la idea de "formación". Los jóvenes son "formados", y mediante su "formación" llegan a ser libres, reciben muchas posibilidades. Al mismo tiempo, empero, su "formación" imprime en ellos su "forma".

Pero, objetará alguien, ¿caso necesidad y libertad no son absolutamente opuestas? Ciertamente lo son con respecto a sus conceptos abstractos, que prevalecían antiguamente. En la esfera de esos conceptos, la necesidad es la negación de la libertad, y vice-versa. Pero la existencia de la facticidad humana muestra que estos conceptos son abstracciones irracionales. Nos fuerza así a repensar tanto la necesidad como la libertad, de una manera nueva. Este repensar tiene su punto de partida con la filosofía de Hegel, que no opone ya más libertad y necesidad.²⁵

El error fundamental del determinismo social. El error básico del determinismo social ha descubierto la existencia de la necesidad en la libertad humana, un descubrimiento que fue muy importante. Pero no logró trascender los conceptos tradicionales de necesidad y libertad, y por tanto entendió la necesidad como la negación de la libertad. Habiendo descubierto rasgos necesarios en el dominio de la existencia humana, el determinismo social concluyó que había que negar la libertad. Empero, la necesidad en cuestión no niega la libertad, sino que más bien la exige. El lenguaje, por ejemplo, tiene muchas estructuras necesarias, y un lenguaje sin tales estructuras no es concebible. Cualquier lenguaje es tal que pueden formarse acerca de él algunas reglas generales. Así en inglés, francés y alemán, por ejemplo, solamente conectando un sujeto con un predicado puede uno expresar algo; y cualquiera que quiere decir algo se ve obligado a recurrir a tal conexión. El lenguaje, empero, exige ser hablado, y solamente en el habla viviente existe el lenguaje en la libertad en la necesidad y la necesidad en la libertad son también uno de los lógicos básicos del libro de Wilhelm Seeburger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, 1961. La obra de Seeburger presenta una síntesis de la filosofía de Hegel pero, al mismo tiempo, revivifica la propia perspectiva filosófica del autor.

el sentido pleno del término. Un lenguaje que ya no es más hablado es una lengua muerta, ha cesado de existir. Pero el habla viviente es una búsqueda de claridad, un libre automovimiento del espíritu pensante. El lenguaje hace posible esta habla y esta búsqueda. Pre- cioso el libre automovimiento del espíritu pensante.

Según esto, debemos reconocer la facticidad con la necesidad que le es inherente. Pero este reconocimiento no nos autoriza a negar la libertad. El determinismo social no ha sabido reconocer el carácter peculiar de la necesidad que descubre. La facticidad con su necesidad inherente sigue existiendo gracias a la libertad. Esta facticidad existe solamente dentro de la libertad de aquellos que asumen la facticidad. Sería erróneo argumentar: en la medida en que aumenta la facticidad hay más necesidad y por tanto menos libertad. Más bien la inversa es verdadera: cuanto más facticidad, mayor necesidad y por tanto mayor libertad. Entre las tribus primitivas hay muy poca facticidad social y por ende, similarmente, también poca libertad. El aumento de facticidad, con su propia necesidad, hace libre al hombre. Volvemos sobre este punto en el capítulo siguiente.

La facticidad como actualización de la libertad y como su degeneración. Las ciencias humanas pueden y deben prestar atención a la facticidad. Pueden y deben discernir la necesidad que existe en esa facticidad, que ofrece una base para su comprensión. Pero comprender mal su objeto si esa necesidad las hace concluir en un determinismo, pues la facticidad caracteriza por la necesidad es precisamente una actualización de la libertad del hombre. La facticidad humana es intrínsecamente una posibilidad que ofrece al hombre un camino resguardado. No lo priva de la posibilidad de actuar, sino que esta misma es tal posibilidad. La facticidad no es un fragmento acabado de la naturaleza, sino que exige ser asumida activamente. Si bien nuestra pauta de comprensión necesarias, estas pautas fundamentales no constituyen un todo cerrado. La facticidad hace posible la acción libre, previendo cauces para tal acción.

Indudablemente, es verdad que hay formas de facticidad que impiden la libertad. Una manera de hablar comúnmente admitida, por ejemplo, puede convertirse en un obstáculo para la genuina visión de las cosas. Los conceptos adquiridos pueden llegar a ser tan rígidamente fijados que bloqueen la visión del hombre. Las pautas aceptadas de comportamiento pueden llegar a ser tan res-trictivas que quiten al hombre la libertad de movimiento. La facticidad puede convertirse en un obstáculo para los ideales morales.

27 Este ocurre cuando algunos grupos—por ejemplo, órdenes religiosos—piensan demasado en términos del pasado, cuando hacen una norma absoluta del modo de vida que era aceptado en el pasado. Puede ocurrir que esto se haga de una manera implícita e inconsciente.

El descubrimiento de Marx de la "necesidad en la libertad". Las consideraciones precedentes son importantes para una buena comprensión y crítica del marxismo. La tesis de que hay necesidad en la existencia humana, necesidad en la vida económica Marx descubrió pautas necesarias. Dedicó mucha atención a la vida económica porque se daba cuenta de que esta dimensión de vida ejercía una influencia en todas las demás. Marx tenía razón en esto. La existencia del hombre es un tratar con el mundo, un usar del mundo. Nuestra existencia, por tanto, es impenable sin un mundo del que podamos usar. Pero nosotros mismos tenemos que hacer este mundo que podamos usar. De aquí que el trabajo, que hace utilizable el mundo, condición toda nuestra existencia. El trabajo es el centro de nuestra vida, el corazón cuyo latido la hace posible. Por esta razón formuló Marx la tesis de que el desarrollo del trabajo es el determinante de la historia. Fueso que la capacidad de trabajo del hombre se desarrolla por el desarrollo de los medios de trabajo, la tesis central del marxismo es la de que la historia está determinada por el desarrollo de los medios de producción.

Este desarrollo tiene lugar en la infraestructura económica de la vida, consiguientemente, Marx concentró su atención en la vida económica. Sostenía que la comprensión de la dimensión económica haría posible comprender la totalidad de la vida.

En esta vida económica Marx descubrió eso que hemos llamado antes "necesidad en la libertad". Marx tenía plena conciencia del hecho de que solamente el hombre libre es capaz de trabajar. El hombre, dice, es distinto del animal en que trabaja de acuerdo con sus propias ideas, se emancipa de la naturaleza, procede de acuerdo con sus propios planes. Ello no obstante, existen líneas fundamentales necesarias en la vida económica. Es verdad que el hombre planea los medios de producción, pero sólo puede hacerlo gracias al mundo utilizable previamente dado, gracias a los medios de producción preexistentes. Estos eficaces medios le permiten trabajar, planear nuevos medios de producción; pero, al mismo tiempo, también limitan las posibilidades que existen aquí y ahora. Los modernos medios técnicos de producción sólo pudieron ser creados en la era que esto se haga de una manera implícita e inconsciente.

28 Cf. George Z. Bereday, William W. Brickman, Gerald H. Read, *The Changing Soviet School, The Comparative Education Society Field Study in the U. S. S. R.*, Boston, 1960, pp. 448-449. Según este equipo de investigadores, la escuela soviética impone la facticidad de una manera tal que, sino impedida. Esto vale especialmente para los ideales morales.

que comenzó en el siglo decimonono, y no en la Edad de Piedra. Así hay una línea fundamental que puede seguirse en el desarrollo de los medios de producción, y por tanto también en el desarrollo de la totalidad de la historia. Toda la filosofía de Marx es un intento de discernir esta línea. En este sentido, entonces, podemos decir que la "necesidad en la libertad" es el tema característico de la filosofía marxista. Repetidas veces afirmó Marx que este asunto está sujeto a una investigación estrictamente científica y el mismo procedió de un modo rigurosamente metódico. Mostró, por ejemplo, que toda la constelación del período capitalista estaba fuera de armonía con los medios de producción recientemente creados. Quiso mostrar de una manera científica que el capitalismo era insostenible. Tenta razón con respecto al capitalismo de su tiempo, condenado a desaparecer y que ha desaparecido del mundo occidental moderno.

La sobrecalentación marxista de la necesidad. Marx, empero, no comprendió suficientemente que la necesidad de que hablaba era cuenta este aspecto en sus análisis. ¿Podemos decir que fue tan lejos como para negar la libertad? Esta pregunta es difícil de contestar. Podría aducirse una larga serie de citas que muestran que Marx presupone la libertad, o que la afirma implícitamente. En la cual la libertad se halla en peligro o es mas o menos negada. Marx estaba luchando ya con un problema que toda va continua de la necesidad que se revela en la zona de la existencia humana? Marx no quería abandonar su convicción de que se trata aquí de una real necesidad, pues esa necesidad subyende todo su sistema. Era igualmente incapaz de escapar totalmente a las tendencias de pensamientos dualistas que aun prevalecían en su época. Por ello estuvo expuesto a la tentación de ignorar la necesidad presente en la facticidad humana con la necesidad que existe en la naturaleza.

Las obras de Marx muestran una curiosa vacilación. Donde dedica su atención a la vida humana y describe esta vida con su habitual penetración, tiene conciencia de que la necesidad que se revela en la esfera de la existencia humana es una necesidad *sui generis* . Tan pronto, empero, como pasa a expresar su concepción en categorías filosóficas generales se inclina a igualar la necesidad presente en la existencia humana con la que existe en la ciega naturaleza. En el primer caso parece haber lugar para la libertad; en el segundo, la libertad es puesta en peligro. El marxismo ortodoxo contemporáneo generalmente considera la necesidad presente en la existencia humana como una necesidad de naturaleza, y por consiguiente no deja lugar para la libertad. Comete el mismo error que el determinismo social.²⁸

220 4

Si consideramos la necesidad que se revela en el desarrollo económico como una necesidad de naturaleza que penetra toda la existencia del hombre, el resultado es una fatal unilateralidad. El distinto carácter propio de otras formas de la facticidad es desentendido. Aunque la facticidad económica pueda ser una condición de todo lo demás, no puede negarse que existen otras formas de facticidad, cada una de las cuales tiene sus propias leyes y su propia inteligibilidad. El marxismo siempre se inclina a pasar por alto esta diferencia y a juzgar toda facticidad en términos de vida económica. De esta manera produce una unilateral y distorsionada pintura de la vida humana. Además, no deja lugar para la libertad. Indudablemente, es verdad que una orientación global de vida se delinean en la facticidad económica y que no es posible escapar de esa orientación. Sin embargo, la orientación en cuestión es meramente una orientación general que la libertad actualiza y que consistentemente puede ser asumida por el hombre de diferentes maneras. El marxismo no ha logrado tomar en consideración la tendencia socializante que se halla presente en la facticidad de la vida económica. A través de su propia estructura los intereses económicos se vuelven más y más comunes, y este rasgo social debe ser asumido y desarrollado por el hombre. Empero, del reconocimiento de este carácter social a la línea del partido marxista hay un gran paso, y este paso en modo alguno está justificado en términos de la facticidad humana. El marxista ha

Razón del interés de los fenomenólogos por Marx. El marxismo indudablemente merece crédito en cuanto al reconocimiento de la facticidad social del hombre. Es quizá posible sostener que el marxismo es la primera filosofía que ha hecho de la facticidad social el tema de su estudio. Es una teoría que concierne la facticidad social, un intento de aportar claridad a este campo. Pero el marxismo es una teoría empobrecida y unilateral porque tiene tendencia a reducir todos los tipos de facticidad al tipo económico, y porque no tiene en cuenta suficientemente que la necesidad que existe en la facticidad humana no es una necesidad de naturaleza sino una necesidad humana que algunos filósofos adscribían a la fenomenología se hayan ocupado profundamente del marxismo. Pues precisamente en la fenomenología se hace un estudio profundo de la facticidad humana. Así la confrontación con el marxismo es inevitable. La filosofía fenomenológica es muy adecuada para una crítica efectiva del marxismo. En la perspectiva de la fenomenología podemos ver que hay de verdad en la filosofía marxista. Es verdad, ciertamente, que ninguna verdadera necesidad se manifiesta en la libertad, en el automovimiento de la existencia humana. Demasiado a menudo el determinismo marxista ha sido combatido con la negación de esta necesidad. Tal negación rechaza la genuina concepción presente en el marxismo. La fenomenología está en una posición que

33

le permite situar esta necesidad mejor que lo que lo ha hecho el marxismo, y de esta manera es capaz de poner de manifiesto la implicación de la filosofía marxista. Si bien no ha sido dicha en esta materia la última palabra, es indudablemente cierto que la fenomenología se ha desempeñado a este respecto mejor que el marxismo. Como ya lo hemos señalado en otro lugar, más crédito merece Merleau-Ponty cuando sitúa la necesidad que se halla implícita en la facticidad humana.²⁹

4. LA FACTICIDAD SOCIAL EN ACCIÓN

La realidad de la vida social contemporánea revela cada vez más un factor que muestra de una nueva manera que el determinismo social es insostenible. Este factor es el asombroso dinamismo de la facticidad social.

Como hemos visto en las páginas que preceden, la facticidad social está íntimamente impregnada con intenciones, con la intencionalidad humana. Por esta razón existe en la facticidad social no sólo necesidad, sino también contingencia. Sea cual fuere la medida en que la facticidad social presenta pautas fijas fundamentales, lo mismo deja lugar para la libertad humana, para la iniciativa humana; y esta libertad humana puede dar a la facticidad social un nuevo futuro. Si bien este futuro estaba contenido en esa facticidad como una promesa, no estaba enteramente determinado por él. Este punto será considerado en el capítulo siguiente.

Reflexion sobre la facticidad social. La situación de la facticidad social ha cambiado en la época moderna. El hombre ha descubierto la facticidad social como una realidad en su vida y ha fijado muy deliberadamente su atención sobre ella. Como resultará evidente de las páginas que preceden, la facticidad social siempre ha desempeñado un papel en la vida del hombre, ya que una existencia auténticamente humana es impensable sin facticidad social. Antiguamente su papel se ocultaba al hombre casi por completo, pero ahora existen muchas ciencias que han hecho de la facticidad social el objeto de su consideración. Esta afirmación no debe ser mal entendida. La facticidad social sigue escapado a nuestra atención en la concreta realidad de la vida, en nuestra concreta experiencia de vida, nuestra experiencia "viva". Vivimos en la facticidad social, pero ella no se impone a nuestra atención. Pues se trata de auténtica facticidad solamente cuando algo es hasta tal punto tenido por obvio que ya no atrae la atención. Nuestro mundo cotidiano nos parece exactamente tan obvio como a las tribus primitivas les parece obvio el suyo. Estamos dominados por pautas

aceptadas de pensamiento, como los primitivos lo están por las suyas. A veces se observa que hoy hay una tendencia a la desaparición de todo lo que sea tenido por obvio, pero esta observación no es del todo exacta. Lo que antes era tenido por obvio tiende ahora a desaparecer, pero su lugar es tomado por nuevas cosas indiscutiblemente aceptadas, de modo tal que las cosas viejas dejan de pertenecer a la facticidad social. Como los primitivos de los tiempos antiguos, el hombre moderno también tiene hábitos y costumbres obviamente aceptados, quizás aún más que aquellos primitivos.

En el orden reflexivo, empero, hemos puesto nuestra atención en la facticidad social. Por medio de la reflexión científica tratamos de arrojar luz sobre la semioscuridad en que se arrastra nuestra existencia. El hombre moderno estudia las estructuras psíquicas y los complejos que se vinculan con la constelación de la vida social. En razón del mundo que nos rodea nos hemos desarrollado hacia un cierto tipo de hombre, y ahora hacemos el estudio de ese tipo. La vida económica ha sido siempre gobernada por ciertas leyes y continúa siéndolo aun hoy. Pero el hombre moderno hace un estudio científico de las leyes que gobiernan la vida económica y ha hecho importantes progresos en este estudio. Por ejemplo, una depresión económica ya no nos toma como por sorpresa, como todavía podía ocurrir hace unas pocas décadas. Ahora comprendemos los signos que apuntan hacia una recesión imminente o hacia un boom. Por más que algunas sociedades soñen estar fuertemente caracterizadas por la fiijeza y la continuidad, siempre ha habido un cierto grado de flujo, pues siempre había familias que ascendían o descendían en la escala social. Hoy, sin embargo, hacemos estudios especiales de este flujo social. Siempre ha habido pautas sociales para el pensamiento y la acción, pero hoy las estudiamos sistemáticamente. Formulamos las leyes conforme a las cuales se desarrollan las lenguas vivientes. En resumen, tratamos de sacar a la facticidad social de la semioscuridad en que se oculta. La facticidad social es objeto de atención por parte de las ciencias sociales y económicas, las diversas formas de la psicología, especialmente la psicología social, las ciencias del lenguaje y la historia. Sin embargo el complejo de las ciencias sociales no cubre aún la totalidad del campo. Por esta razón nuevas ciencias se añaden constantemente a la lista creciente, y aún no se vislumbra el fin del proceso. Como ya lo hemos señalado antes, mucho debe agradecerse al marxismo

El papel de la facticidad social en la vida científica misma debe también ser reconocido. No está aun lejana la época en que el punto de vista de la ciencia era más o menos mirado como el punto de vista absoluto. Mientras en la vida cotidiana se suponía al hombre en una situación particular, en las investigaciones científicas el hombre se elevaba por encima de todas las situaciones. Hoy, empero, se reconoce que también el hombre de ciencia se encuentra

en una situación particular, que no ha hecho esta situación por sus propias fuerzas sino que vive de una herencia social, y que la situación del hombre de ciencia constantemente sufre modificaciones dentro del marco de una historia común. Las reflexiones de los fenomenólogos sobre la situación de la investigación científica han contribuido en gran medida a que tomemos conciencia del carácter "situado" de la ciencia, y también otros trabajos han sido de gran utilidad al respecto.

El poder del hombre sobre la facticidad. A través de esta investigación científica el hombre moderno ha conseguido alcanzar una nueva forma de actividad con respecto a la facticidad social. Ha adquirido más poder sobre la situación que sostiene su vida y la hace posible. La tecnología es el prototipo de este nuevo poder. El hombre vive en un mundo utilizable, pero el mismo tiene que planificar este mundo utilizable. En la tecnología moderna el hombre arroja una luz científica sobre su tarea de hacer utilizable el mundo. Podría también decirse que la tecnología puede quizá ser definida como la investigación científica y el desarrollo de un mundo utilizable. La tecnología no es meramente una investigación; es también un desarrollo del mundo utilizable, pues mediante sus investigaciones científicas la utilizabilidad del mundo ha aumentado y se ha desarrollado más allá de todo lo que podía esperarse. El mundo utilizable es una facticidad social. El hombre moderno ha ganado poder sobre esta facticidad de una manera que supera los más audaces sueños del pasado. Por la primera vez en la historia es posible encarar la etapa en la cual la insuficiencia de bienes necesarios pueda ser superada a escala mundial. Verdad es que esta de vencerla está a la vista³⁰ y por esta razón el hombre moderno ya no consiste en la superhimentación y otras formas de miseria.

El hombre occidental ha creado estas nuevas posibilidades, y esto implica que el futuro del mundo entero será señalado por Occidente. Una cierta occidentalización del mundo parece inevitable. Con su rápido aumento numérico, el hombre no podrá vivir en Europa ni en cualquier otro continente si no asume la nueva tecnología. En este sentido el modo occidental de vida es el modo de vida del futuro, como lo contrasta el actual desarrollo.

En el dominio de la economía hay de manera semejante un constante aumento de planeamiento. Las leyes que gobiernan la vida económica están siendo conocidas, de modo que el hombre se siente capacitado para controlar esta vida en cierta medida. Es ahora capaz de prever una crisis económica y por ende quizá capaz de prevenirla—pese a las esperanzas del marxismo. El hombre moderno calcula el aumento de población y sabe cuántos puestos de

so Aunque parezca extraño, la *Critique de la raison dialectique* de Sartre todavía sostiene que la victoria sobre la escasez —el hablarse del "régimen de escasez"— aún no está a la vista.

trabajo se requerirían en el futuro inmediato. Verdad es que este poder sobre el orden económico está aún lejos de ser total, pero no por ello deja de ser un poder real. Se hace también cada vez más evidente que el planeamiento moderno necesita ir más allá de los límites de las naciones y que más pronto o más tarde tendrá que extenderse a una escala mundial. Es significativo a este respecto que los expertos ya hablan de una economía mundial.

También, las ciencias sociológicas han dado al hombre una cierta captación de la existencia social del hombre. Estos vínculos son siempre obra humana, pero en los tiempos primitivos se originaban prácticamente siempre de una manera espontánea. Al presente, empero, en cierta medida están planificados. Por ejemplo, se hace un estudio sobre la densidad de población y, cuando la situación muestra síntomas indeseables, se hacen esfuerzos para remediar los defectos. Si una ciudad depende demasiado onerosamente de un solo tipo de industria, se intenta una diversificación. Si ciertos barrios amenazan volverse asociiales, hay modos de combatir este mal.

Diversos grados de control sobre la facticidad. Mediante las ciencias el hombre ha adquirido un cierto poder sobre la facticidad. Este poder, empero, no es el mismo con respecto a todos los sectores de la facticidad. No es difícil descubrir la norma que gobierna el poder efectivo del hombre en esta materia. La facticidad, como hemos visto, siempre está conectada a la vez con el hombre y con el mundo, pues el hombre es un ser en-el-mundo y para-el-mundo, y su existencia está ligada con el mundo. La sedimentación de la existencia humana que es llamada "facticidad" se halla por tanto siempre vinculada con el mundo tanto como con el hombre. La proporción de hombre y mundo, empero, no es siempre la misma. A veces la facticidad está en más estrecha conexión con el mundo, otras está más vinculada al hombre, aunque ambos estrechamente implicados en ella. La técnica, por ejemplo, está más estrechamente conectada con el mundo que ella remodela, mientras el lenguaje es, esta más estrechamente vinculada con el hombre. El lenguaje, por supuesto, también un fenómeno material; empero la materia del lenguaje se encuentra en el hombre mismo.

Expresado de otro modo, la facticidad puede ser más o menos externa. Podemos considerar al hombre como el punto focal de toda facticidad, el centro del ámbito significativo. Este significado puede estar más o menos estrechamente conectado con el hombre, puede tener un mayor o menor grado de exteriorización. Así podemos formular la tesis siguiente: en la medida en que la facticidad es más externa, se encuentra más cercana al mundo y más lejos del hombre, el hombre puede más fácilmente intervenir en ella, adquirir mayor poder sobre ella mediante la reflexión científica y usar del planeamiento científico con mayor facilidad.

520
4

El planeamiento científico se ha revelado como particularmente poderoso en el campo técnico. Siempre ha habido algún tipo de técnica, por más primitiva que haya sido, desde que el hombre existe. Pues, como usuario del mundo, el hombre tenía que hacer al mundo utilizable; y para ello necesitaba instrumentos, medios técnicos. La técnica se ha desarrollado lentamente en el curso de la historia humana, pero recibió un tremendo ímpetu y comenzó a desarrollarse a velocidad pasmosa cuando se convirtió en objeto de la reflexión científica. La reflexión científica parece ser todo-poderosa en este campo. Puede también contribuir mucho al desarrollo de la economía. La técnica y la economía se refieren a la existencia extensorada del hombre, o más bien se vinculan con la existencia humana en su carácter mundanal. Afectan al hombre por medio del mundo. De manera semejante, también las pautas de la sociedad pertenecen a la facticidad, y la reflexión científica puede también arrojar luz sobre ellas. Sin embargo, con respecto a ellas esta reflexión nos ofrece mucho menor oportunidad de intervenir. El hombre mismo se halla mucho más directamente implicado en ellas porque son pautas de su coexistencia con los demás. Finalmente, el lenguaje se halla, como hemos dicho, muy cerca del hombre. Y aquí resulta inconcebible pensar en términos de desarrollo científico. El hombre puede reflexionar científicamente sobre el desarrollo del lenguaje, puede formular las leyes de su desarrollo, pero tiene que dejar ese desarrollo concreto a las fuerzas que actúan espontáneamente en la vida.

Según esto, la reflexión científica se torna menos efectiva en razón directa de la proximidad de la facticidad al hombre, y nos da mayor poder en la medida en que más estamos tratando con la exterioridad, con el mundo. No es difícil comprender la razón de ello. El hombre puede ejercer su poder más fácilmente en tanto algo le toca menos de cerca, porque entonces puede más fácilmente objetivarlo.

Desarrollo acelerado de la facticidad. Como hemos mencionado antes, en la época moderna la relación entre el hombre y la facticidad social ha cambiado. La razón de ello es que el hombre ha hecho de su facticidad un objeto de reflexión científica y, por medio de esta reflexión, es ahora capaz de intervenir de una nueva manera en su facticidad. Por los párrafos que preceden, sabemos ahora que esta posibilidad no se da igualmente en todos los sectores de la facticidad, sino que se hace cada vez mayor a medida que la facticidad es más externa con respecto a la existencia humana.

En razón de la posibilidad de intervenir, la facticidad ahora se desarrolla mucho más rápido que en otros tiempos. De una lenta corriente que era, se ha convertido en un torrente. La aceleración, empero, no se manifiesta igualmente en todos los sectores, como debe haber quedado en evidencia en las páginas que preceden. Es muy fuerte en el campo de la técnica, y absolutamente asombrosa

en la vida económica, con su estrecha conexión con la técnica. Pero se manifiesta menos claramente en aquellas zonas de la facticidad que tocan más de cerca al hombre. La aceleración aumenta en razón directa de la externalidad de la facticidad en cuestión.

Esta discrepancia da origen a muchos problemas. La facticidad social del hombre abarca a la vez los medios externos de comunicación y una especie de sabiduría práctica acerca de cómo vivir junto con sus semejantes. Los medios de comunicación se desarrollan muy rápidamente, pero esa sabiduría práctica no crece en la misma proporción. El resultado es que el hombre moderno se encuentra en una situación precaria. Pues el mundo que hemos planeado por medio de nuestra reflexión científica exige de nosotros una sabiduría práctica de coexistencia que el hombre encuentra difícil adquirir. En el campo de la técnica y de la economía hemos creado medios que nos obligan a existir juntos en muy amplios grupos, a veces de orden mundial. Pero en lo que se refiere a nuestra sabiduría práctica de coexistencia, todavía no hemos superado las más pequeñas unidades. En muchos aspectos el hombre no ha crecido junto con el mundo que él ha desarrollado. Y el resultado de esta falla es que las diversas zonas de la facticidad humana se encuentran en desarmonía.

Como hemos señalado antes, el marxismo no prestó suficiente atención a las diferencias en la facticidad humana, sino que tuvo una fuerte inclinación a abordar toda facticidad en términos económicos. A la luz de los párrafos que preceden esta unilateralidad marxista no es demasiado difícil de entender. La historia muestra un desarrollo enormemente acelerado, en nuestro tiempo, en los campos económico y técnico, y este rápido crecimiento ejerce influencia sobre todo lo demás. No parece hoy demasiado increíble pretender que todo esté determinado por el desarrollo de la vida económica. En épocas pasadas tal pretensión habría sido ridícula, pero la conformación de la vida moderna la hace parecer aceptable. Es obvia también que el marxismo, al concentrar su atención en el aspecto económico de la vida, está expuesto a la tentación de someter la facticidad humana a un planeamiento científico y de basar su planeamiento en una fundamentación técnico-económica. El marxismo no vacila en reconstruir las vidas de naciones enteras sobre la base de un gigantesco plan básico. En China, por ejemplo, esta reconstrucción ha asumido proporciones aterradoras. El experimento comunista revela, por una parte, cuánto puede realizarse por medio del planeamiento científico, pero por otra también cuán peligroso puede ser. El marxismo no respeta suficientemente el carácter polifacético de la facticidad humana. Recurre al planeamiento científico, imposible al hombre ser el mismo.

hombre traer a la luz esta facticidad con el objeto de adquirir control de ella y hacerla desarrollarse de una manera apropiada, tal como la razón lo exige. Demuestran esta posibilidad por su existencia misma. ¿Cómo, entonces, pueden quienes cultivan estas ciencias profesar algún determinismo?

Las ciencias sociales hacen una contribución sustancial a un más armonioso desarrollo de la sociedad humana. Por esta razón la sociedad recurre cada vez más a estas ciencias. Los que gobiernan ciudades, provincias y naciones han comenzado a darse cuenta de que necesitan la guía de los sociólogos. Existe una necesidad, en nuestra que estas ciencias tienen una función práctica. En realidad, esto no debe admirarnos demasiado puesto que el tema de estas ciencias es la facticidad social del hombre. En tanto que esta facticidad es un hecho dado, debe ser constantemente reasumida por el hombre con un ojo puesto en el futuro. De esta manera la facticidad es un *datum* que, al mismo tiempo, es una tarea. De aquí que las ciencias sociales sean también ciencias de naturaleza práctica, sin que importe en qué medida tengan que habérselas con un *datum* que deba ser analizado de una manera empírica. Pues su objeto mismo pertenece a la esfera práctica. For su existencia misma las ciencias sociales demuestran el poder del espíritu humano, el poder de la libertad. Es extraño por tanto que algunos cultores de las ciencias sociales profesen el determinismo social. Al adherir a él incurren en contradicción con el carácter intrínseco de su indagación científica, y su existencia científica niega el punto de vista en que profesan situarse.

Este capítulo estaba dedicado a la facticidad social. Ha mostrado hasta que punto el hombre es influido por esta facticidad, pero al mismo tiempo constantemente nos hemos cruzado con el problema de la libertad. Debemos ahora dirigir nuestra atención a la persona humana en la cual vive la facticidad social. El capítulo siguiente investigará por tanto el problema del personalismo.

El hombre moderno ha descubierto la posibilidad de planeamiento científico, pero aún no ha descubierto sus límites. Este descubrimiento no es fácil. Es erróneo, por ejemplo, omitir el planeamiento científico de la facticidad social cuando tal planeamiento es necesario para el bienestar del hombre. Hablando concreta-mente, en América Latina, por ejemplo, más planificación se impone como inevitable. La planificación científica debe remover los obstáculos que se oponen allí al desarrollo general, y la violencia puede llegar a ser inevitable. Si situaciones insostenibles son mantenidas mediante la violencia, la única respuesta posible será a veces la oposición violenta a la violencia injusta. En tal caso esta oposición violenta tiene el carácter de una autodefensa. Ello no obstante, es igualmente erróneo recurrir a la planificación científica donde ella esta fuera de lugar porque se trata de cosas que deben forzar el pensamiento del hombre en una dirección determinada, mediante riguroso planeamiento y penalidades. Es erróneo someter la producción literaria a un esquema compulsivo. Es erróneo someter la vida familiar, plenamente y de acuerdo a un esquema rigidamente fijado, a las exigencias de la economía y de la técnica. El planeamiento científico de la facticidad humana ofrece grandes posibilidades, pero, como hemos visto, contiene también grandes peligros.

Facticidad y libertad. El nuevo dinamismo que se manifiesta a sí mismo en la facticidad social en razón de las nuevas posibilidades que surgen de la planificación científica muestra, como ya lo hemos señalado, que el determinismo social es insostenible. Pues este nuevo dinamismo ha nacido del hecho de que el hombre moderno ha asumido de una manera nueva la facticidad, y trata de controlarla. Todo indica por tanto que el hombre no está enteramente sujeto a su facticidad. Verdad es que está influido por ella, pues esta facticidad hace posible su existencia y lo sostiene en todo lo que hace. La orientación de la existencia del hombre ha de ser entendida en términos de la facticidad que a él le es dada. La facticidad, empero, no es un poder ciego que irresistiblemente fuerce su existencia y mediante su libertad influye sobre las fuerzas que hacen posible también el hombre ejerce influencia sobre la facticidad. La facticidad es portadora de la libertad, pero también la libertad es portadora de la facticidad.

Por una extraña paradoja, precisamente aquellas ciencias que se talan de manera preeminente el poder de la libertad humana a veces niegan esta misma libertad. Las ciencias modernas que se ocupan de la facticidad humana demuestran que es posible al menos, en parte, que la influencia del determinismo esta de-

La persona y la facticidad social

En el primer capítulo hemos discutido la ideología del individuo. En épocas pasadas existía una fuerte tendencia a explicar la realidad social en términos de la persona y a ver a la persona individual como la fuente absoluta de dicha realidad. En el segundo capítulo hemos visto que el hombre depende de la sociedad, en todo. Aunque la persona es un centro de enormes posibilidades, no puede desarrollar ninguna de ellas si no está sostenida por la sociedad, si la sociedad no le ofrece la ocasión de realizar esas posibilidades. En este sentido, la persona depende de la sociedad en todo. A continuación, en el capítulo tercero, hemos estudiado la atracción que ejerce el determinismo social. Una vez hecha presente a su atención, el hombre descubre en toda su existencia, aun en los aspectos más personales de ella, la dimensión social a que nos hemos referido en términos fenomenológicos denominándola facticidad social. Esta facticidad influye sobre nosotros en todo, aun en nuestras protestas contra las pautas sociales. El hombre no puede escapar a su influencia, pues ella está presente y actuante hasta en los intentos que el hombre hace por escapar de ella. Así puede uno fácilmente llegar a tener la impresión de que el hombre está totalmente determinado por la facticidad social. Tal conclusión, empero, no se justifica por el procedimiento de que toda influencia opera con la necesidad de la causalidad física. Si bien es verdad que la facticidad social obra en nosotros y mediante nosotros, de una manera tal que no podemos escapar a su influencia, empero ella no suprime nuestra libertad. Por el contrario, nos posibilita el movernos con libertad. Por esta razón pudimos formular la tesis paradójica de que nuestra libertad aumenta en la medida en que las influencias sociales están más activas en nosotros, vale decir en tanto en cuanto

hemos puesto mucho énfasis en señalar la dependencia de la persona. Sintetizando podríamos decir que la persona accede a una existencia significativa mediante su facticidad social. Así podría fácilmente ocurrir que alguien hiciera el sentido de la existencia personal en la facticidad social, en el patrimonio común de la existencia del grupo. Tal conclusión, empero, sería sólo una verdad a medias. Debemos por lo tanto analizar el carácter personal de

Por otra parte, ha de admitirse que en los capítulos anteriores somos más trabajados por la facticidad social.

137

se arrogaba todas las cualidades e influencias de la facultad social. Se habla desocho la sociedad organizada como la cuna de la vida personal y el campo de que ella se nutria. Se consideraba entonces que la persona se hallaba en deuda con el Estado por todo cuanto ella era. Se ignora si el Estado con ese misterioso fondo social en que se arraiga la vida humana. Y exige este para si una reverencia y un sometimiento que en realidad no le son debidos. Si bien puede esperarse que nos dediquemos de todo corazón a la comunidad en la cual vivimos, la sociedad organizada no puede en justicia exigir para si esa consagración total. Los reglamentos totalitarios se han hecho especialmente culpables de tales demandas injustas. Tienden a producir una mistica de la sociedad organizada. El partido nazi, por ejemplo, actuó como si la comunidad entera de Alemania estuviera encarnada en el Estado nazi, y por ende exigió un sometimiento total a ese Estado.

Es muy importante darse cuenta de que tales mistificaciones son falacias. Indudablemente, la facultad social implica ciertos límites, y estos límites están dados junto con la misma comunidad de vida. Porque una y la misma facultad social forma a muchas personas, estas participan en una civilización común. Pero las fronteras de esta civilización nunca pueden ser determinadas netamente. Estas fronteras dan espontáneamente origen a ciertas formas de coexistencia; por ejemplo, gentes que hablan la misma lengua espontáneamente entran en mutuo trato. De esta manera la facultad social da origen a grupos que viven en comunidad. Mientras la vida sigue siendo primitiva existe sólo un mínimo de organización en estos grupos. Tan pronto, empero, como la facultad social se torna más rica, la organización de la vida común se impone con creciente necesidad. Por ejemplo, cuando se desarrolla la vida económica, el intercambio de bienes tiene que ser regulado y sometido a leyes, el dinero se hace indispensable y su uso debe ser protegido. Cuando el simple conocimiento se desarrolla hasta convertirse en ciencia, la transmisión de este conocimiento tiene que ser organizada, dando así origen a un sistema de escuelas. Estos pocos ejemplos bastan para mostrar que el desarrollo de la facultad social hace necesario, para el grupo organizativo de gente que simplemente vivía junta, el organizarse a si mismos, deliberadamente. Esta auto-organización deliberada sirve para promover la facultad social del grupo y comunicarla a sus miembros. No puede aquí tampoco trazarse un neto límite entre la comunidad de personas que espontáneamente surge de la facultad social y, por otra parte, la misma comunidad como un grupo organizado e institucionalizado. Empero es evidente que ha de hacerse una distinción entre ambos. En tanto en cuanto una comunidad, mediante la organización deliberada, se transforma a si misma en un grupo institucionalizado, tiene que trazarse sus propias netas líneas de frontera y determinar quien pertenece o no pertenece a ella. Establece condiciones para ser miembro de ella y formula exigencias que sus miembros han de

nuestra existencia. Este análisis no vendrá a contradecir los capítulos precedentes sino que los complementará añadiéndoles lo que les falta. Es la función de la facultad social el hacer que la persona sea una persona. La persona es el sentido de la facultad social.

I. LA FACULTAD SOCIAL Y LA SOCIEDAD ORGANIZADA

Comencemos por eliminar un malentendido que fácilmente podría surgir aquí. Podría alguien pensar que vamos a encarar ahora el vasto problema de la relación entre persona y sociedad. Puesto que la facultad social es esencialmente un elemento común, podría alguien argüir, vamos a comparar ahora lo común con lo personal, la comunidad o sociedad con la persona. Esta idea, empero, implicaría un serio malentendido. Al hablar de una sociedad generalmente se ha dado a si mismo cierta forma, ha establecido reglas y leyes, tiene el carácter de algo institucional. Claros ejemplos de tales sociedades son la familia, la ciudad, el Estado. Si fuéramos capaces de confrontar la persona con la sociedad institucionalizada, compararíamos dos unidades demostrables. Sin embargo, aun no hemos llegado aquí a este estado, pues estamos hablando ahora de la relación entre la persona y la facultad social. Y esta última no es en modo alguno idéntica con la sociedad institucionalizada.

La facultad social no tiene límites bien definidos. Encontramos la facultad social en el lenguaje hablado por un grupo. Es un hecho bien conocido que las fronteras lingüísticas no están netamente definidas, sino que se entremezclan sutilmente. La facultad social también se manifiesta en las pautas comunes de comportamiento, en comunes concepciones intelectuales y morales, en la manera de alojarse y de trabajar, de jugar y de buscar esparcimiento. Es la totalidad del patrimonio común, que incluye también su misma como una entidad demostrable. Su esfera de acción no coincide con los límites de las sociedades demostrables. La facultad social que constituye el patrimonio común del pueblo estadounidense no termina en la frontera con el Canadá, lo mismo que el Canadá no deja de ejercer influencias sobre gentes que viven dentro de los límites de los Estados Unidos. Además, tanto la facultad social estadounidense como la canadiense son exponentes de la común civilización occidental.

En los capítulos anteriores hemos argumentado que la persona vive gracias a la facultad social, y que nuestra existencia es una existencia mediante otros. La facultad social a veces ha sido subrepticia e incorrectamente identificada con la sociedad organizada e institucionalizada, especialmente con el Estado. El Estado entonces

cumplir. De esta manera establece las reglas que gobiernan el estilo común de vida.

La institucionalización de la facticidad social. Es obvio que la organización deliberada, la institucionalización de un grupo tiene un gran medida al carácter de medio.¹ Los vínculos comunes se organizan para promover la comunidad de existencia y transmitirla a los miembros el grupo. Las pautas e instituciones deliberadamente creadas a este propósito pueden ser más o menos buenas, puede haber canales más o menos exitosos para la comunidad de existencia. De aquí la necesidad de establecer una distinción entre una comunidad, precisamente en cuanto comunidad, vale decir en cuanto participación de una facticidad común, y la misma comunidad como sociedad institucionalizada. La historia nos muestra algunos ejemplos en los cuales estos dos aspectos no coinciden y aun entran en conflicto entre sí. Puede ocurrir, por ejemplo, que en determinado caso exista una rica facticidad social común que una a muchas personas, pero que esas personas no logren establecer una sociedad institucionalizada. En tal caso la comunidad de existencia no encuentra una forma de expresión institucionalizada. Tanto factores internos como externos pueden contribuir a este estado de cosas. Por ejemplo, en Italia durante el Renacimiento existió una rica facticidad social en muchas ciudades y pueblos, de hecho, que influyó profundamente a la totalidad de Europa. Ello no obstante, Italia no consiguió realizar una unidad organizada e institucionalizada. Una razón de esto fue la tendencia de pequeños grupos a preservar su independencia, pero también fueron causas coadyuvantes otros factores políticos externos y la existencia de los Estados Pontificios. Así se daba en Italia una real unidad de existencia que no lograba llegar a institucionalizarse. En otras partes ocurrió precisamente lo contrario. El Imperio austriaco, por ejemplo, fue una unidad institucionalizada, pero no se basaba en una real unidad de existencia. Es asimismo posible que una comunidad viviente no logre durante un cierto lapso de tiempo crear las formas institucionalizadas de existencia que corresponden a su actual nivel de vida; a la inversa, también las formas institucionalizadas pueden quedar por encima del nivel de la vida real. Finalmente, una misma comunidad viviente puede encontrarse sometida a formas institucionales opuestas dentro de un lapso de tiempo relativamente corto.

Las formas institucionales son a la vez expresión de la unidad de existencia y medio para preservar y promover esa unidad. Pero su degeneración puede afectar la vida del grupo. Un tal caso puede ocurrir que la comunidad viva se aice en rebelión contra la sociedad institucionalizada. Un hombre como Charles de Gaulle, por ejemplo, indudablemente pensó que la Francia institucionalizada no armonizaba este punto es subrayado también por J. H. Walgrave, *Person and Society, A Christian View*, Pittsburgh, 1965.

zaba con la realidad viva de Francia. Y el hecho de que le haya sido dado el poder sobre Francia muestra hasta qué punto muchos franceses coincidían con él. En un momento dado de la historia, la unidad viviente de vida puede desbordar sus formas institucionales, como está ocurriendo al presente en Europa.² Todavía existen en Europa muchos Estados independientes y soberanos, cada uno con sus propios límites netamente definidos y su propia política económica. La vida real de Europa, sin embargo, se ha desarrollado en una genuina unidad que no tiene cuenta de las fronteras, y esta nueva unidad mayor está ahora tratando de encontrar su propia forma institucional.

Persona y sociedad. Cuando se trata de la relación entre persona y sociedad, estos términos se toman usualmente como referidos a la relación entre la persona y la sociedad institucionalizada, y más específicamente entre el individuo y el Estado.³ A la persona viviente se la compara entonces con los grupos organizados a los cuales pertenece. La relación puede entonces ser determinada jurídicamente. Los derechos de la persona frente a la sociedad pueden ser fijados, y viceversa. El grupo organizado está siempre representado por personas concretas. Antiguamente era generalmente representado por una sola persona, el monarca. Este último era mirado como la encarnación del todo, y los demás eran considerados como servidores del monarca, vale decir, servidores de su propia encarnación.⁴ El hombre moderno ya no se siente inclinado a aceptar tal encarnación, que tiene una especie de carácter mítico. Designamos ahora de entre nosotros mismos algunos individuos, por un período más bien restringido, para conducir al todo institucionalizado de una manera tal que queden ellos solos a nuestra crítica. Consideramos ese todo institucionalizado de una manera más bien práctica, por ejemplo como una forma de organización, creada por nosotros mismos, sujeta a modificación, y que funciona mediante nuestros propios esfuerzos por mantener sólo tratamos de la relación entre la facticidad social y la persona. Es éste un problema mucho más difícil, porque la facticidad social es menos fácilmente definible que la sociedad institucionalizada. Sin embargo esta facticidad es muy real, puesto que todos nosotros vivimos de ella. Esta facticidad es el patrimonio común de un grupo de europeos reprochan a De Gaulle no tener suficientemente en cuenta la realidad de este desarrollo.

² Muchos europeos reprochan a De Gaulle no tener suficientemente en cuenta la realidad de este desarrollo.

³ No tiene nada de extraño que el problema se haya planteado previamente en esta forma. En los tiempos antiguos no había aun bastante conciencia de la facticidad social, pero hoy esta facticidad ha sido puesta más en evidencia por las ciencias sociales y otros factores.

⁴ En ocasiones el monarca hasta era considerado como el dueño del todo por el gobernado.

po de hombres que viven juntos, que penetra a todos los miembros del grupo y al mismo tiempo trasciende a cada uno de ellos. La tendencia a considerar la relación entre persona y sociedad únicamente en términos de sociedad institucionalizada ha empobrecido el problema y lo ha restringido indebidamente. Tanto la persona como la sociedad institucionalizada se nutren de la misma dependencia de la persona con respecto a la facticidad social. Debemos ahora señalar con énfasis que esta facticidad encuentra su sentido en la persona y que en muchos aspectos necesita de la persona.

2. LA FACTICIDAD SOCIAL TIENE SU EXISTENCIA Y SENTIDO EN LA PERSONA

No hay existencia autónoma. Por más cierto que sea que la persona depende de la facticidad social, esta misma facticidad accede a la existencia solamente en la persona. Las pautas de comportamiento, por ejemplo, existen solamente porque las personas actúan de acuerdo a esas pautas. Un lenguaje existe sólo porque es hablado por el hombre. La ciencia existe solamente porque hay gente que sabe. La música existe en las gentes que cantan, tocan un instrumento o escuchan la ejecución que otro realiza. La facticidad social hace que existan los seres humanos, pero ella misma accede a la existencia en esos seres. Verdad es que en buena medida la facticidad social se halla encarnada en cosas mundanales, tales como casas y calles, el espacio que el hombre habita en general, sus utensilios, sus productos técnicos y artísticos. Empero, estas cosas existen, precisamente como facticidad social, en tanto en cuanto son usadas y manejadas por el hombre. La facticidad social actualiza al hombre, pero ella misma es actualizada por él. La humanidad continúa existiendo en los individuos humanos, y de manera semejante el patrimonio total de la existencia humana continúa existiendo solamente en las personas.

[E]nfasis que en los capítulos precedentes hemos puesto en señalar la dependencia de la persona con respecto a la facticidad social podría fácilmente inducirnos a pensar que la facticidad social es algo en sí y por sí, que tiene una existencia autónoma. Esta impresión se ve corroborada por el hecho de que la facticidad social es el objeto de diversas ciencias positivas que la estudian como un hecho dado. La facticidad social excede evidentemente la persona individual, y el individuo tiene la impresión de hallarse enterado a hechos dados que él tiene que apropiarse. La ciencia, por esta sección sería mal comprendida si se igualara persona con individuo separado. Hablamos aquí del hombre real, viviente, concreto, existente cuya existencia está entretendida con el mundo y con la existencia de otros seres humanos.

Aun comenzando desde su juventud tiene el hombre que recorrer un largo camino para hacerla suya. En sus años de escuela primaria se familiariza con los materiales más elementales que se usan en la ciencia; aprende un lenguaje escrito que tiene sus propias reglas, y aprende los primeros principios de las matemáticas. En la enseñanza secundaria recibe una fundamentación más completa para la vida científica. Finalmente, en la universidad se le introduce hasta el más alto nivel científico y se le permite avanzar hasta los umbrales de la investigación científica. La ciencia "existe" en publicaciones científicas, en el arsenal de herramientas e instrumentos, en el complejo de fórmulas y proposiciones aceptadas. A veces se la experimenta como si fuera una realidad autónoma, un "en sí" con el cual se nos permite entrar en relación. Pero esta impresión es una ilusión. Lo que está dado fuera del hombre es meramente un complejo de medios cognoscitivos e investigacionales que como tales nada son sin el hombre mismo cognoscente. El hombre es quien los actualiza, con la actualización que los hace existir.

La asunción crítica y activa de la facticidad social. El ejemplo de la ciencia que hemos usado en el párrafo precedente podría hacer pensar a alguien que la facticidad social comienza a existir en la persona porque es asumida de una manera consciente y libre. Pues, al parecer, la adquisición de la ciencia es una libre y consciente asimilación de datos. Esta idea, empero, es verdadera sólo en parte. Quien se familiariza con una ciencia, acepta también innundablemente cosas sin discusión, sin asimilación consciente y deliberada. Acepta, por ejemplo, sin discusión una cierta terminología; ingresa en un ámbito de pensamiento constituido, con todos los problemas que ello implica, sin preguntarse a sí mismo si ese ámbito podía también haber sido desarrollado de una manera diferente. Acepta un enfoque previamente establecido, y se familiariza con él, sin reflexionar críticamente sobre él. Quien no quiera aceptar alguna de estas cosas como indiscutida no es capaz de proseguir el estudio de ciencia alguna. Y aun cuando dudemos de algunas de estas cosas indiscutidamente aceptadas, para hacerlas portaríamos que apoyamos en otras. En el caso de las pautas de comportamiento, formas de cortesía y utensilios de uso ordinario se hace aún más evidente que damos por descontadas muchas cosas sin someterlas a un análisis crítico. Según esto, la tesis de que la facticidad social aflora a la existencia la persona no implica que Merleau-Ponty expresa esta verdad diciendo que la reflexión total es imposible. Pues en cada reflexión hacemos uso de datos incuestionablemente aceptados que no sometemos a reflexión. Algunos metafísicos ocasionales quieren hacer una reflexión total, en el sentido de que quieren reconstruir el edificio de la ciencia desde un punto de partida sin supuestos. Tal esfuerzo está condenado al fracaso.

esta facticidad sea en todos sus aspectos dependiente de una acepta-

ción libre y consciente.

La persona que a la vida la facticidad social en todos los niveles

de su existencia y no solamente en el de la elección deliberada.

Aun dentro del horizonte de lo que damos por descometado, damos

vida ahí también a la facticidad social. Por ejemplo, el niño que

comienza a vivir de acuerdo con las pautas de comportamiento del

ambiente que lo rodea, que comienza a hablar el lenguaje de que-

res están con él, que emprende con sus amigos los juegos habitua-

les, hace que la facticidad social de su ambiente continúe existiendo,

aun cuando muy rara vez haga una elección consciente y deliberada.

En todos los niveles de su existencia humana la persona es facticidad

social hecha vida. Le damos vida asumiéndola. Esta asunción, empe-

ro, puede asumir formas diversas. Puede ser asunción consciente

y deliberada, pero también simple integración en pautas sociales in-

discutidas, sin elección consciente alguna. Si bien la asunción de la

facticidad social siempre es activa, la actividad humana da cabida

a los más diversos niveles de conciencia y libertad.

Aquellas personas que tienen del hombre una idea demasiado

espiritual, a menudo postulan como ideal que el hombre debe

asumir cada cosa consciente y libremente. Esto sería imposible para

el hombre, y por ello no puede postularse como ideal. Es obvio,

por supuesto, que el hombre a veces toma pautas muy debiles-

centes, que en ocasiones considera cuidadosamente si habrá de

convocar con una tradición existente o habrá de romperla. Pero es

totalmente imposible hacer esto en todos los aspectos de la vida.

Y aun cuando lo hiciéramos, todavía seguiríamos apoyándonos en

numerosos datos incontestablemente aceptados que asumimos sin

habernos analizado críticamente. Si tuviéramos que reflexionar crí-

ticamente sobre todas las pautas de conducta, todas las maneras

de hablar, todas las concepciones y todos los modos de proceder,

¿cómo podríamos en condiciones de hacer nada. Le donde se

duce que nuestra asunción activa de la facticidad social es más

extensiva que nuestra asimilación consciente de ella.

1 Aquí reside una de las mas cruciales diferencias entre Sartre y Mer-

leau-Ponty. Sartre considera la libertad absoluta y autónoma como el punto

de partida, aun en su obra mas reciente, *Merleau-Ponty, empero, no*

considera que tal libertad este en armonía con la realidad de la existencia

humana.

2 "La personalidad perfecta es siempre ella misma y totalmente ella

misma. Ha traido todas las fuerzas de su ser, desde su oscuridad in-

disciplina de su voluntad, guiada por su intelecto. Dispone como dueño

libre y total de todas las fuerzas que constituyen su humanidad. Su juicio

no se halla falsificado ni oscurecido por los deseos y sugerencias de las

emociones pasajeras o de las pasiones. La aplicación de su energía no está

trabada o disminuida por impulsos que brotan de su naturaleza o por

oposición desde fuera." J. H. Walgrave, *Person and Society, A Christian*

¿Debemos concluir de todo esto que asumimos en nuestra vida

la riqueza de la facticidad social sin penetrar en su sentido? Esta

conclusión no es lógica. Podemos comenzar a vivir en muchas for-

mas de sentido, y hacerlo de la manera que realmente experimen-

tamos este sentido sin someterlo consciente y libremente a una ue-

va reflexión. Por ejemplo, dos jóvenes que aprenden a bailar asumen

una actividad significativa y realmente experimentan su signifi-

cado, pero no tienen que preguntarse a si mismos cual es exacta-

mente el significado de la danza. Afortunadamente existe mucho

mas de autentico significado que lo reconstituimos, por así decirlo,

en términos de reflexión consciente y libre. Una de las razones por

las cuales necesitamos de la facticidad social como facticidad es

precisamente porque, como individuos, somos incapaces de desarro-

llar plenamente en términos de conciencia y libertad el sentido

que necesitamos como seres humanos.

Una contradicción aparente. Parece que hemos llegado ahora a un

par de proposiciones contradictorias. Por una parte, hemos procla-

mado que la facticidad social adquiere existencia porque y en la

medida en que es asumida por la persona y traida por ella a la

vida. Así la conclusión obvia es la de que se trata aquí de una

asunción personal. Pero sólo puede hablarse de tal acción personal,

al parecer, si la asunción es consciente y libre. Por otra parte, hemos

señalado que una asunción consciente y libre de la total facticidad

del hombre es enteramente imposible. Puede ser posible para

nosotros asumir de una manera consciente y libre algunos aspectos

de la existencia, pero el número de aspectos que pueden ser asumi-

dos de esta manera es limitado y presupone un largo desarrollo.

Además, aun entonces nos vemos obligados a apoyarnos sobre mu-

chas cosas que damos por descontadas sin haberlas examinado

consciente y críticamente. ¿No se sigue de ello, por tanto, que so-

mos "vidados" más bien que vivir personalmente? Sin embargo las

páginas que proceden alegan, al parecer, en pro de una asunción

personal de la facticidad social en una medida tal que aun la

facticidad social puede decirse que depende de esa asunción para

poder existir, pero, por otra parte, parecen considerar esta asunción

personal como una imposibilidad.

El nudo de la dificultad precedente reside en el hecho de que,

debido a la manera racionalista de pensar que es propia de Occi-

dente, constantemente nos inclinamos a identificar la asunción per-

sonal de la facticidad con su asimilación consciente y libre. Esta

tendencia se manifiesta en muchas maneras. Al iniciar a un joven

en la ciencia, nos sentimos inclinados a advertirle que de ahí en mas

no debe el admitir nada mientras no haya visto realmente que es

así. Al encaminar a los jóvenes hacia los lindes de la adultez, les

decimos que deben dejar de ser un individuo del rebato, el eco

que repite a los demás, para ser ellos mismos y actuar según sus pro-

a veces de que no deben seguir los valores admitidos, sino guiarse por su propia apreciación. En todas estas manifestaciones la idea que subyace es la de que la existencia personal ha de ser idéntica con una existencia en términos de reflexión consciente y elección libre, como si la totalidad de la existencia personal del hombre estuviese comprendida por la pequeña dimensión en que él reflexiona conscientemente y elige libremente. Tales afirmaciones, empero, no están en armonía con nuestra vida real. La asunción personal del hombre es mucho más amplia que su elección consciente y libre.

Puede decirse que se asume conscientemente algo cuando el hombre comienza a vivir en la variada riqueza de la facultad social de una manera tal que el realmente comienza a existir en su sentido. Esta asunción personal no requiere en modo alguno que el reflexione conscientemente sobre ese sentido y libremente, por así decirlo, lo vuelva a elegir. El hombre puede existir plena y auténticamente en muchas formas de sentido sin reflexión consciente alguna. La auténtica experiencia del sentido es mucho más amplia y vasta que la reflexión intelectual del hombre sobre ella. Por ejemplo, un joven y una joven se conocen, buscan cada uno la compañía del otro y acaban por comprometerse, se casan y tienen relaciones sexuales. Pero ¿qué es lo que saben intelectual y técnicamente acerca de este sentido? En muchos casos, casi nada. No necesitan saber todo esto de una manera teórica. Sin embargo, lo asumen de una manera personal. Se han instalado en este sentido según su propio modo, pues así como todos los seres humanos difieren entre sí, así también difieren todos los matrimonios. El hombre es una posibilidad multifacética de existir con sentido. Afortunadamente, la reflexión intelectual y la elección deliberada no son el único acceso posible a una genuina y real vida con sentido.

El hombre se ve a veces compelido a la reflexión intelectual porque algo que se le presenta como un sentido en realidad no lo es. La facultad social se presenta a sí misma como un significado o sentido, pero no siempre es significativa. La facultad social tiene tenerse a sí misma en la historia aun cuando la historia ya la ha superado. Nuestro mundo, dice Merleau-Ponty, no es puramente un ámbito de luz, sino más bien partes de luz separados por bandadas de oscuridad. Cuando la facultad social no es más que un sentido putativo que se presenta a sí mismo como un auténtico sentido, parece imposible para muchos existir en este sentido putativo. Su existencia misma, por así decirlo, se alza en protesta. En tal caso el hombre se inclina a reflexionar técnicamente sobre ese sentido. Esta reflexión se impone por la vía del descontento existencial. El sentido de la facultad social es más discutido en épocas

520-4

en que este sentido está sujeto a duda.¹⁰ De aquí que no siempre sea una buena señal cuando el sentido de la facultad social se vuelve tópico frecuente de debates. Puede ser un signo de descontento. Por otra parte, un período tal de descontento puede también ser una era que dé origen a un nuevo sentido. Por regla general, un período así es a la vez terrible y fascinante. Nuestra propia época es un período así, de creciente reflexión sobre muchas formas de sentido. Volvemos más adelante sobre este punto y discutiremos también su fundamento. Ello no obstante, aun ahora existen todavía muchas formas de sentido aceptadas como obvias.

Diferentes maneras de interacción entre la facultad social y la existencia personal. Según esto, es función de la facultad social el hacer que la persona exista de una manera con sentido. La persona, como hemos visto, puede llegar a ser toda clase de cosas, pero no puede actualizarse a sí misma por su propio poder. Se realiza a sí misma dentro de la coexistencia con sus semejantes, mediante ella. La facultad social debe ofrecer a la persona la oportunidad de realizarse a sí misma en todos los niveles de su existencia. A partir de las consideraciones precedentes resulta evidente que la interacción entre la persona y la facultad social es diferente en los diferentes niveles de existencia. En todos los niveles, sin embargo, puede uno hablar de interacción. Pues no sólo está activa la facultad social sino que también lo está la persona, porque ésta tiene que asumir la facultad y hacerla suya. La facultad social tiene el carácter de una invitación y como tal necesita ser aceptada por la persona. Hace que la persona sea; pero, por otra parte, la persona hace existir la facultad social.

La interacción entre la persona y la facultad social varía según los diferentes niveles de existencia. Con respecto a las pautas de comportamiento aceptadas dentro de una sociedad, tales como la manera de vestir, de tomar las comidas, las formas de dirigirse a otros y el lenguaje en general, la facultad social tiene un carácter casi compulsivo. Sería impensable que un niño que crece en una sociedad determinada no incorporase estos factores tan sóla y fácilmente. Sin embargo estos factores son sólo una existencia. En cada niño los asume a su manera propia.¹¹ En la esfera de la vida artística y científica la facultad social tiene un

¹⁰ Puede haber también otra razón por la cual una determinada forma de sentido se convierte en tema de discusión. Por ejemplo, puede ocurrir que una nueva forma de sentido se manifieste, se imponga dentro del complejo de los sentidos de la vida, y que esta renovación suscite la protesta de gente que está rigidamente anclada en las formas de sentido tradicionales. En el momento presente, por ejemplo, la revolución tecnológica y todo lo que le concierne, p. ej., la reorganización de la educación en Europa, hace que muchos se alcen en protesta.

¹¹ Que la incorporación de esta facultad social es activa y presupone ciertos poderes positivos lo confirma el hecho de que los imbeciles son incapaces de apropiarse muchas formas de facultad social.

carácter menos compulsivo. Aquí es mucho más una invitación que solicita una decisión personal y hay más cabida para la contribución del propio punto de vista e inspiración.

Estos dos ejemplos bastan para mostrar que la forma de interacción está sujeta a variación. Sería útil determinar los diferentes niveles de la facultad social e investigar qué forma asume la interacción entre la facultad social y la persona en cada uno de esos niveles. Tal investigación tendría también un valor pedagógico, pues las diversas formas de facultad social tienen que ser comunicadas en la educación de los niños, pero cada una de ellas según la manera que le es propia y con la cantidad adecuada de presión. Sería erróneo impartir una forma de facultad social de una manera que no se adecua a su carácter. Este tipo de investigación, empero, está más allá del enfoque filosófico y pertenece a la ciencia positiva.¹²

Influencia restrictiva de la facultad social. El objetivo de la facultad social es siempre hacer que la persona exista de una manera que tenga sentido. Debe ofrecer a la persona la posibilidad de desarrollar sus capacidades; debe incitarla al auto-desarrollo. La facultad social prueba su propia significatividad precisamente en el título de esta sección establecida que la facultad social encuentra en la persona no solamente su existencia sino también su sentido. Desgraciadamente, la facultad social no siempre cumple su propósito. Hay muchísimas formas de facultad social que restringen y obstruyen la existencia de la persona, en lugar de desarrollarla. En épocas pasadas, por ejemplo, existieron muchas formas de superstición que apartaban ser creencias religiosas, y que indebidamente restringían y atemorizaban al hombre, dándole no ya libertad sino la negación de ella. Es posible que aun hoy existan indebidamente formas restrictivas de facultad religiosa, las prácticas y formas de vida, que imponen por medio de toda clase de argumentos, pero que en realidad más que alimentar la vida religiosa de sus miembros la asfixian. No siempre yerra la propaganda atea cuando califica de sofocante a la facultad religiosa. De manera semejante muchos europeos se quejan hoy de la

¹² Como una valiosa contribución a este tema, véase G. Gurwitsch, *Sociology of Law*, Nueva York, 1942. Gurwitsch distingue siete niveles de *Personen en Gemeinschaft*, Lovaina, 1949, pp. 15-23.

¹³ Esto ocurre, por ejemplo, cuando a ciertas prácticas religiosas se les adscribe una especie de eficacia mágica en el universo regido por Dios. En tal caso esas prácticas se convierten en objeto de regulaciones específicas. Porque esas prácticas son consideradas como eficaces de una manera exagerada, son entonces impuestas como obligatorias en su forma concreta y regulada. De esta manera surge una estructura de vida que resiste a la renovación y que es impuesta sobre la persona. Si las prácticas son numerosas, pueden asfixiar la auténtica vida religiosa.

Existe, empero, todavía otro problema que al presente es mucho más urgente, a saber, el problema que ha dado origen al marxismo. La facultad social, hemos dicho, muestra su significado haciendo que las personas que son miembros de un grupo existan de una manera significativa. Pero en el pasado la facultad social a menudo fue tal que promovió la existencia de determinadas personas privilegiadas haciendo dependiente de ellas la existencia de la mayoría. En un pasado relativamente lejano, naciones enteras eran puestas en dependencia de la gloria del monarca por el poder compulsivo de la facultad social. Tal fue el caso del sistema feudal, en el cual, sin embargo, quienes eran favorecidos por el monarca compartían sus privilegiadas situaciones. El sistema feudal fue finalmente abolido por la Revolución Francesa, pero el mal encarnado en él continuó existiendo de una manera diferente. En el siglo diecinueve, la facultad socioeconómica, por su misma estructura, favorecía excesivamente a algunos grupos mientras que otros grupos cada vez mayores eran sujetos a dependencia de los pocos privilegiados. El marxismo se refiere a esta situación como a la sociedad de clases o al estado clasista.

Existen una sociedad clasista cuando la facultad social obliga a grandes grupos a servir a pequeños grupos privilegiados. La compulsion puede ser física, como ocurre cuando prevalecía la esclavitud. Mucha gente entonces simplemente había nacido en la condición de ser esclavos; estaban destinados a hacer posible para otros el vivir una vida humana pero estaban imposibilitados de alcanzar ellos mismos una vida digna del hombre. De una manera algo más benigna la misma situación existía en el sistema feudal del Medievo, que en Rusia continuó hasta la Revolución.¹⁴ En todos los demás lugares la esclavitud fue abolida y eliminado también el sistema feudal, de modo que solamente quedaron ciudadanos libres. Sin embargo, la situación económica obligaba a muchos hombres a trabajar para otros y a aceptar las condiciones que grupos privilegiados les imponían si querían ganar su vida. La facultad socioeconómica del período no les permitía llevar una existencia digna de un hombre. Había de hecho un mundo tal que posibilitaba la vida del hombre, pero ese mundo solo era accesible a pequeños

¹⁴ Muchos sistemas europeos son reacios a dejar de lado cualquier materia que acostumbraban enseñar, pero al mismo tiempo siguen adelante con otras.

¹⁵ En el sistema feudal la relación recibía una estructura más benigna. Un esclavo era propiedad de su amo y no tenía derechos, mientras que un sereno no era una propiedad en el estricto sentido del término y era reconocido como sujeto de derechos.

Estas estructuras pueden forzar a grandes grupos de gentes a una existencia indigna del hombre.

Una vez más, no siempre implica esto un designio perverso.

Puede ocurrir que las capacidades de trabajo del hombre no se hayan desarrollado aún lo suficiente para hacer accesible a todos el mundo acogedor. En estos casos existe lo que Sartre llama un "régimen de insuficiencia", esto es, que el hombre es capaz de hacer confortable el mundo, pero no para todos. En tanto el hombre vive bajo un régimen de escasez o insuficiencia, no puede eludir el establecer estructuras y sistemas de distribución que asignan el mundo confortable a unos y excluyen a otros. En otras palabras, la sociedad tiene que escoger sus propias víctimas. Tiene que haber un sistema de distribución, y este sistema por supuesto se ve obligada a seleccionar sus propias víctimas, pues que otra cosa puede hacer mientras los bienes indispensables requeridos para una vida digna del hombre sean escasos? El régimen de deficiencia o escasez rige todavía en muchas partes del mundo. La facultad social continúa en tales regiones condenando a muchos a una existencia indigna del hombre. Tal es la opresión estructural, que ha jo el régimen de escasez continúa siendo un componente necesario de la facultad social.

?Es responsable el hombre por la existencia de esta facultad social?

El cristianismo siempre ha recordado al hombre su deber de ayudar a sus semejantes en su necesidad, y sus enseñanzas expresaron ideas que los mismos profetas del antiguo Israel no habían dejado de proclamar. Los buenos cristianos siempre han estado dispuestos a ayudar a los necesitados, como lo testimonian con ellos cuencia ejemplos admirables en los anales del cristianismo. Sin embargo, mientras prevaleció el régimen de insuficiencia, existieron en sociedades llamadas cristianas estructuras que literalmente forzaban a algunos grupos, e incluso a grupos muy amplios, a una situación de constante necesidad. En gran medida esta condición era inevitable. Una sociedad no puede existir sin un sistema de distribución como una parte de su facultad social, y, mientras prevalece el régimen de insuficiencia, este sistema debe inevitablemente excluir a grandes grupos del acceso a una existencia digna del hombre. En semejante situación estructural la violencia no puede evitarse. A este respecto algunas de las acusaciones dirigidas al pasado son injustificadas. El asunto es distinto, por supuesto, si los privilegios de los pequeños grupos son excesivos, como ocurrió en demasada frecuencia en el pasado. Además, la situación entera se vuelve diferente cuando surge la posibilidad de poner fin a la condición oprimida de los grandes grupos. Tal posibilidad surgió en Europa durante el siglo decimonono.

El trabajo pionero de Marx. En razón de la atención que acordaba a la infraestructura que pertenece a la facultad social, Marx tuvo

grupos de individuos. El aspecto más notable de esta situación era

decirse en esa época que hubiese usado de violencia directa contra

otros hombres. La violencia directa era considerada como un crimen. Sin embargo grandes grupos humanos, y aun la mayor parte de la humanidad, se veían compelidos a una existencia indigna de

hombres. La fuerza compulsiva se ejercía por la facultad social, por las estructuras de vida establecidas y generalmente aceptadas.

Estas estructuras eran aceptadas sin discusión por casi todos los

hombres, aun por aquellos a quienes oprimían. Las estructuras estables eran defendidas de muchas maneras, por ejemplo apelando a la ley natural, a las necesidades de la vida económica, o aun a Dios, planificador o diseñador de las estructuras fundamentales que gobiernan la vida del hombre. Las personas de edad, aun en

al menos recuerdan a personas que las han vivido. Una de las características más sorprendentes era la de que esas gentes consideraban como normal su situación. No se daban cuenta de que podía ser diferente, de que podía haber para ellas otra manera de vivir.

Esta fuera de toda posible duda el hecho de que las clases privilegiadas de la época hicieron todo lo que estaba a su alcance para mantener la situación existente y los privilegios que para ellas

contenía. ¿Lo hacían de mala fe, en el sentido de que deliberadamente querían hacer imposible la vida de grandes grupos humanos y mantener a esos grupos, por medio de la facultad social, al margen del mundo digno de ser vivido? No es fácil dar respuesta. Probablemente muchísimos de ellos aceptaban los motivos para esta situación con sincera convicción. Pero estos mismos motivos eran provistos por la facultad social de la época. Pues la facultad social no solamente brinda ciertas situaciones, sino que también ofrece motivos que representan estas situaciones como buenas, necesarias o inevitables. Muchos estaban probablemente convencidos de que hubiera sido erróneo modificar las líneas fundamentales de la situación existente.

Opresión estructural. Es importante estudiar más de cerca el fenómeno en cuestión. La función de la facultad social es la de hacer posible la vida de las personas. La facultad social, empero, puede ser tal que favorezca a los pocos a expensas de grandes grupos; puede hacer de unos pocos una carga tan pesada sobre las espaldas de los más, que estos últimos se vean imposibilitados de llevar una vida digna del hombre. En tal caso existe una violencia estructural, una opresión estructural. Con respecto a los grandes grupos la facultad social puede tener el carácter de una opresión estructural. Estos grupos entonces son mantenidos al margen del mundo habitable, no por la violencia de personas individuales, sino simplemente por las estructuras establecidas de la vida misma.

que la persona sea. Encuentra su existencia y significado en las vidas de las personas. No podía ser de otra manera, puesto que la humanidad existe solamente en los seres humanos. Pues como podría la humanidad existir con sentido si las personas individuales no estuviesen en condiciones de vivir una existencia con sentido? Los métodos de trabajo hacen posible superar el régimen de insuficiencia. La facticidad social, por tanto, debe ser organizada de tal manera que el mundo acogedor se crea, tanto cuanto sea posible, accesible a todos. La existencia de esta posibilidad es uno de los rasgos felices de nuestra era. Marx fue el hombre que vio esta nueva posibilidad y la anunció al mundo, pero de una manera unilateral. Esta accesibilidad del mundo confortable se presenta como tan importante que debemos explorarla con algo más de detalle.

3. LA FACTICIDAD SOCIAL DEBE HACER POSIBLE PARA TODOS UNA EXISTENCIA CON SENTIDO

La anterior escasez y la moderna abundancia. La idea de que este mundo confortable debe ser accesible a todos es típica de nuestra época. Es verdad, por supuesto, que siempre hubo gente que fue sensible a la necesidad de sus semejantes, a los requerimientos de los grupos oprimidos. Siempre ha habido gente que abogó porque se extendiera a todos los hombres la posibilidad de una vida digna de ser vivida. Sin embargo, mientras prevaleció el régimen de escasez, tal pretensión era un hermoso ideal que la estructura misma de la vida hacía infortunadamente imposible. Tiempo hubo en el cual esta vida hacía infortunadamente imposible. Antes que existiesen los medios modernos de transporte, la gente dependía para su subsistencia de los productos de su contorno inmediato. Si la sequía u otras catástrofes hacían escasa la cosecha local, la sociedad, según dice F. L. A., tenía que seleccionar sus propias victimas por medio del sistema de distribución. Mientras la industria fue trabajo manual que se servía de medios muy primitivos, sus productos no podían estar al alcance de todos, de modo que el bien-estar de algunos tenía que ser procurado merced a la privación de otros. En esa época se consideraba normal que muchos productos de la sociedad fueran accesibles sólo a los pocos privilegiados. Aun entonces, sin embargo, el mundo digno de ser habitado era fruto de la colaboración de todos, aunque este fruto estuviese restringido en gran medida a unos pocos. Algunas personas que eran particularmente sensibles a la suerte de sus semejantes, y que estaban se afligían por esta situación y a veces hasta levantaban sus voces en protesta. Sin embargo esta era entonces una situación que en gran medida era inevitable.

Al presente, empero, el poder del hombre sobre el mundo ha llegado a ser tan grande, merced especialmente al desarrollo de

grupos a llevar una existencia indigna de un hombre. Tuvo también poner fin a esta situación inhumana. Vio que los grupos privilegiados no querían hacer uso de esta posibilidad porque querían mantener y acrecentar sus privilegios. Por todo ello declaró que la violencia estructural continuaba siendo perpetrada de mala fe. Se dio cuenta de que aun admitiendo que la opresión estructural anterior podía haber sido una necesidad inevitable, se estaba convirtiendo a partir de ese momento en un verdadero crimen. En la sociedad, una revolución sería erróneo decir que Marx estaba en principio en favor de la violencia. Consideraba la violencia revolucionaria meramente como una respuesta a la violencia estructural que ya existía y trató de desterrar la violencia de una vez y para todos. Por medio de una revolución violenta quería organizar la sociedad de tal manera que el mundo confortable y acogedor fuese accesible a todos. No hay duda alguna de que todo esto fue la intención fundamental de Marx.

Marx tiene el gran mérito de haber sido el primero que hizo estos problemas un objeto de investigación científica. Fue él quien desenmascaró y analizó la opresión estructural. Se dio cuenta de que existía la posibilidad de hacer accesible a todos los hombres el mundo habitable. ~~Esta posibilidad era que, como hemos dicho, no siempre había camino. De esta manera se convirtió en el profeta de una nueva era. No ha de sorprendernos que el hombre que fue pionero en un sector de tan extrema importancia cometiese el error de asignar demasiado peso a ese sector, al sostener que la infraestructura económica de la vida es la determinante de todo lo demás. Indudablemente cometió varios errores serios en sus estudios. Pero ¿cómo puede cualquiera que es precursor en algo evitar el cometer errores? Infortunadamente, los errores de Marx y sus acertaciones unilaterales han resultado contrariar en un sistema político que al razón se hace difícil a muchos reconocer la grandeza de Marx. Ello no obstante, es gloria inmortal de Marx el haber cobrado conciencia de que la facticidad social tiene que probar su vigencia y plenitud de sentido poniendo a todos los miembros de una sociedad, mas bien que a unos pocos, en condiciones de llevar una vida digna de hombres; el haber asimismo cobrado conciencia de que las estructuras sociales que hacen que tal vida no sea posible para todos están equívocas y deben desaparecer, que el mundo digno de ser vivido debe ser accesible a todos, y que todos los obstáculos que impiden el acceso a él deben ser eliminados.~~

La facticidad social prueba su valor, como hemos dicho, haciendo la atención por el hecho de que se ha convertido en un poder político.

el conocimiento científico está al alcance de cada uno en una medida que era inimaginable en épocas anteriores. El folleto o el libro de bolsillo es un síntoma característico de esta accesibilidad general. Cuando la ciencia y la cultura eran pocas, los libros llevaban el rostro de las clases superiores. Eran caros, impresos lujosamente y encuadernados en cuero o pergamino, como artículos de lujo para costosas bibliotecas privadas. Ahora que la cultura y la ciencia se han difundido, los libros han perdido su aspecto costoso. Es un feliz fenómeno el que hoy sea posible imprimir y vender a bajo precio en amplias ediciones libros que son realmente eruditos.

El mismo fenómeno se da en el dominio del arte. Antiguamente las expresiones de alto nivel artístico eran accesibles solamente a pequeños grupos privilegiados. El hombre moderno, empero, tiene a su disposición procesos técnicos cuya explotación es viable solamente si grandes cantidades de gente hacen uso de sus productos: por ejemplo los discos, la radio y la televisión. También aquí hay, por supuesto, motivaciones económicas, pues los nuevos medios sólo pueden ser explotados si la apreciación artística alcanza una amplia difusión. Sin embargo existe también un motivo más noble, cual es la intención de hacer accesible a todos el valioso reino del arte. Muchas personas trabajan desinteresadamente por este propósito en la esfera del arte.

Un tercer ejemplo nos lo ofrece el turismo moderno. En épocas pasadas solamente los pocos privilegiados podían salir de vacaciones y viajar. Ahora existe una verdadera industria turística. Además, existe también un motivo económico que alimenta la idea de poner a las masas en amplio contacto con todo el mundo en lugar de permanecer encerradas en su restringido entorno inmediato. Pero antes y por encima de la motivación por el provecho para también el haber cobrado conciencia de que es un derecho para todos el tener de vez en cuando la oportunidad de experimentar un cambio de ambiente. Aun para los enfermos crónicos se organizan hoy vacaciones y viajes que los saquen un tiempo de su hogar. Muchos otros ejemplos podrían añadirse a éstos. Los que hemos dado muestran que el hombre ha asumido una actitud diferente frente a la vida: el mundo digno de ser habitado debe en la medida de lo posible ser hecho accesible a todos. A este mundo no se lo puede mantener cerrado para grandes grupos de gente, y una sociedad que hace esto yerra. Por esta razón hay un constante aumento en el número y variedad de los bienes y valores que el hombre moderno juzga que están destinados a todos y que en la situación concreta encuentra indispensables.

Consecuencias de la elevación general del nivel de vida. Este fenómeno tiene graves consecuencias económicas. El dinero se ha convertido en una necesidad absoluta y, pese a las afirmaciones iniciales de Marx acerca de ello, desempeña un gran papel aun

La tecnología, que en principio se ha vuelto ahora posible hacer accesible a todos un mundo humanizado. Por supuesto, subsiste todavía una distinción entre bienes superfluos y necesidades, y esta distinción parece que habrá de permanecer. Sin embargo tal distinción no es absoluta, ya que lo que en una época es considerado como un lujo se convertirá probablemente en una necesidad en un período posterior. La distinción entre ambas cosas debe ser hecha con relación a la evolución concreta vinculada con ciertos bienes durante un período determinado. Según eso, si decimos que existe ahora en principio la posibilidad de hacer accesible a todos un mundo humanizado, queremos significar que los bienes que aquí y ahora son considerados como necesidades pueden ser provistos para todos, y no que los lujos más extravagantes puedan ser puestos a disposición de todos. Con respecto a los bienes superfluos, existe todavía un régimen de escasez y este régimen habrá de continuar. Pero con respecto a los necesarios, la escasez puede ahora ser superada en razón de los avanzados medios tecnológicos de que dispone el hombre moderno.

Esta posibilidad ha dado origen a una nueva actitud frente a la facticidad social. El hombre quiere ahora que la facticidad social haga posible a todos los seres humanos el llevar una existencia digna del hombre.¹⁷ No tolera ya más que algunos grupos sean rechazados fuera de las fronteras del mundo comfortable. Al presente, la facticidad social tiene que probar su sentido permitiendo a todos los hombres el llevar una existencia digna del hombre.

Una existencia humana para todos los hombres. La existencia de esta tendencia es indudable. Sería erróneo pensar que ella se revela solamente, o principalmente, en la esfera de lo económico. Se manifiesta en todos los dominios posibles, pero hemos de agregar que tiene siempre consecuencias económicas. Demos unos pocos ejemplos. La ciencia y la cultura que da la educación superior ya no están reservadas a los hijos de las clases superiores, únicos que antes tenían acceso a ellas. La moderna tendencia es hacerlas accesibles a cualquiera que esté dotado de la necesaria capacidad intelectual. Verdad es que esta tendencia tiene también un motivo económico. El trabajo ha sido ahora racionalizado y por este motivo el moderno sistema económico sólo puede continuar existiendo si explota las capacidades del entendimiento humano. Si se gasta mucho dinero en la educación superior, en parte ello se debe a que este gasto se ha convertido en una necesidad económica. Ello no obstante, sigue siendo verdad que existe un sentimiento general de que, en la mayor medida posible, todos deben tener acceso a la ciencia y a la cultura. Así vivimos ahora en un período en el cual

¹⁷ La teoría política originada en esta actitud tiende al Estado de bienestar.

en los países marxistas. Se ha convertido en el medio universal de acceso al mundo confortable y humanizado. El dinero ofrece posibilidades concretas para que cada uno encuentre su propio camino en el mundo habitable. Si el hombre moderno quiere que ese mundo sea accesible a todos, tiene que atender a que todos tengan suficiente dinero a su disposición. Así los salarios tienen que aumentar, y ha de cuidarse también que aquellos que por enfermedad o incapacidad no pueden ganar salario alguno puedan gozar, no obstante ello, de una entrada suficiente. El hombre moderno no constituiría esto como una cuestión de caridad sino de justicia. En los países progresistas una nueva política económica ha surgido de esta actitud, y no parece que esta política pueda ser abandonada.

Hay también consecuencias importantes en materia de educación. Obviamente, no es suficiente atender a que la gente tenga medios suficientes para hacer uso del mundo humanizado. Debe también ser educada y preparada lo suficiente para usarlo. Por esta razón se han suscitado muchas críticas — y con justicia — contra el carácter unilateral de nuestros sistemas educacionales. La educación, arguye la crítica, esta signada demasiado fuertemente por el característico racionalismo de Occidente, y demasiado exclusivamente orientada a producir trabajadores que ocuparan puestos en el proceso económico. La educación no prepara a la juventud suficientemente para la vida y para hacer buen uso de las muchas posibilidades que ofrece un mundo humanizado. Se ha puesto al alcance del hombre un nuevo futuro, pero el hombre tiene que ser preparado, y hecho madurar lo suficiente para este futuro. Por esta razón la educación debe ser despojada de su unilateralidad.

Quiénes hablan de una revelación a veces quieren defender priviligios no razonables que tienen que desaparecer.

19 Marx, empero, ha identificado demasiado el sistema del siglo XIX con el mal que había en él. Por esta razón consideró tal sistema como fundamentalmente malo, y por la misma razón se opuso al llamado "evolucionismo".

15 Quiénes hablan de una revelación a veces quieren defender priviligios no razonables que tienen que desaparecer.

Rasgos opresivos que aun quedan en la facticidad social. La facticidad social prueba su sentido haciendo que la persona humana exista de una manera también con sentido. Si, pues, oprimas innecesariamente a las personas humanas, se condena a sí misma. El calificativo "innecesariamente" hemos de agregarlo porque, en un régimen de escasez, la carencia y la miseria son a veces inevitables. Pero donde quiera pueden ser superadas, deben desaparecer. En el siglo diecinueve no se hizo nada o casi nada a este propósito, lo que llevó a Marx a atacar sin piedad la sociedad de ese momento. El marxismo es un proyecto para reformar la facticidad social de una manera fundamental con el propósito de hacer del mundo un lugar digno de ser habitado por todos los hombres. El marxismo quiere evitar que grupos particulares, especialmente los propietarios, se enriquezcan a expensas de la miseria de los demás. Formando un sistema para alcanzar este propósito y presenta este sistema como el único camino mediante el cual puede asegurarse a cada hombre una existencia digna. Precisamente acerca de este punto, empero, hemos de objetar el marxismo. Aceptamos de buena gana, en sus líneas generales, la problemática del marxismo y su análisis del mal que existe en el siglo diecimonono.¹⁹ Pero no podemos creer en la existencia de un sistema que resuelva el problema de una vez y para todos. El problema que dio origen al marxismo tiene muchos más flancos y ángulos que la solución marxista. En nuestra opinión, algunos países progresistas de

(14)

acortamiento del horario de trabajo en Europa occidental, pero aquí también prevalece el motivo económico antes que la preocupación por la dignidad humana del trabajador.²¹

El sistema dentro del cual trabajamos y vivimos es todavía, en algunos aspectos, tal que muchos continúan condenados a una existencia monótona y sin esperanza. Quedan muchas fábricas y obreros que no tienen en cuenta la persona humana del trabajador en su trabajo, y sigue habiendo asimismo muchas zonas miserables que no le ofrecen condiciones decentes de vida en sus horas de ocio. No deberíamos decir que esa gente trabaja y vive de una manera tan desesperanzada por su propia culpa. La verdad cruda es que nuestro sistema todavía fuerza a muchos seres humanos a una vida así. La verdad que mundo se ha progresado en el esfuerzo por remediar estas condiciones inhumanas, pero sería erróneo pensar que nuestra facticidad social está, al menos en lo fundamental, bien ordenada.

Puede quizá observarse que nuestras consideraciones no dan suficiente cabida a la iniciativa personal, y que esperamos demasiado de la sociedad en este cuidar de la persona. Indudablemente, es verdad que la persona debe situarse a sí misma. Empero, la orientación común de la vida debe ofrecerle la posibilidad de situarse de una manera humana. Los esclavos y los siervos de épocas pasadas eran incapaces de liberarse a sí mismos del siglo diecinueve era De manera semejante, el proletario medio del siglo diecinueve era incapaz de elevarse por encima de su situación proletaria. De modo similar, la situación fundamental de mucha gente está ya fijada en nuestro moderno orden laboral. En la vida moderna cada cual debe ocupar un lugar en el orden del trabajo, y la clase de trabajo que hace generalmente determina también qué clase de vivienda puede pagar, sin tener en consideración sus necesidades. Los puestos que se ofrecen en el orden laboral deben ser llenados, y los menos dotados tienen que ocupar los lugares más bajos. Uno que otro individuo puede arreglárselas para escapar a su suerte, pero entonces algún otro tiene que llenar el lugar indispensable porque el tal trabajo es requerido para el adecuado funcionamiento de la sociedad. Nuestra

21 En el futuro el trabajo deberá ser planificado con mayor atención en cuanto al sentido que este trabajo tiene para el hombre que trabaja. Respecto de la automatización, debemos añadir que en países con exceso de mano de obra su introducción puede tener otro efecto inhumano, en cuanto puede originar un súbito desempleo en gran escala. Si bien en principio todo trabajo que pueda hacer una mera cosa, una máquina, esta por debajo de la dignidad del hombre, resulta obvio que han de empreñarse todos los esfuerzos necesarios para contrarrestar de una manera humana los efectos inhumanos que resultan de la brusca sustitución de las máquinas en las operaciones cuasimecánicas realizadas hasta entonces por seres humanos. Este problema lo enfrentan, por ejemplo, los Estados Unidos, que tienen ahora que habérselas con los denominados "empleables"; personas cuya falta de habilidades hace que ya no se las precise en el orden laboral. La situación es aún peor respecto a aquellos que son incapaces de ser adiestrados lo suficiente para funciones calificadas.

No se sigue, empero, que el Occidente haya encontrado la solución. En su facticidad social hay todavía muchos elementos que constituyen obstáculos para una existencia digna del hombre. Aquí y allí está todavía marcado con el carácter de la opresión. Si esto es verdad con respecto a los países occidentales progresistas, lo será mucho más para los restantes que aún no tienen ninguna política social progresista, como ocurre en la mayor parte de los latinoamericanos. Pero limitemonos a los Estados progresistas. Aun en ellos no existe todavía una suficiente distribución de bienestar. Nuestro orden laboral contiene todavía numerosas tareas, por ejemplo en la agricultura, que hay que realizar para que funcione la economía pero que ofrecen a quienes las realizan insuficiente acceso al mundo confortable de hoy. Los salarios mínimos de los trabajadores migrantes, por ejemplo, no son en modo alguno suficientes para un nivel de existencia decente. Además, el tipo de trabajo que muchos trabajadores tienen que realizar es tal que apenas puede decirse que sea acorde con la dignidad del hombre. Sin embargo las tareas que así han de ser realizadas están incorporadas a nuestra moderna facticidad socio-económica. En muchos lugares el trabajador no tiene posibilidad alguna de asumir responsabilidades; su trabajo es casi totalmente un gasto de energía corporal; no apela para nada a los talentos de la mente humana; de manera que la inteligencia del trabajador no se ve frente a desafío alguno. Por su estructura misma el moderno orden laboral obliga a muchas personas a cumplir tareas que a duras penas pueden ser calificadas como que guardan relación con la dignidad del hombre.²⁰ Personas que están obligadas a trabajar de esta manera durante toda su vida, gradualmente comienzan a vivir también al nivel requerido por su trabajo que "mata el alma", aun si su educación les permite elevarse a niveles más altos de la existencia humana.

¿Se puede remediar esta situación? Hasta hace pocos años quizá no era posible. El hombre no tenía todavía la capacidad técnica necesaria para humanizar el trabajo. Ahora, sin embargo, ha alcanzado el estado de la automatización, que hace técnicamente posible toda clase de mejoras. En algunos países de Europa, empero, los hombres de empresa a veces vacilan ante la automatización del trabajo monótono, en razón del gran gasto que ello implica. Pienasan más en términos de provecho que de la dignidad humana del trabajador. Esta vacilación es hoy algo menor en razón del usual 20 Si la necesidad no obliga ya al hombre a trabajar, el por tanto trata a veces de eludir el trabajo, dando origen al fenómeno del ausentismo. Este fenómeno no implica necesariamente una forma de irresponsabilidad moral. Puede encontrar su causa también en un deseo inconsciente pero justo de protestar contra el tipo de trabajo que uno está obligado a realizar.

facultad social fija para muchos el destino de la vida, de una manera fundamental, de modo tal que a esa gente no se la puede responsabilizar por su situación básica. Pueden elevarse a un nivel más alto sólo si la situación misma mejora, y esto requiere un esfuerzo común para cambiar la facultad social existente. Carece de importancia argumentar que unos pocos individuos se han elevado desde lo más bajo hasta la cima, puesto que es imposible pensar que todos, o al menos muchos, avancen tanto mientras las líneas fundamentales del sistema sigan siendo las mismas. De acuerdo con lo dicho, debemos permanecer en una actitud crítica con respecto a nuestra facultad social.

4. LA FACULTAD SOCIAL NECESITA DE LA PERSONA PARA ALCANZAR LA NECESARIA AUTOCRITICA

En las consideraciones que preceden hemos visto que la facultad social necesita de la persona, simplemente porque tiene su existencia en la persona y en ella encuentra su sentido. Toda la función de la facultad social consiste en hacer que la persona sea. Un breve análisis de la facultad social en que vivimos nos ha mostrado que debemos asumir una actitud crítica respecto de nuestra facultad. Sin una constante crítica de nuestra facultad no hay progreso posible. Encontramos aquí una razón adicional por la cual la facultad social necesita de la persona, pues la crítica es una actividad personal y por tanto sólo puede ejercerla una persona. Aclaremos un poco más este aspecto del problema.

La crítica como un acto personal. El término "crítica" se deriva del verbo griego *kritaino*: separar. La crítica separa lo que tiene sentido de lo que no lo tiene, el valor del no-valor. La facultad social es como hemos visto, algo antiguo, no es un mundo de pura luz sino una mezcla de luz y oscuridad. La crítica separa la luz de la oscuridad, trata de quitar la oscuridad y aportar luz. Esta separación se hace especialmente a nivel del juicio, pues es en el juicio donde la crítica encuentra su más llamativa forma de existencia. El juicio, empero, no es la primera forma en que se da la crítica. La crítica comienza cuando el hombre siente que algo es un valor o un no-valor, sin formular todavía un juicio. Podría hablarse aquí de una "crítica pre-predicativa", esto es, la crítica que precede a la predicación o juicio. Si una situación no está de acuerdo con la dignidad del hombre, es obvio que el hombre se siente incomodado en ella. Este sentimiento se manifestará en su conducta. Lo mismo se aplica a un auditorio que no logra ser captado por una alocución o un sermón: las toses y la inquietud general son una auténtica forma de crítica. Por esta conducta el hombre expresa, consciente-

mente o no, que algo halla eco en él, o no lo halla. La crítica, empero, se vuelve más consciente y más efectiva cuando se le presta una voz, cuando es hablada y se convierte en crítica predicativa.

Verdad es que la crítica predicativa está basada en la crítica pre-predicativa, puesto que es la expresión de ésta. Una voz crítica será escuchada si da expresión a un sentimiento general de malestar. Ello no obstante, en muchos casos la crítica necesita de tal voz si ha de conducir a la acción en el mundo de la realidad. La crítica subraya bajo todas las formas de la situación introducidas por el hombre. Pues no seríamos capaces de mejorar una situación si la crítica no hubiera distinguido en ella lo que tiene valor para el hombre. Pues no seríamos capaces de mejorar una situación si la crítica no hubiera distinguido en ella lo que expresa el sentido de lo que no lo tiene. El hombre es, como lo expresa la filosofía contemporánea, un ser que se sitúa a sí mismo. Se encuentra a sí mismo en una situación determinada, pero asume activamente esa situación. Un abismo separa la moderna existencia de aquella del hombre primitivo. Toda nuestra situación cultural ha sido construida por nosotros mismos, y esta situación incluye nuestra manera de trabajar, de comer y de vestirnos, en una palabra, todo nuestro mundo utilizable y nuestro uso del mundo. Hemos sido capaces de hacer eso en razón de nuestra crítica. La crítica es la fuente de todo progreso humano. Especialmente la crítica predicativa desempeña un papel crucial en este progreso.

Esta crítica es un acto personal. La crítica la ejerce la persona que ve y que juzga. No existe una visión colectiva ni un juicio colectivo. Hay, por supuesto, juicios que todos repiten en forma de dogmas, pero en algunas versiones fueron dichos por primera vez por una persona individual. La crítica es personal porque la comprensión y el juicio son personales.

La necesidad de crítica. La facultad social necesita de la crítica para desarrollarse favorablemente. En cuanto es una ambigua totalidad de cosas con sentido y cosas sin sentido, necesita que se la dirija en sus componentes, pues sólo entonces es posible fomentar lo que tenga sentido y contrarrestar lo que no lo tiene. Así la facultad social necesita de la persona para progresar. No se des-arrolla como el curso de un proceso natural porque el progreso humano no es un proceso mecánico de la naturaleza. El progreso del hombre surge de los esfuerzos de las personas humanas que comprenden y expresan sus concepciones. He aquí otra razón por la cual la facultad social necesita de la persona. Se beneficia con el aguzamiento de la capacidad crítica de la persona individual. De aquí que sea claro que la sociedad sigue una política de muy cortas miras cuando trata de suprimir el sentido crítico de sus miembros. Sin embargo tal política es muy tentadora para los conductores de una sociedad, pues a menudo quieren preservar el orden existente y miran la voz de la crítica como perturbadora y peligrosa. Para mantener el orden establecido, y su propia posición, los dirigentes se ven fácilmente tentados de suprimir la crí-

42

ya en el sentido pleno del término. Ilustramos esto mediante un ejemplo y consideremos una ciudad perdida, enterrada en el desierto. Sus casas ya no son viviendas, puesto que nadie vive allí; sus calles ya no son pasajes, puesto que nadie pasa ya por ellas. Sus edificios *funcionales ya no funcionan, y sus reliquias culturales ya no son una cultura viviente* porque no dan forma a la vida de seres humanos. Podemos excavar y desenterrar tal ciudad y aun intentar restaurarla conforme a su condición original. La restauración puede ayudarnos a visualizar cómo acostumbraba a vivir la gente allí. En nuestra imaginación y nuestras publicaciones eruditas podemos "devolver la vida" a tal lugar. Pero sólo podemos hacer esto agregando las gentes del pasado a las reliquias restauradas. Cuando decimos que hemos "devuelto la vida" a la ciudad, esta expresión significa meramente que evocamos en nuestra mente la vida real del pasado. El hombre, que es el *locus* de todos los tiempos, revive en su mente cómo las gentes acostumbraban vivir en esa ciudad. Pero la ciudad misma no vuelve realmente a la existencia.

La persona, entonces, asumiendo la facticidad social la hace existir. En esta asunción, el sentido de la facticidad social se revela a sí mismo, pues la facticidad social no tiene otra función que la de hacer que existan los seres humanos. Sin embargo, estrictamente hablando, esta facticidad puede ser asumida de una manera responsable sólo cuando se la asume críticamente. Si el hombre expone un cierto aspecto de la facticidad social ya no le hace existir con sentido, entonces no debe asumir ese aspecto de ella sino que debe dejarlo hundirse en el pasado. En la práctica esto es lo que ocurre. Los procedimientos y maneras de actuar que ya no se experimentan como significativos no se usan más. Ya no atraen más y dejan indiferente a la gente. Si una determinada práctica resulta abolida en la vida real, ello implica una verdadera crítica. Tanto en el entusiasmo como en la indiferencia de la gente frente a ciertos aspectos de la facticidad social hay implícita una crítica. Estrictamente hablando, no es humano asumir algunos elementos de la facticidad social sin sentir que son valiosos. Teniendo en cuenta todo esto, entonces, la crítica no es otra cosa que la manera como es asumida la facticidad social. *Asumirla o no asumirla, asumirla con entusiasmo o con desdago, son otras tantas formas de crítica.*

Motivación de la facticidad social. Como lo hemos mencionado antes, la crítica se vuelve más efectiva cuando se expresa en palabras. La verdad de esta afirmación se pone de manifiesto en la importante función ejercida por la crítica científica, que es la expresión verbal de la crítica en el nivel más alto. Agreguemos, empero, que la expresión verbal a veces puede ser un obstáculo para la crítica. Actúa como tal cuando una forma de facticidad social que ya no se experimenta como un valor en la vida real continúa siendo representada.

tica. Pero si así lo hacen, condenan al grupo al conservatismo y al estancamiento.

Un ejemplo muy fuerte sobre la autoridad en muchos campos diferentes, unido a una exagerada tendencia a pasar esa autoridad en Dios mismo, condujo a una situación en la cual la crítica era difícilmente permitida en la Iglesia, o no permitida en modo alguno. El resultado fue el estancamiento, el terca aferrarse a formas del pasado y el extrñamiento de la vida moderna. Todo esto llevó al sentimiento contemporáneo de que la Iglesia no se adaptaba al mundo moderno, aun en asuntos en los que tal adaptación era posible.²² Cobrando conciencia de esta situación, el papa Juan XXIII lanzó su proclama en pro de un *aggiornamento*, para poner al día la Iglesia, y convocó a este propósito el concilio Vaticano II.

El peligro de silenciar la crítica se pone de manifiesto aun más crudamente si recordamos que en el mundo moderno la crítica ocupa una posición extremadamente crucial. No pensamos aquí en la crítica irresponsable que casi todos se creen autorizados a ejercer sobre todo, aun cuando nada sepan acerca de la materia en cuestión.²³ La crítica a que nos referimos es en primer lugar la forma seria de la crítica moderna que ha alcanzado el nivel científico. Por ejemplo, la moderna crítica del trabajo—vale decir, el mejoramiento crítico de los métodos de trabajo—esta guiada por toda clase de ciencias técnicas. Toda forma de ciencia aplicada o práctica es una forma de crítica. Pocas cosas hay que el hombre moderno emprenda sin recurrir a la crítica científica. Esta es una de las razones por las cuales el desarrollo de la facticidad social tiene ahora lugar a un paso tan acelerado. Nunca antes de ahora se había movido la humanidad con la velocidad que hoy caracteriza al desarrollo de la vida. En un período así ningún grupo, ni siquiera una Iglesia, puede pretender silenciar la crítica.

La crítica y el sentido de la facticidad. En las secciones anteriores hemos visto que la facticidad social necesita de la persona porque en ella cobra existencia y en ella alcanza su sentido. Debemos ahora añadir que la facticidad social necesita de la persona porque llega a una crítica de sí misma en la persona. No es difícil vincular entre sí estas dos afirmaciones. La facticidad social sólo existe plenamente en la persona. El lenguaje, por ejemplo, cesa de existir cuando ya no se lo habla más, y una ciencia desaparece cuando ya no se la cultiva. Cuando las personas no asumen ya más la facticidad social, ésta se convierte en un complejo de restos sin alma y no existe.

²² Empero, la falta de libertad de palabra no debe ser considerada como la única razón del extrñamiento entre la Iglesia y la vida. Otras Iglesias lo han sufrido de manera semejante, aun habiendo dejado suficiente libertad de palabra.

²³ La crítica imotivada o el rechazo no son crítica, estrictamente hablando.

520-4

hacemos prudentes al hablar de una "política cristiana" o de una "teoría cristiana del Estado". En el pasado las motivaciones religiosas usadas en este tema han estado casi siempre fuera de lugar o al menos han sido exageradas. ¿Podemos decir que el presente es mejor? Sudáfrica utiliza motivos religiosos para su política racial de *apartheid*, y en los Estados sureños de América del Norte se echa mano de la Biblia para "mantener al negro en su lugar". La religión afirma ciertos valores fundamentales y exige del hombre una determinada actitud fundamental, pero estos valores y esta actitud yacen en una de las más profundas dimensiones de la existencia humana. Dificilmente es siquiera un recurso a estos valores completo una cuestión concreta mediante un recurso a estos valores fundamentales, o el deducir solamente de la actitud religiosa fundamental el punto de vista que debe adoptarse con respecto a un problema concreto. La religión no nos permite determinar qué política deben seguir los Estados Unidos con respecto a la disputa entre la India y Pakistán en torno a Cachemira, ni arroja luz alguna acerca de si el sistema de comunicación por satélites debe ser explotado por compañías privadas o como un proyecto gubernamental. La religión es capaz de decirnos que el contraste que existe entre los países ricos y las naciones subdesarrolladas es inaceptable porque innumerales seres humanos se ven imposibilitados de acceder a una existencia digna del hombre. Empero, las fundaciones religiosas no nos permiten formular una política concreta con respecto a estas naciones subdesarrolladas. La conciencia religiosa nos hace acceder a la vida política con una cierta actitud fundamental, pero esta actitud permite muchos enfoques concretos, a menudo muy diferentes. Por esta razón un partido político basado en una convicción religiosa sigue siendo una empresa azarosa. Pues, en virtud de su fundación ningún problema concreto, pero como partido político tiene que adoptar una posición con respecto a muchas cuestiones de momento concretas. Así, los dirigentes de tal partido se inclinarán fácilmente a abusar de los motivos religiosos para las soluciones concretas que proponen.

Otra manera de usar de motivaciones religiosas merece nuestra atención. Se la usa cuando se exhorta a los fieles a conservar ciertas costumbres o cuando se subraya el valor de ciertas formas de vida religiosas. Cuando algunas prácticas religiosas comienzan a ser menos frecuentes, quienes las proponen usualmente buscan argumentos en favor de su conservación. (Generalmente tales argumentos no son tan buscados cuando la práctica en cuestión no aparece amenazada.) Al oír estos argumentos—por ejemplo en favor del rosario o del viacrucis—tiene uno a veces la impresión de que la existencia misma de la religión depende de la preservación de tales prácticas. Sin embargo la Iglesia ha existido y florecido durante más de un millar de años sin ellas. De manera semejante, con ocasión de los jubileos por los veinticinco o los cincuenta años de sacerdocio, el

sentada como un valor en el discurso. El hombre necesita motivar sus hábitos y su modo de vida, sus instituciones y reglas. Esta motivación debiera ser una expresión de auténtico sentido, de real valor. En la práctica, empero, su motivación tiende a ser excesiva. A menudo representa como con sentido lo que no lo tiene, y como valioso lo que no lo es, o al menos exagera el sentido y el valor. En tal caso nuestro discurso da a la facticidad social un peso que es realmente excesivo. Presentándose como auténtica crítica, nuestro discurso acerca de un elemento particular de la facticidad será entonces un obstáculo a una crítica efectiva.

Ejemplos de esta tendencia a exagerar la motivación de la facticidad social nos los da con más facilidad el campo de la religión. La razón de ello es que en este campo el hombre hace uso de motivos con más frecuencia y con más fuerza que en otros campos. Pues en la religión los motivos se derivan de las fuentes más profundas y sagradas y apelan a Dios mismo. Si algo puede ser sancionado en nombre de Dios, se toma inviolable de una manera muy especial. La motivación religiosa tiene un peso mucho mayor, pero también es, por ello, más peligrosa. El hombre debe ser extremadamente prudente en usar de motivaciones religiosas, pero la realidad es que esta prudencia a menudo falta totalmente. Por otra parte, no es difícil ver por qué el hombre tiende a apelar a motivos religiosos. Quiere hacer que el futuro continúe el pasado, quiere que sus hijos vivan para los valores que a él le con quedaron. Si, entonces, este pasado es traicionado, apelará a motivos capaces de defenderlo y profetizarlo, por supuesto, a los motivos más efectivos. Puesto que los motivos religiosos son los más poderosos, no ha de sorprender que a menudo se apele a ellos para defender el pasado, aun un pasado que ha perdido su sentido y debiera dejarse desaparecer. Los ateos describen a la religión como un poder conservador, y esa descripción no es enteramente infundada, pues de hecho a menudo ha actuado como tal. De esta manera la motivación religiosa, que procura en parte del respeto a Dios, se convierte en un peligro para este respeto. El mal uso de los motivos religiosos provoca dudas acerca de la religión misma.²⁴

Abuso de las motivaciones religiosas. La historia ofrece numerosos ejemplos del abuso de motivaciones religiosas tanto en el pasado como en nuestra época. Estas motivaciones han sido usadas para sostener formas de gobierno y la posición de algunos monarcas, condiciones socioeconómicas, la estructura de la sociedad, los privilegios de algunos y la injusta carga de otros, la existencia de los Estados Pontificios, la preservación de algunas formas de propiedad privada, y muchas otras cosas. Dado que estos ejemplos son bien conocidos, no hay necesidad de desarrollarlos aquí. Pero debieran ser 24 Las fuerzas conservadoras en la sociedad a menudo tratan de ganarse el apoyo de la religión. Si lo logran, la religión está aun más expuesta a la acusación de ser un factor reaccionario en la vida.

miliares. Exalta al Partido Comunista y proclama que es el único partido que está en armonía con las íntimas exigencias de la historia; atribuye a los dirigentes del Partido una penetración casi misteriosa del proceso histórico; practica una *mística* de partido que pone al Partido por encima de toda crítica. Describe con los colores más sombríos todo lo que ocurre en los países no comunistas y blan- deduce a menudo políticas concretas que luego no funcionan, como ocurrió por ejemplo con la agricultura rusa. Si los hechos muestran que una política adoptada es errónea, entonces tal política se pre- senta como correcta y los hechos como errores. La manera de hablar comunista, que quería desmascarar el lenguaje de épocas anteriores como una alienación, es ella misma también una alie-

Los principios morales y la ambigüedad de los hechos. Después de esta digresión, volvamos a la necesaria función de la crítica. Como lo hemos señalado, la crítica es más efectiva cuando se expresa en palabras. Sin embargo, aun la crítica verbal no puede eliminar el carácter ambiguo de nuestra situación. La crítica verbal sirve para hacernos libres para ocupar un punto de vista responsable. Nos complacemos en la crítica verbal en cuanto distingue lo bueno y lo malo, lo que tiene sentido y lo que no lo tiene, en nuestra situación. Se supone que la crítica verbal abre nuestros ojos a la realidad, pero infelizmente es verdad que también puede servir para hacernos ciegos. En lugar de descubrirnos la realidad, puede tam- bién ocultar el real estado de las cosas. La crítica verbalmente expresada oculta la realidad existente. Una vez que una persona ha cobrado conciencia de este peligro, no tiene más que leer los diarios y revistas para ver cuán a menudo la gente es víctima de esto. Puntos de vista radicalmente diferentes se justifican por medio de los mismos motivos, preferiblemente aquellos que en la época pre- sente parecen tener el mayor eco. No es demasiado difícil encon- trar motivos "de moda" a los que se puede recurrir en defensa de prácticamente cualquier cosa.

Así no ha de extrañarnos que muchos hayan llegado a *caerse* del recurso a los así llamados motivos morales y estén en favor de una especie de positivismo político. Sostienen que los motivos re- ligiosos y morales no deben desempeñar papel alguno en política y que en esta materia las consideraciones deben limitarse a los hechos. No ha de sorprendernos que algunos religiosos y morales para justificar o condenar casi todo. Y motivos que parecen ser tan fe- xibles difícilmente pueden servir para ofrecer una base firme a nada. Si fuéramos a enumerar todo el mal y las injusticias cometidas en el curso de la historia con una apelación al Evangelio, la lista consti- tuiría una revelación sorprendente. Explicaría la razón por la que

celibato es a veces exaltado con tan graves motivos que, estricta- mente hablando, el matrimonio resulta implícitamente condenado, aunque no haya sido esa la intención.²⁵ Todo esto muestra cuan *fácilmente se da mucho más peso a los motivos cuando se trata de* motivar una práctica religiosa o una forma de vida.

Cualquiera que esté algo familiarizado con las órdenes y con- gregaciones religiosas sabe que algunas prácticas establecidas de- bieran desaparecer, simplemente porque ya no está en armonía con el ineludible ritmo de la vida moderna. Sin embargo tales prácticas y costumbres son sostenidas con tan graves motivaciones, que sim- plemente no parecen tener oportunidad de desaparecer. Esta moti- vación exagerada es una de los fenómenos más sorprendentes en el campo de la religión. Mantiene vivas cosas que de otra manera desaparecerían espontáneamente. La liturgia vigente y el canto eclesástico, por ejemplo, han sido exaltados de todas las maneras posibles. En muchos aspectos son manifestaciones culturales vincula- das al espíritu de un período determinado, a veces de un período que pertenece definitivamente al pasado. Han sido representados, empero, como valores eternos e inmutables, como creaciones des- tinadas a todos los tiempos o aun para toda la eternidad. Lo mismo se aplica a ciertas formas de oración, que en ocasiones tienen casi motivos mágicos. La ética que se les atribuye es infalible como la de las fórmulas mágicas. ¿Quién, entonces, se atreverá a desde- nariar?

Es evidente que un cierto sentido de realismo se hace necesario en todas estas cosas. Al abusar de esta manera de las motivaciones religiosas, se prepara el camino al ateísmo. Al cobrar conciencia de que los grupos religiosos a veces retienen costumbres arcaicas que apartan de la religión al hombre moderno, uno se siente con de- recio a alzar una voz de protesta. Empero existe el peligro de que quien así lo hace sea tachado de sacrilego iconoclasta, destructor de los valores más sagrados. En realidad, sin embargo, sus mis- mos críticos cometen violencia contra lo sagrado.

Abuso marxista de la motivación. La motivación exagerada, empero, no es en manera alguna monopolio de los grupos religiosos. Se ha encontrado en muchos otros campos. Si por ejemplo escuchamos con atención la manera cómo los marxistas movían sus prácticas, encon- tramos allí exactamente el mismo fenómeno. Lo cual no deja de ser sorprendente, pues el marxismo es un sistema que protesta fuerte- mente contra las irresponsables y exageradas motivaciones frecuentes en el pasado y las rechaza como "ideológicas". El marxismo describe la religión como una alienación porque la religión arregla la vida en términos de motivos irrealles que ciegan al hombre ante la rea- lidad. La práctica marxista, empero, está llena de motivaciones si- ²⁵ Agreguemos que lo opuesto también puede ocurrir. El matrimonio puede ser exaltado en forma tal que el celibato religioso quede reducido a una extraña reliquia del pasado.

1-0-20

no hay que asombarse cuando algunas personas miran el Evangelio como inútil para orientar el orden político. Su escepticismo acerca de los motivos religiosos y morales ha surgido del abuso de esos mismos motivos.

La situación actual en este campo es paradójica. Por las razones que acabamos de mencionar existe, por una parte, mucho escepticismo acerca del papel que las normas morales puedan desempeñar; pero, por otra parte, se ha hecho evidente al hombre que él necesita más que nunca de tales normas. Algunas experiencias de épocas recientes obligaron a nuestra conciencia a pronunciar un voto absoluto; por ejemplo, el atroz intento de extirpar la totalidad del pueblo judío y el considerable éxito que alcanzó, y de manera semejante los absurdos y absolutamente inhumanos campos de concentración. Estos y otros factores han hecho evidente para nosotros que hay límites que las acciones del hombre nunca deben traspasar; en otras palabras, que hay normas que obligan al hombre. El terrible poder de destrucción que se halla ahora a disposición del hombre da testimonio elocuente de lo mismo. Además, la naturaleza misma de la crítica conduce a la misma conclusión. La crítica es un intento de distinguir el bien y el mal, lo que tiene sentido y lo que no lo tiene. Para ser crítico, por tanto, debe uno saber qué es lo bueno, lo que tiene sentido, lo valioso y qué cosas han de ser consideradas como sin sentido, malas o sin valor. Jamás la crítica ha sido tan difundida y tan profunda como en nuestra época, y por ello el hombre moderno siente más que nunca la necesidad de normas. Al mismo tiempo, empero, el escepticismo acerca de las normas es más grande que nunca. Así la humanidad ha llegado a un *impasse*. El abuso de normas morales ha contribuido mucho a originar este *impasse*.

El hombre moderno tiene que acostumbrarse a reconocer simultáneamente los principios morales y la ambigüedad de los hechos. Los principios morales no eliminan esa ambigüedad. El área que la luz de los principios puede abarcar ha sido muy exagerada en el pasado. Por ejemplo un legislador, que sabe que debe en todas las cosas procurar el bienestar de la nación, no puede deducir de este principio en qué consiste concretamente ese bienestar aquí y ahora. Ni puede prevenir la posibilidad de que, al fomentar el bienestar de un grupo particular mediante una medida particular, pueda quizá dejar de dar a otro grupo lo que le es debido. Sin embargo necesitamos normas que distingran lo que tiene sentido de lo que no lo tiene, en cualquier campo que sea.

El lenguaje del hombre es un intento de traer a la luz la realidad. Constantemente descubre nuevos caminos, nuevos métodos científicos, para elevarse por encima de la oscuridad. En la Edad Media cifró su esperanza en la metafísica y la teología, pero el hombre moderno se inclina más a recurrir a las ciencias empíricas. La crítica moderna se ha hecho científica en un grado muy alto; pero no obstante cuanto luz arroje la crítica científica sobre los problemas, nuestro campo de acción sigue estando en la semioscuridad.

5. LA NECESIDAD DEL PERSONALISMO

La ilusión de independencia. En los capítulos precedentes hemos puesto el acento en ciertas perspectivas que parecen socavar el personalismo. Se argumentaba, contra la ideología del individualismo, que la vida personal está sostenida por la orientación común y la corriente de la vida. La facultad social imprigna toda nuestra vida, aun allí donde esa vida parece ser más plenamente personal. Todo lo que llamamos personal es en realidad una asunción de la facultad social. En esta perspectiva el determinismo social parece ser una conclusión lógica. Una vez que cobramos conciencia de lo que es la facultad social, experimentamos su influencia sobre nuestra vida de un modo que a veces asusta. Allí donde antes pensábamos que estábamos pensando, hablando, escribiendo en términos de nuestras propias ideas personales, comenzamos a notar la amplia y profunda influencia del grupo al cual pertenecemos. Nos damos cuenta de que los demás también están afectados por la misma influencia. Si, por ejemplo, uno conoce los diversos puntos de vista con respecto a una cuestión determinada y oye a un conferenciante que discute esa cuestión, puede de ordinario situar al conferenciante en el grupo a que pertenece y sabe entonces más o menos lo que va a decir.

El así llamado punto de vista personal es generalmente una manera particular de exponer el punto de vista del grupo. La manera como el conferenciante presenta este punto de vista puede ser sorprendente en la cuenta de esto se ven tentados a considerar la persona como exponente de su grupo. De esta manera la ilusión de independencia resulta socavada. Ninguno de nosotros es enteramente independiente en cosa alguna. La ideología del individualismo fomentó la falsa ilusión de independencia. Pero tan pronto como comenzamos a hablar acerca de un asunto, nuestra dependencia se pone de manifiesto. En todo estamos miembros de un grupo, o más bien a los muchos grupos a los cuales pertenecemos. Debíamos atrevernos a abrir los ojos a esta verdad. Diviérte a veces escuchar a alguien que anuncia con el mayor énfasis que está sola y exclusivamente interesado en realizar el propio punto de vista y que defenderá este punto de vista personal no importa lo que digan los demás, mientras en todo momento pueda uno discernir en qué medida quien así habla está dependiendo de toda clase de influencias sociales.

También hay personas que hablan con muchas lenguas. Y no hacen esto para disimular o porque sean deshonestas, sino simplemente porque sucesivamente exponen los puntos de vista de los diferentes grupos a que pertenecen. Por ejemplo, dentro del grupo religioso a que pertenecen abogan sinceramente en favor del amor y la solidaridad, pero en su vida de negocios practican y prediccan

hh

sona que comprende y critica. No tiene sentido hablar de las concepciones llamadas colectivas si no admitimos que hay personas que realmente ven las cosas. Si no las hubiera, no habria concepciones de ninguna clase, pues la humanidad existe solamente en

Consecuencias para la educacion. Todo esto tiene importantes consecuencias pedagogicas. Fuesto que la vida está sostenida por la

facultad social, todo grupo tendra a transmitir su facultad a la posteridad. En consecuencia de esta tendencia, la educacion y la

instruccion se tornan crecientemente complejas cuando la riqueza de la tradicion crece en variedad y en profundidad. No hay razon

que obligar a esto, por el contrario, debe ser causa de rechazo. Deben hacerse esfuerzos, empero, para impedir que la facultad

social sea tan forzosamente impuesta a la generacion mas joven, que esos jóvenes sean incapaces de situarse a distancia de esa

facultad y, de acuerdo con su medida de madurez, llegar a evaluarla con independencia. Dos cosas deben aqui tenerse presentes.

En primer lugar, la facultad social debe ser transmitida de manera tal que las personas jóvenes tengan acceso a suficientes posibilidades de vida.

En segundo lugar, debe cuidarse que los jóvenes asuman la facultad social de una manera auténticamente personal, en la medida en que ello es posible. La restricción "en la medida de lo posible" se

refiere a la medida de madurez propia del hombre en sus diversos estadios de desarrollo pre-adulto. Por ejemplo, no podemos esperar

que un niño de primer grado asuma una posición critica con respecto a nuestro alfabeto o al sistema decimal. Solo puede hablarse de una asunción personal de la facultad social allí donde los jóvenes aprenden a hacer, a ver y a decidir por sí mismos.

Dos errores pueden cometerse en esta materia. Primero de todo, el joven puede ser dejado librado a sus propios recursos en una medida tal que no reciba bastante facultad social como para situarse a sí mismo de una manera personal. Por ejemplo, teniendo en cuenta la variedad de concepciones religiosas, algunos han sugerido que sería mejor no dar ninguna instruccion religiosa a los niños. Esto es una idea que se desmorona cuando se ven adultos, lo que han de elegir en materia religiosa. Esta idea es sencillamente imposible. La vida religiosa, como todos los demás aspectos de la vida, requiere una cierta facultad social. Así como el individuo no puede ad-
alcanzar por sí solo ningún bien cultural, así tampoco puede adquirir la religion por sus propias fuerzas.²⁷ En segundo lugar, es erróneo también imponer la facultad social de manera tan forzada que en la práctica no quede lugar para una posición personal.

el mas absoluto individualismo. Sin embargo esta divergencia no siempre se origina en la falta de honestidad. Habían en términos de divergentes convicciones de grupo que ellos no han logrado fusionar en la vida. De una manera semejante un intelectual que gradualmente se cubre con la vida. De una manera semejante un intelectual que gradualmente se cubre con la vida.

su vida puede descubrir de pronto que ha vivido muchos años en una contradicción oculta. Como exponente de un grupo dio por descontada tal concepción, y como exponente de otro grupo aceptó sin discusión tal otra, sin caer en la cuenta de que ambas concepciones eran, estrictamente hablando, incompatibles. Sin embargo no es forzoso que se trate de hipocresía o de falta de honestidad en tal "duplicidad". Por ejemplo, los católicos de los últimos siglos medievales predicaban sinceramente la doctrina de la caridad fraternal y del amor, pero al mismo tiempo estaban convencidos de que los rudos e inhumanos métodos de la Inquisición estaban justificados. En la misma época la ley civil trataba de defender los derechos y la justicia lo mejor que podía; pero lo hacia sometiendo al acusado a torturas que, para nuestra manera de sentir, están enteramente contra la justicia y que ciertamente deben a menudo haber desembocado en errores verdaderos. Todo esto hace que nos preguntemos si el personalismo no es una ilusión y si el hombre no es, estrictamente hablando, un exponente ciego de la facultad social que de muchas maneras configura su vida.

Persona y facultad. No obstante todas estas dificultades, este capítulo nos ha traído de vuelta a una concepción personalista. Pues, como hemos visto, la facultad social tiene su existencia y sentido en la persona. Una facultad social que no hace que las personas sean, en todos las formas en que un hombre puede ser, es simplemente un acto personal con sentido. Una vida personal con sentido es el único sentido, el único auténtico modo de existencia que es propio de la facultad social misma. Quien pretenda sumergir totalmente a la persona en la facultad social, en último término destruye esa misma facultad. El curso de la historia muestra claramente que la facultad social subyacente el desarrollo; y que, no obstante las líneas negativas o declinantes que haya en dicho desarrollo, hay también una inconfundible línea positiva de crecimiento. Los jóvenes, empero, siempre resultan de la crítica y la crítica es siempre un acto personal, especialmente en su forma más efectiva que es la crítica verbalmente expresada. Impresionado por el terrible papel que a menudo desempeña la facultad social, podría uno verse tentado de pensar que la persona no cuenta para nada y que la facultad social lo es todo. Pero el imponente y rápido desarrollo de la facultad social en nuestros días pone de relieve la gran influencia ejercida por la crítica y, consiguientemente, por la personalidad evidente por las páginas que anteceden; las posibilidades concretas que el hombre tiene aquí y ahora están vinculadas con su situación histórica.

"Personal" versus "independiente". No es difícil formular estas dos reglas, pero no es fácil usar de ellas juiciosamente. El ejemplo de la religión muestra esto con mucha claridad, pues como es posible enseñar a los jóvenes la facticidad social de un grupo en materia religiosa y, al mismo tiempo, dejar cabida para una actitud personal? Indudablemente, todos admiten que el adulto debe adherir a su religión con convicción. Pero en la práctica esto significa, alegarán los otros, que se espera que el individuo experimente el punto de vista del grupo como un punto de vista personal; en otras palabras, se espera de él que acepte el punto de vista del grupo y que tenga la ilusión de obrar así por su propia iniciativa y no meramente como miembro del grupo.

Por otra parte, debemos tener cuidado de no igualar "personal" con "independiente". Esta advertencia ha resonado repetidas veces en este libro — en medida tal que podría adecuadamente describirse su tema principal como un argumento continuo contra tal ecuación. Pues si semejante ecuación resultara justificada, la dependencia de la facticidad social y una existencia auténticamente personal serían mutuamente excluyentes, mientras que en realidad la función de la facticidad social es la de hacer posible la existencia personal. Así podemos preguntar por qué hay una tendencia tan constante a igualar "personal" e "independiente". La persona es a menudo descrita como alguien que es el mismo la fuente de su pensar, decidir y obrar. Si es el mismo tal fuente, entonces lo que piensa, decide y obra no tiene otra fuente que él mismo. De esta manera la dependencia con respecto de la facticidad social podría ser el peligro: el carácter personal de la existencia humana. Así la tendencia a igualar "personal" con "independiente" surge del hecho de que la persona es concebida como una fuente absoluta, una fuente que no puede ser dependiente de nada. Como hemos visto, empero, tal concepción no se adecua a la persona humana. El hombre debe realmente ser llamado original porque el mismo piensa, decide y obra. Él es responsable por estas actividades porque ellas le son auténticamente. Al mismo tiempo, un embargo, la persona humana es alguien que, por parádico que ello pueda parecer, tiene que ser ayudada en todo a ser capaz de ser una fuente y origen. Por esta razón, dependencia y personalidad no están en razón inversa, sino en razón directa. Crecen y se desarrollan juntas. En nuestra época la facticidad social y, por consiguiente, la dependencia de la humanidad. Existe más tradición y hay una mayor riqueza, alcanzada por estereos comunes, que se comunica a los seres humanos que crecen en la sociedad moderna. Al mismo tiempo, la existencia del hombre es mucho más personal que durante la fase primitiva de la existencia de la humanidad. El hombre mismo es, pero tiene que ser ayudado para ser capaz de ser el mismo. Cuanto más se nos ayuda, estamos en mejores condiciones de llevar una existencia personal.

Ambigüedad de la facticidad social. Todo esto, sin embargo, no hace

desaparecer la dificultad. Pues la facticidad social puede ser im-partida ya sea de manera tal que fomente la originalidad del hombre o bien de tal manera que impida el desarrollo del yo. Por ejemplo, en una sociedad donde domina el grupo de una manera dictatorial, la originalidad de la persona está constantemente en peligro. No obstante ello, sería erróneo concluir de allí que la facticidad social debe siempre ser comunicada de manera tal que la persona tenga la oportunidad de aceptarla o rechazarla. Pues tal conclusión implicaría restablecer nuevamente la equivalencia entre persona e independencia. En la práctica, además, tal elección no siempre se da o es siquiera posible. Los niños latinoamericanos, por ejemplo, aprenden a hablar castellano y no se les da la opción de aceptar o rechazar esa lengua. Se los introduce en los usos y costumbres de sus países sin una oportunidad de que ellos, por ejemplo, las costumbres francesas. En la escuela se les hace estudiar determinadas materias, y no existe sistema educacional alguno que en algún momento del día permita a los niños elegir el propio tema de estudio. Significa esto que la facticidad social se impone simplemente al hombre de una manera tal que no puede ser el hombre mismo el origen de su pensar, decidir y obrar? No creemos que a esta pregunta se la pueda contestar afirmativamente. Sin embargo, al transmitir la facticidad social, la sociedad parte del supuesto de que está actualizada es una genuina actualización de la persona humana, una actualización que hace posible para ella el que sea — la misma. En otras palabras, un grupo que transmite su facticidad social adopta el punto de vista de que esa facticidad está en armonía con la dignidad del hombre, es auténticamente humana. Esta asunción forma parte de la autoconfianza que el grupo tiene en sí mismo, sin la cual no puede seguir existiendo.

El grupo a veces procede a motivar teóricamente su existencia y a expresar su derecho a la misma. En tales motivaciones teóricas y expresiones, la autoconfianza del grupo se manifiesta a sí misma. Marx no estaba del todo equivocado cuando escribió que las formas de conciencia de un grupo son expresiones de la verdadera vida. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la vida real no se identifica indiscriminadamente con la infraestructura económica y que la motivación teórica, por más expresiva de la vida que ella sea, es ella misma también un modo de vida y por consiguiente tiene una especie de vida propia.

Por regla general, la facticidad social encarna no solamente valores sino también no-valores. Por tanto, al ser transmitida, comunicada también estos no-valores. Según esto, la influencia de la facticidad social no solamente pone a la persona en condiciones de poder ser ella misma sino que, al mismo tiempo, ofrece también obstáculos a esta autorrealización. No es posible prevenir del todo tales obstáculos de la historia. Pero un mejoramiento ciertamente es posible,

Y este mejoramiento sólo puede surgir mediante la crítica. Por esta razón los jóvenes deben ser educados no solamente para participar en la facticidad social existente sino también para asumir una actitud crítica con respecto a ella. A la persona que es introductura en la facticidad social debe dársele amplia oportunidad para manifestar su disgusto por algunos de sus aspectos. Tal disgusto no debe ser inmediatamente estigmatizado como deslealtad para con el grupo. Debemos admitir de buena gana la posibilidad de que la crítica sea correcta, y que los denominados valores de grupo sean solamente pseudo-valores. Si, por ejemplo, toda una clase de estudiantes muestra constantemente falta de interés, la razón de ello puede ser que todos sean excepcionalmente faltos de inteligencia, pero también puede ocurrir que el tema sea inadecuado o este mal presentado. Si algunos ejercicios religiosos o devociones ya no logran concitar mucha concurrencia, es posible que la gente se haya vuelto demasiado materialista e insensible a valores más altos, pero podría también ser verdad que esas mismas devociones ya no puedan ser sentidas como expresiones de auténtica religiosidad. La política agraria comunista, hablando en general, no tiene demasado éxito. Los marxistas atribuyen esta falta de éxito al hecho de que los campesinos son gentes insociables que no comprenden las exigencias de la historia objetiva. Sería sensato que estos marxistas consideraran la hipótesis de que su propia política está equivocada.

Libertad occidental. La facticidad social debe ser transmitida por- que al hombre hay que capacitarlo para vivir. Sin embargo debe dársele al hombre una oportunidad para expresar su disgusto frente a algunos aspectos de esta facticidad. Verdad es, por supuesto, que este disgusto puede surgir de fuentes espúreas. Puede tener su origen en una falta de respeto por algo tradicional, en una especie de inquietud morbosa, en una mentalidad antisocial o una insuficiente adaptabilidad. Sin embargo, es también posible que el disgusto surja de una fuente digna de respeto y sea una forma de auténtica y valiosa crítica. Debe dársele amplia cabida a esta clase de disgusto. La auto-confianza del grupo debe dejar lugar para la duda.

Los diarios y otras publicaciones a veces oponen el Occidente libre a la falta de libertad que existe en los países comunistas. Es difícil dar una descripción completa de la libertad occidental, pero uno de sus elementos más esenciales es sin duda alguna que Occidente deja al hombre en libertad para dudar. El hombre occidental ya no cree ciegamente en la tradición, en los así llamados valores de su cultura. El dejar lugar para la duda como una cuestión de principio pertenece a la esencia misma de la libertad occidental. A veces se habla de la defensa de los valores occidentales al mismo tiempo que se habla de la defensa de la libertad. Tal asociación, em- pero, está expuesta a malentendidos. Pues esos valores pueden ser afirmados de una manera tal que la libertad misma quede en peligro.

Uno de nuestros valores más esenciales es precisamente la manera como consideramos esos valores, vale decir, el hecho de que siempre dejamos abierta la posibilidad de alejarnos de ellos y tener dudas acerca de ellos. De esta manera la vida se conserva abierta hacia el futuro. El marxismo amenaza este modo de vida, esta manera de aceptación de los valores con una mentalidad abierta. El marxismo ofrece un modo de vida sin permitir ninguna duda acerca de su valor. Critica a este modo de vida como una exigencia categórica de la historia objetiva. Niega todos los demás modos de vida y se afirma a sí mismo como absoluto. Occidente no puede aceptar semejante manera de afirmar las cosas. Si bien es posible y aun probable que el plan marxista para la reorganización de la sociedad contenga elementos valiosos, la manera como el marxismo se afirma a sí mismo es experimentada en Occidente como un peligro mortal. Es un fruto precioso de la civilización occidental el que al hombre se le da una oportunidad de existir de una manera más personal. El personalismo occidental consiste en el hecho de que el hombre occidental tiene conciencia de que la facticidad social encuentra su existencia y su significación en la persona; de que tal facticidad es, o debiera ser, el ámbito en que aliena la persona; de que la persona debe tener la oportunidad de estar de acuerdo o en desacuerdo con esta facticidad y de expresar su sentimiento por medio de la palabra. En otras palabras, Occidente ha dejado de lado su creencia ciega en sus llamados valores de vida. No los rechaza, pero rehúsa aceptarlos ciegamente. No es que hayamos perdido toda confianza en nosotros mismos, sino que simplemente abandonamos la confianza ciega. Exigimos libertad para distinguir entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene.

La libertad, sin embargo, es también un peligro. No hay una sola conquista en la historia humana que escape a la ambigüedad y algunos seres que ya no creen en nada. La duda saludable se ha transformado en ellos en una negatividad casi absoluta. Centes hay que proclaman que dudan de todo. Esta es la sombra que acompaña a la luz de la libertad occidental. Sin embargo esta sombra no puede hacernos poner en duda el valor de esta libertad.

Este capítulo no debe separarse del que le precede. La humanidad encuentra su existencia y su significado en la persona; y a las personas debe dárseles una cierta libertad con respecto a la facticidad social. La persona, entonces, es la realidad central. Sin embargo la persona nunca es independiente. Existe por sí misma, obra por sí misma, pero llega a ser ella misma, decide por sí misma, pero llega a ser ella misma, dentro de su ser junto con los demás y gracias a esta existencia en común. Por esta razón el hombre está destinado a ser junto con otros. Encuentra su sentido en el existir para otros. Sin embargo, nunca es para los demás un puro medio. La persona es el punto focal de sentido. No hay sentido sino para la persona. La persona

no es un medio para un sentido colectivo que la trascienda. La humanidad no existe con sentido si no existen con sentido las personas. La existencia con sentido de la persona es la norma que gobierna el que una sociedad tenga sentido.

CAPÍTULO V La actitud mental social

Es razonable esperar que el capítulo final de un estudio filosófico formule una conclusión. Las perspectivas que hemos desarrollado en las páginas que preceden conducen a muchas conclusiones, pero no es fácil reunir las bajo un título único. El término "actitud mental social" parece ser el que más se acerca a lo que sería un encabezamiento adecuado, puesto que indica una actitud general que puede y debe manifestarse a sí misma de diferentes maneras en diferentes campos.

I. EL CARÁCTER SOCIAL DE LA EXISTENCIA HUMANA

Los capítulos anteriores han mostrado que la existencia humana tiene un carácter social. En primer lugar, debemos a la evolución común de la humanidad las posibilidades con que hemos nacido. Este aspecto, empero, queda fuera del alcance de este libro. Nuestra existencia es social porque podemos realizar nuestras posibilidades sólo dentro del contexto y a través de la ayuda de nuestros semejantes, y también porque no es posible hacer justicia a cualquier clase de valores fuera de nuestra coexistencia con otros. Nuestra existencia es social porque todos nosotros vivimos de una herencia común que impregna todo lo que somos. Aun en nuestros hechos más personales estamos sostenidos por esa herencia común.

Vinculos institucionalizados. Estas observaciones corren el riesgo de ser malentendidas si se interpretara que ellas significan que el carácter social de nuestras formas institucionalizadas de coexistencia, tales como la familia, la ciudad, el distrito o provincia y el Estado. Es verdad que estas formas institucionalizadas son enteramente artificiales, dependemos de ellas y por tanto tenemos también ciertos deberes hacia ellas. Ello no obstante, la sociedad institucionalizada se halla fuertemente caracterizada como un medio. Para hacer po-
Estos deberes mismos están también institucionalizados, vale decir circunscritos por ley o costumbre.

zados canalizan lo que tenemos en común y tienen el carácter de medios que conducen a la comunidad. No son las normas que gobiernan esta comunidad, sino que son gobernados por ella. Pues si estos vínculos institucionalizados dejan de hacer justicia a esta comunidad, entonces deben ser modificados y adaptados.

Propósito y medios. A menudo se dice que la persona y la sociedad se relacionan entre sí como propósito y medio, pero esta idea parece ser demasiado simplista. Parte de dos realidades definidas, a saber: la persona y la sociedad institucionalizada. Si limitamos la perspectiva de tal manera; la persona puede ser llamada el propósito y la sociedad el medio, puesto que la sociedad institucionalizada, precisamente en cuanto institución, es considerada justamente como teniendo el carácter de un medio. Empero, tal enfoque es unilateral. Presupone que la distinción entre persona y sociedad ya ha sido hecha. La persona que es el propósito de la sociedad es entonces el individuo, precisamente en cuanto individuo, y la sociedad encuentra entonces su propósito en el individuo. Esta idea, empero, está basada sobre la ideología del individualismo, que hace del individuo el centro de todo y todo lo subordina a él. Verdad es que se supone que el individuo se preocupa por la sociedad, vale decir, por el medio indispensable requerido por todos los individuos. Quien tiene un automóvil tiene un medio, pero debe cuidarlo, y de una manera similar el individuo debe cuidar de la sociedad. En último término, empero, ese cuidado está dedicado a algo que le sirve a él mismo como su propio medio.

Las modernas ideologías, tales como el comunismo, el fascismo y el nazismo amiguiaron esta concepción. Pues resulta obvio que nuestra vida está enteramente interpenetrada por dimensiones sociales, y que sin esas dimensiones sociales nada somos, y que los aspectos comunes de nuestra existencia son algo más que meros medios. Dado que la concepción comúnmente adoptada, que hemos explicado más arriba, reconocía solamente las dos unidades definidas que eran la persona y la sociedad institucionalizada, las ideologías en cuestión exigían que la función de propósito fuese asignada a la sociedad. Señalaban que el hombre es radicalmente social y por tanto exigían que el respeto y reverencia que el hombre debía tener por lo social fuese tributado a la sociedad institucionalizada. Al limitar su perspectiva a las unidades definidas de persona y sociedad, los pensadores del pasado hicieron el juego a estas ideologías. Obraron como si hubiera de hacerse una opción entre estas dos unidades definidas, y puesto que la ideología del individualismo — que otorgaba prioridad absoluta a la persona individual — se había mostrado insostenible, dejaron el campo libre a las ideologías que asignarían prioridad absoluta a la sociedad institucionalizada.

Ninguna otra perspectiva puede presentarse cuando nos limitamos a estas dos unidades definidas y a las categorías de propósito

sible el vivir juntos, debemos crear afinidades organizacionales. Es-
tas afinidades están a veces muy cerca de lo que se llama "natural-
leza", por ejemplo de la familia no es incorrecto decir que ella es
una "sociedad natural". El hombre y la mujer se necesitan el uno
al otro y son atraídos el uno hacia el otro en un nivel que precede
a la conciencia y a la libertad. Ellos también entran en relaciones
conscientes y libres, pero en esta su decisión libre están asumiendo
alguno que ha precedido a su libertad. La relación sexual entre ma-
rido y mujer lleva su fruto en el hijo. Aquí también se trata de un
misterio que el hombre asume libremente pero que en modo alguno
se origina en esta libertad y que nadie puede sondear del todo.
El marido, la mujer y el hijo son lo que son el uno para el otro,
se pertenecen mutuamente, están relacionados entre sí por lazos
naturales. Estos lazos se expresan espontáneamente en la actitud
personal que asumen los miembros de una familia: se complacen
el uno en el otro y muestran solidaridad. Pero esta actitud personal
hacia otro es inconcebible sin los vínculos naturales. Sin embargo
esos vínculos naturales y la actitud personal correspondiente no
bastan para constituir lo que llamamos una familia. La familia re-
quiere una especie de institucionalización. En su forma concreta la
familia es también una unidad institucionalizada."

Lo que queremos decir es que el carácter social de la existencia
humana tiene raíces más profundas que el mero vivir en formas
institucionalizadas de coexistencia. En el párrafo anterior hemos
señalado la existencia de esas raíces en el caso de la familia, pero
esas raíces existen en todos los campos. Somos capaces de compor-
tarnos, de remodelar el mundo y hacerlo habitable mediante el
trabajo; somos capaces de usar del mundo humanizado y de con-
trolar nuestro "metabolismo" (Marx) con el mundo, en virtud de
las pautas de conducta que han surgido en la vida en común de
los hombres y en ella se han desarrollado. Somos capaces de mirar,
escuchar, gustar, en virtud de la organización de nuestros ámbitos
de percepción; y esta organización es el resultado de un proyecto
común. Somos capaces de ejecutar pensamiento-en-acción (prac-
tognosis) en razón de la manera de actuar que hemos aprendido
dentro de la comunidad viviente, y nuestra capacidad para refle-
xionar se debe en gran medida al lenguaje que hemos aprendido a
hablar. Toda nuestra vida es una resurrección personal de lo social.
Ella es, por tanto, intrínsecamente social.

Creamos vínculos institucionalizados para hacer que nuestra
existencia en común funcione suavemente, para defender, promover
y transmitir nuestra comunidad de existencia. Los lazos institucionali-

2 Porque esta institucionalizada la familia está también, por supuesto,
históricamente determinada. Algunos autores hablan aquí con demasiada
facilidad de una determinación por la "ley natural". Marx a menudo ha
llamado la atención sobre esta determinación histórica y ha rechazado
las maneras ideológicas de hablar acerca de la familia, tales como la de
Rousseau.

Y medio. Nos enfrentamos entonces con la inevitable opción de convertir en propósito la una o la otra. Para escapar de esta encrucijada algunos sostuvieron que las categorías de propósito y medio eran inadecuadas respecto de este problema. Indudablemente, esta de moda el rechazo de las categorías generalmente aceptadas, pero este rechazo no basta para penetrar en la entraña del problema. El verdadero nudo del problema no reside en las categorías de propósito y medios sino en la incorrecta dicotomía entre persona

Auténtica coexistencia. La auténtica coexistencia humana consiste en que la riqueza del existir, los valores que constituyen el sentido de nuestra existencia individual, son al mismo tiempo propios nuestros y de los demás. Lo que es mío no es exclusivamente mío. La expresión que tan a menudo hemos usado en este libro, a saber, que nuestra existencia es una existencia mediatamente, estrictamente hablando, todavía no establece con suficiente fuerza esa dimensión común. Hace una distinción entre los otros y yo, y dice que debo mi existencia a los otros, que soy lo que soy gracias a la influencia de los otros. La dimensión común, sin embargo, es algo mucho más profundo. Pues aquello que me hace ser lo que soy es intrínsecamente también de los otros. Es mío pero de una manera tal que al mismo tiempo me trasciende.

Unos pocos ejemplos pueden servir para aclarar estas ideas. Mi *coexistencia* pertenece esencialmente a mi existencia. Si yo no estuviera en el mundo de una manera en la cual conozco y comparto, toda mi existencia estaría desprovista de luz. Pero mi conocimiento es mío de una manera tal que no es exclusivamente mío. Como lo hemos afirmado repetidas veces, el hombre accede al conocimiento porque aprende a comportarse, aprende a hablar un lenguaje. Nuestra conducta y nuestro lenguaje encarnan una riqueza de comprensión. Al apropiarme una manera de comportarme y de hablar, yo ingreso, por así decirlo, en un campo de conocimiento común. Merleau-Ponty habla aquí de un "universo del curso". El mundo de que se habla es un mundo que es traido a la luz, un mundo conocido. El conocimiento no existe, por supuesto, de una manera misteriosa fuera de las personas, sino que sólo existe en las personas. Pero existe en muchas personas. El individuo participa en aquello que existe en muchos. Quien hace progresar el conocimiento desarrolla algo que es común. Puede ocurrir que este conocimiento común alcance una profundidad y claridad in-

El concepto de propósito ocupa en el moderno pensamiento existencial una posición menos importante de la que solía tener en algunas corrientes de pensamiento en el pasado. Ello se debe probablemente a que el pensamiento existencial sospecha una intención racionalista en la subdirección de muchos medios a un único propósito. Indudablemente, hay una conexión entre el racionalismo y las corrientes de pensamiento finalistas. Puesto que el pensamiento existencial es en parte una protesta contra el racionalismo, se inclina a sospechar del pensamiento finalista.

sólitamente en alguna persona determinada, debido a su particular inteligencia y aplicación. Pero sin embargo sigue siendo verdadero que es algo común que alcanza en él tales alturas. Y aunque unos pocos puedan sentirse envidiosos de él, la sociedad a la cual pertenece estará orgullosa de él. La gente sentirá que todos participan de su grandeza, y no es incorrecto sentir así. Pues en el prominente hombre de ciencia o de cultura el conocimiento común alcanza una nueva cima.

Puede plantearse la objeción de que no siempre ocurre así. Existen fenómenos que indican que algunas cosas pertenecen solamente al individuo. La propiedad privada, por ejemplo, hace que algo pertenezca a una persona particular de una manera tal que no pertenece a los demás. Ello no obstante, la propiedad privada es intrínsecamente social. Pues si el derecho de propiedad no fuera conocido y reconocido por los miembros de una sociedad, el fenómeno "propiedad" no podría existir. La propiedad es una relación jurídica entre una persona y un fragmento del mundo habitable. Pero una relación jurídica es esencialmente un fenómeno social. Hasta carecería de sentido hablar de propiedad privada con respecto a individuos que estuvieran absolutamente separados de cualquier otro, aun en caso de que tales individuos fueran posibles. El derecho de propiedad significa que la sociedad reconoce al individuo en su inalienable individualidad, y lo considera con derecho a llamar a algo su propiedad. El individuo en cuanto persona legal, en cuanto sujeto de propiedad, hace su aparición solamente cuando ya se ha alcanzado una determinada fase en el desarrollo común de un grupo. Lo mismo se aplica al personalismo en general, al reconocimiento de modalidades personales mencionado al final del capítulo precedente. El reconocimiento y promoción de la persona individual es nuevamente algo que resulta de un desarrollo común del grupo. Aun el que el hombre sea una persona, tal como es reconocido, experimentado y deseado en un momento dado de la historia, es fenómeno social. Un papa de Nueva Guinea no puede ser una persona de la misma manera que un ciudadano estadounidense es capaz de ser una persona.

Originalidad y coexistencia. No es verdad que todo esto implique la negación de toda originalidad? La respuesta es a la vez afirmativa y negativa. La originalidad debe ser negada si se la toma en el sentido de que un individuo daría origen a un nuevo valor sólo y enteramente por sí mismo, sin asumir en manera alguna algo común. Sin embargo, dentro de la dimensión común hay plena cabida para la originalidad porque la persona es capaz no solamente de asumir lo que es común, sino también de desarrollarlo ulteriormente. En todo lo que hacemos asumimos algo común. El hombre original asume una posibilidad que ha llegado a madurar dentro de la dimensión social del grupo.

porque esta de alguna manera referido a otros seres humanos, sino también porque es, por así decirlo, algo común que compartimos con otros. Somos participaciones en un patrimonio común de existencia. Encontramos a los otros en nosotros mismos porque todo lo que constituye nuestra existencia es común, y por tanto encontramos a los demás en nosotros. Por esta razón hemos dicho en un capítulo anterior que hay un "común crecimiento de luz". Nada llega a la luz independientemente de todos los seres humanos, pero una luz común adquiere existencia en todos nosotros. Las personas individuales, por supuesto, asumen esta luz de diferentes maneras. Es posible que uno comprenda esa luz correctamente, mientras otro la entienda mal. En este caso la libertad mostrara quien tenía razón y quien estaba equivocado."

Peligros de la institucionalización. Para defender, fomentar y transmitir el patrimonio común de existencia, el hombre debe establecer formas institucionalizadas y crear las denominadas sociedades, unidades definidas. Estas sociedades son medios para fomentar la comunidad que en sí misma, precede a su institucionalización. La institucionalización tiene una función de medio y da por resultado, como hemos dicho, una unidad definida, que habrá de ser confiada a ciertas personas. Ya sea la sociedad institucionalizada una democracia o un régimen totalitario, su poder normativo deberá ser confiado siempre a personas individuales. Siempre existe un peligro muy grande de que el hombre confunda la dimensión social aquí considerada, que está presente en cada uno de nosotros y que nos signa hasta lo más profundo de nuestra interioridad, con el todo institucionalizado. En este caso este todo exigirá para sí mismo el pleno respeto debido al hombre en su dimensión social. Las personas individuales se ven entonces reducidas a meros esclavos del todo institucionalizado, esto es, esclavos de aquellos que tienen el poder para regir ese todo. La conciencia social del hombre resulta entonces reducida a la condición de medio para los deseos de algunos individuos. Si en este capítulo alegamos en favor de una actitud mental social, no es nuestra intención en manera alguna abogar en favor de unidades institucionales. Nuestra intención es solamente un valor relativo. Es una situación muy peligrosa la que se da cuando las personas que dirigen el todo institucionalizado olvidan que ese todo tiene carácter de medio.

Como la historia lo muestra, este peligro dista mucho de ser imaginario y nos amenaza aun en nuestros días. El marxismo fue fundamentalmente un valor relativo. Es una situación muy peligrosa la que se da cuando las personas que dirigen el todo institucionalizado olvidan que ese todo tiene carácter de medio.

4 La historia, como crecimiento común de luz, resuelve algunos problemas. Empero, puede también ocurrir que la historia nuestra que detriminadas cuestiones o problemas no tienen sentido, son meramente pseudoproblemas. Por ejemplo, algunos problemas que durante siglos han ocupado la atención de filósofos y teólogos hoy simplemente han desaparecido de nuestro ámbito de visión.

Por esta razón Marx manifestaba, especialmente en sus cartas, sospechas con respecto a los hombres que no venían de familias proletarias y pretendían formular normas para el proletariado. Esta sospecha no deja de resultar extraña, viéndolo como viene de hombres como Marx y Engels, que ciertamente no eran de origen proletario.

6 El programa actual del Partido aboga por una liberación de la vida y una disminución de la influencia de las organizaciones estatales. Sin embargo conserva la idea de que todo el desarrollo de la vida debe quedar bajo el control del Partido. Este control no debe debilitarse en manera alguna.

Podríamos formularnos la pregunta de si la institución del todo institucionalizado no es también propia del catolicismo. Entre sus seguidores el todo institucionalizado es conocido como "la Iglesia". ¿Y no describe el católico a su Iglesia como fundada por Cristo, por Dios mismo? ¿Y no implica tal concepción el que la Iglesia, como un absoluto, está por encima de la historia y se alza por encima del deber del hombre de servir a sus semejantes? La opinión personal de quien esto escribe es que el peligro de institución es muy real, y que los católicos no siempre han escapado a él, pero que esta institución no es inherente a la doctrina católica en sí misma. Cristo ha venido a fomentar la riqueza de la existencia humana, a añadirle algo nuevo, a darle una nueva dimensión; una dimensión, por supuesto, que está en línea con la esencia del hombre. Para alcanzar este objetivo, Cristo comenzó a hablar y a obrar en la historia. La riqueza de la existencia cristiana también necesita de formas institucionalizadas para su defensa y desarrollo, y Cristo se halla en el origen de todas estas formas. Sin embargo, aun con respecto a estas formas, el principio que se aplica a todas las formas institucionales es válido, a saber, que todas estas formas tienen esencialmente una función de medio. La riqueza de la existencia cristiana no existe para provecho de la Iglesia, sino que la Iglesia existe para provecho de la existencia cristiana. Como un todo institucionalizado, la Iglesia tiene una función de servicio. Es posible que los dirigentes de la Iglesia olviden el carácter de medio de esta institución. En tal caso la Iglesia está siguiendo un mal camino y debe cambiar su manera de actuar. Agreguemos que existen hoy muchos signos que indican que la Iglesia contemporánea

520-17

nea tiene conciencia de su función de servicio más claramente que en épocas anteriores.

Según esto, debiéramos tener cuidado con el uso de expresiones tales como las de dar la propia vida por el Estado o por la Iglesia. Las personas pueden sacrificar sus vidas por los valores representados por el Estado o por la Iglesia. Si los valores esenciales comunes están amenazados, las personas individuales tienen el derecho de defender estos valores. Por regla general, esto sólo pueden hacerlo dentro del contexto del grupo institucionalizado en que viven. Si, entonces, los valores comunes se ven amenazados, las personas exigen que el todo institucionalizado se vuelva activo y defienda esos valores. Y falla el todo y no cumple con su misión si permanece como un pasivo espectador de la pérdida de esos valores. Aquellos que emprenden la defensa de los valores, en cualquier forma, dentro del contexto del vínculo institucionalizado, no luchan por la organización visible como tal, sino por los valores por ella representados. No da uno la propia vida por un medio, sino por los valores a los cuales ese medio está subordinado. En el pasado ha habido infortunadamente muchas guerras que no servían al bien común sino a los intereses egoístas de grupos dirigentes dentro del todo institucionalizado. Podemos aún preguntarnos si los valores comunes pueden realmente ser servidos por la guerra en muchos casos. Si bien una respuesta afirmativa es ocasionalmente posible, pensamos que como regla general debería darse una respuesta negativa.

Los símbolos, tales como una bandera nacional, de que usa el hombre deben ser comprendidos a la luz de las mismas consideraciones. No se refieren primariamente al todo institucionalizado. Pues este todo es una realidad visible y no necesita ser representado por símbolos. Estos símbolos se refieren más directamente a los valores comunes que constituyen la vida del grupo y por ende en último término también las vidas de las personas individuales. El hombre necesita estos símbolos porque los valores mismos no pueden ser claramente señalados.

La persona y la sociedad institucionalizada pueden estar en oposición, como resulta evidente del hecho de que una persona puede, por ejemplo, entablar un pleito contra el Estado. En este litigio ambos son oponentes, pues el todo institucionalizado es una realidad definida y decide una conducta a seguir, si bien lo hace por medio de personas individuales que, por así decirlo, encarnan el todo. El todo institucionalizado puede obrar injustamente con respecto a las personas individuales. Por esta razón el todo no está por encima de la ley sino que está obligado a respetar la ley y a acatar el veredicto.

7 El Concilio Vaticano II apunta indudablemente en esta dirección. Sartre accienta grandemente este punto en su *Critique de la raison dialectique*. Se refiere a él como a la "indépassabilité de l'organisme pratique". Este término crítico expresa la idea de que el grupo siempre obra por medio de personas individuales.

de los jueces. Esta subordinación es totalmente razonable, si bien ha habido que vencer muchas instituciones antes que este principio fuera reconocido. La dimensión común de la existencia humana de que hablamos en este capítulo, empero, no se opone a la persona. Pues existe en la persona y la persona participa en ella. Todo lo que la persona es la trasciende al mismo tiempo, pues se encuentra también en los demás. La persona participa de esta dimensión común en virtud de su existencia en común con otros.

Los valores comunes que co-constituyen el valor de la persona no escapan a la ambigüedad y los malentendidos. Pues cada persona encarna esos valores comunes según su propia manera personal. Las personas pueden diferir profundamente respecto al carácter de los valores comunes y a la manera como estos deben ser desarrollados. En un régimen democrático, por ejemplo, los diferentes partidos —al menos, si son diferentes en algo más que en el nombre— ven los valores comunes según perspectivas diferentes. Esta diferencia no ha de sorprender, pues es típica de los valores comunes que ellos también estén siempre, en alguna medida, en un proceso de desarrollo, y este desarrollo puede generalmente asumir formas diferentes. Ningún valor está nunca plenamente realizado en todos sus aspectos. Además, un valor está casi siempre penetrado también de aspectos no-valiosos. La dimensión común hace que la persona sea, pero de manera tal que de ordinario también la traba en algunos aspectos. En la historia humana no encontramos nada, sea lo que fuere, que este exento de ambigüedad y confusión. El hombre nunca ha llegado a una claridad perfecta y libre de ambigüedades en lo que concierne a su propio ser. Por esta razón debe evitar el tomar actitudes dogmáticas en este terreno, y dejar en cambio la interpretación de los valores comunes siempre abierta a una discusión renovadora. Los sistemas totalitarios se niegan a dejar abierta la discusión, porque ellos son siempre interpretaciones dogmáticas de los valores comunes. Como tales, deben ser condenados.

2. LA AMBIGÜEDAD DE LA EXISTENCIA PERSONAL

La persona absoluta y la persona empírica. Las perspectivas anteriormente expuestas hacen posible comprender en alguna medida que la existencia personal es ambigua. Las preguntas que continuamente surgen son: ¿es la persona un fin o un medio? ¿Es la persona algo absoluto o algo relativo? La respuesta a tales cuestiones es extremadamente difícil. Por una parte, es evidente que la persona no puede ser considerada un mero medio, una mera realidad relativa. Pues si fuera meramente un medio, tendría que ser un medio para algo, y este algo tendría que ser un valor que trascienda a la persona. Pero todos los valores son valores precisamente para la persona. Todo medio se refiere a un fin, pero un fin es concebible solamente como un sentido para el sujeto. Si la persona se reduce

520

(48)

comprometida; y su dedicación exigía un alto precio. Todos admiran a los pioneros que hoy corren riesgos extremos para dar los primeros y audaces pasos hacia la navegación espacial. Además, en épocas de peligro, cuando los valores comunes se ven amenazados, una nación apela a su juventud y le pide sacrificar todo lo demás a estos valores. Hasta existen leyes que hacen de este sacrificio un deber. Finalmente, hay personas que aman tanto a los demás que están deseando ofrecer sus vidas por ellos. Esta voluntad, dice Cristo, es el signo supremo de la devoción y del amor. Padres hay que se han sacrificado a sí mismos por sus hijos, y amigos que han hecho lo mismo el uno por el otro.¹⁰

Según esto, la existencia personal se manifiesta como una realidad muy ambigua. Esta existencia no puede ser llamada último fin de todo, pues si así fuera nunca sería permitido exponer al peligro la propia vida. Si bien el hombre puede sacrificar muchas cosas, nunca debe sacrificar aquello que es lo que en definitiva está en juego. Por otra parte, la existencia personal ciertamente no es puramente un medio, pues un medio está subordinado a un fin, a valores, y estos existen solamente para una persona. Un fin es siempre perseguido por alguien, y un valor es siempre un valor para alguien. Si, entonces, desaparece la persona, el fin y los valores desaparecen también.

Ideología revolucionaria y existencia con sentido. Algunas corrientes de pensamiento parecen resolver el problema, pero en realidad no hacen más que trasladarlo a otra parte. Una ideología revolucionaria, tal como el marxismo, comienza por observar que la actual constelación de vida no es como debiera ser. Una ideología así de ordinario llegará incluso a sostener que la vida está corrompida hasta su entraña misma.¹¹ Por lo tanto ofrece una nueva manera de vida, adaptada a la verdadera naturaleza del hombre, y le pide a este que se consagre radicalmente a este nuevo ideal. La ideología revolucionaria quiere que el hombre de hoy lo sacrifique todo por el hombre del futuro. A veces va muy lejos a este respecto. A quienes están siendo preparados para llegar a ser la "élite" de los movimientos revolucionarios se les dice que su existencia personal carece enteramente de importancia en comparación con el mundo del mañana. Ello no debe sorprender, pues una ideología revolucionaria siempre quiere jugar con vidas.

Una posición semejante no logra resolver el problema y no hace más que posponerlo. Pues la ideología revolucionaria casi equivale a una afirmación del intrínseco valor y sentido de la vida, pero sólo la mente en el mundo de mañana. Por lo que respecta al presente, la

10 La excesiva preocupación por uno mismo como sujeto empírico constituye un peligro para una auténtica dedicación a los valores. Un hombre puede prestar tanta atención a su propio bienestar físico y mental, que se vuelva excesivamente egocéntrico y pierda su salud mental.
11 Por esta razón Marx rechazó constantemente la idea de evolucionismo.

a un mero medio, entonces ya no hay ningún valor, ningún fin, a los cuales la persona como medio estaría subordinada.

Para escapar de esta dificultad, a veces los filósofos han hecho una distinción entre una llamada "persona empírica", que se supone tiene el carácter de un medio, y una especie de personalidad trascendente, de la cual la persona empírica sólo sería una forma o fase de apariencia. Una y la misma personalidad trascendente aparecería en muchas personas empíricas; y esta personalidad, si bien existe en esas personas, al mismo tiempo las trascendería. El paréntesis atribuye un carácter divino a esta personalidad trascendente. Se trata de una personalidad de este tipo en la antigua idea de un Logos del mundo, en el Dios de Spinoza y en el Espíritu Absoluto de Hegel. Con respecto al hombre, estas filosofías hacen una distinción entre una realidad más profunda en razón de la cual existe todo, y una realidad más superficial que tiene carácter de medio. Si bien esta realidad más profunda existe en la realidad empírica, por otra parte no se agota en ella, pues es una y la misma en las muchas personas empíricas.

Todo esto, empero, es materia de construcciones teóricas que no están probadas. Pues cualquier existencia personal que experimentemos en nosotros mismos está vinculada a la empírica.⁹ No experimentamos en nosotros ningún espíritu absoluto que exista en lo empírico y que sin embargo lo trascienda. La filosofía contemporánea rechaza justamente como una hipótesis irreal el "sujeto absoluto" que se supone se revela a sí mismo en nosotros y es nuestra más íntima realidad. Si existen valores y fines para la persona, deben existir para la persona empírica. Por consiguiente, esta última no puede ser meramente un medio.

Relatividad de la existencia personal. Por otra parte, empero, es evidente también que hay relatividad en nuestra existencia personal. La manera como el hombre actúa muestra esta relatividad. No es en modo alguno desusado que los hombres subordinen su existencia a determinados valores de manera tal que pongan hasta sus vidas en peligro. Hacen esto, por ejemplo, en aras de la ciencia. Osados descubridores han penetrado en las regiones polares, en los desiertos inhóspitos, en las profundas cavernas, pagando en ocasiones su audacia con la muerte. Investigadores han sido atacados por la radiación en su investigación de la estructura de la materia. Nadie se extraña de que se expongan a peligros mortales. Por el contrario, honramos como a héroes a aquellos que quieren sacrificar sus vidas por el progreso científico. Pues tal voluntad requiere un gran valor y la capacidad de superar la resistencia interna. De manera semejante los artistas, arrebatados por sus ideales estéticos, a veces han vivido tan intensamente que su salud física o mental se ha visto. Soren Kierkegaard ponía gran énfasis en el carácter empírico del sujeto humano y reaccionó fuertemente contra el "sujeto absoluto" de Hegel.

520-4

ideología revolucionaria. Quizá sería mejor decir que la ideología revolucionaria ha sido inspirada por esa interpretación del cristianismo. Al cristiano se le promete la vida eterna, y en la Escritura la vida eterna es presentada principalmente como una vida después de la resurrección. En épocas posteriores hubo un cambio de acento, y el énfasis recae en la existencia del alma separada en un mundo inmortal. La concepción cristiana de la vida se presentada a veces como si nuestra vida en la tierra fuera una especie de medio para la vida eterna. Esta vida presente, se argumentaba, esta sirviera para el pecado, el mal y el sufrimiento, y no es posible discernir nada por el sentido último. Sin embargo esta vida tiene tal sentido, pero en el futuro. Para expresarlo sin rodeos, en esta vida tenemos que merecer la verdadera vida, la vida eterna. En otras palabras, en esta concepción del cristianismo hay una distorsión similar a la que se da en la ideología revolucionaria. La diferencia está en que esta última pospone la vida con sentido hasta una época futura en la tierra, mientras que la interpretación del cristianismo que acabamos de mencionar coloca esa vida en el cielo.

La ideología revolucionaria exige a menudo una vida difícil y sacrificada en aras del futuro, y quiere que sus seguidores sacrificien casi todo lo que hace a la vida digna de ser vivida. Aquí también existe un paralelo con una determinada concepción del cristianismo. Los cristianos han propuesto a veces modos de vida que cortan amarras con casi todas las formas de sentido mundanal. Todo ha de ser sacrificado ahora, para ganar todo en el futuro. Debemos objetar, este radical desplazamiento del sentido de la vida hacia el futuro, ya sea que tal desplazamiento se haga dentro del contexto de la ideología revolucionaria o dentro del de una determinada interpretación del cristianismo. Agreguemos que no deja de ser digno de atención el observar en el Evangelio promesas de Cristo de dar a aquellos que todo lo sacrifican por Él el ciento por uno ahora y en la vida futura. En otras palabras, el sentido de la vida existe también ahora y no solamente en el futuro. De otra manera caeríamos en una contradicción inextinguible. Pues es totalmente imposible creer en el sentido de la vida eterna si no experimenta uno el sentido de la vida como tal. El hombre tiene experiencia solamente de una única vida, la vida que él tiene aquí y ahora. Sólo a través de la experiencia de su actual existencia sabe este divorcio con respecto del sentido mundanal no parece estar en armonía con el sentido de la vida del hombre contemporáneo. El hombre moderno se siente en el mundo como en su casa y experimenta su contacto con el mundo como una autorealización. No ha de sorprender que a veces sea acusado de materialismo. Empero, debemos tener cuidado con tales acusaciones. Pues el hombre y el mundo están sintonizados el uno con el otro desde dentro. El hombre religioso debe reconocer que Dios ha creado a la vez al hombre y al mundo, y que Él los atrajo el uno con el otro. Es posible, por supuesto, que el hombre contemporáneo se haya unilateralizado. Pero, por otra parte, no puede excluirse la posibilidad de que haya formas similares de unilateralización, hacia el otro lado, en el pasado cristiano.

vida podría tener sentido, pero existen poderes enemigos que se oponen a que ahora lo tenga. Estos poderes deben ser combatidos por todos los medios, incluyendo el sacrificio de la vida misma; para que la vida con sentido pueda resultar victoriosa. La ideología revolucionaria juega con las vidas de hoy para hacer posible la vida del futuro. Declara que el presente es relativo en aras del carácter absoluto del futuro. El hombre de hoy se relativiza a sí mismo en razón del hombre absoluto del mañana. Existe un peligro muy real de que el movimiento revolucionario posponga el futuro absoluto a un futuro todavía más remoto. Cree en un sentido futuro, pero este sentido no logra materializarse. Para explicar por qué no lo logra, el movimiento necesita enemigos. Poderes extraños se oponen al futuro; de aquí que simplemente tengan que ser enemigos para resultar responsables de la demora. Por esta razón la ideología revolucionaria crea sus propios enemigos, pues su propia existencia depende de ellos.

Todo esto se manifiesta muy claramente cuando uno se toma la molestia de leer algunos Programas comunistas recientes, tales como *Comunismo, el mundo de mañana*. El comunismo, señalamos en seguida, no se da aún, pero se dará "mañana". La razón por la cual todavía no se da aquí no se la hallará, por supuesto, en el Partido mismo, sino que radica en los enemigos que se oponen al mundo de mañana. Las naciones occidentales son estos enemigos. Se las describe, por tanto, con irreales y sombríos colores. La descripción que de Occidente hace el Programa no es cien por ciento ficción, pues indudablemente no todo es en Occidente como debiera ser. Empero, al leerla, constantemente nos sentimos impulsados a observar que la situación no es tan mala como allí se describe. El cuadro es tal que el hombre occidental no logra reconocerlo como su imagen. Sin embargo, la ideología revolucionaria necesita enemigos para salvaguardar su propia existencia y, por lo tanto, nos describe como opositores de la vida con sentido de mañana.

Por la misma razón el comunismo necesita una cortina de hierro. Si el pueblo bajo su control ha de seguir creyendo en el futuro con sentido, entonces también debe seguir creyendo en la existencia de peligrosos enemigos. A nosotros, que somos esos enemigos, hay que revestirnos con un mito de mal. Tal mito sólo puede ser mantenido mediante una cortina de hierro. Si el pueblo de los países comunistas pudiera tomar contacto con la vida occidental en plena libertad, no encontraría aquí un paraíso, pero tampoco encontraría la ideología revolucionaria vive sobre su fe en una existencia con sentido, pero el momento de comenzar esta existencia constantemente es postergado. Al hombre de hoy se le pide sacrificarse radicalmente por este futuro.

10 que es "vida" y puede tener alguna idea del sentido de la vida. Quien no experimente ningún sentido en su vida concreta no puede tener la menor idea de lo que es el sentido de la vida. El cristiano concibe la vida del futuro como una existencia continuada. Pero una existencia continuada no puede tener sentido alguno si la existencia no lo tiene. La ideología revolucionaria y la interpretación del cristianismo arriba mencionada cometen el mismo error: quieren afirmar el sentido del futuro divorciado de la experiencia que el hombre tiene del sentido en el presente. Mas quien no experimente ningún sentido en el presente no puede afirmar un sentido para el futuro. El futuro es lo que nosotros mismos seremos, y lo que seremos no puede tener sentido si lo que somos ahora carece de sentido.

Según esto, el problema que aquí nos ocupa no da ser resuelto—si podemos usar aquí tal término—en el presente. No tiene sentido relegar a un segundo plano el presente para prestar atención solamente al futuro. El "será" del futuro no tiene contenido y sentido cuando se lo divorcia del "es" tal como lo experimentamos aquí y ahora.

Sentido y existencia para los demás. El problema puede también ser distorsionado en una dirección diferente, a saber, no hacia el futuro sino hacia los demás. En los capítulos anteriores a menudo hemos subrayado origen que debemos existir el uno para el otro. Esta expresión puede dar origen al malentendido de que el hombre debe hacer de su propia existencia un medio para la felicidad de los demás. Si bien mi existencia es relativa, ella tiene sentido—asi arguyen los fautores de este malentendido—porque hace posible para los demás el alcanzar la felicidad. Y lo mismo se aplicaría a la existencia de cada uno de los demás. Empero, de esta manera cada uno se convierte en un medio para una felicidad que no puede encontrarse en ninguna parte. Cada uno hace de sí mismo un medio, pero en ninguna parte hay un fin. La expresión "existencia para los demás" no debe entenderse de semejante manera. Nuestra existencia para los demás no significa que nos convirtamos meramente en medios el uno para el otro, el hombre como ya lo hemos señalado, al existir para el otro, el hombre encuentra para sí misma una existencia con sentido. Yo no soy un medio para el otro, ni el otro es un medio para mí. Sino que en nuestra co-existencia ambos encontramos, juntos, la perfección de nuestras vidas.

El presente y el sentido del futuro. Pareciera que hemos llegado aquí a un punto muerto de donde no hay escapatoria. La existencia humana, ya lo hemos visto, es ambigua. Por otra parte, no podemos afirmar un fin, ni valores algunos, si no es como fin y valores para un sujeto, y el único sujeto de que tenemos experiencia es el sujeto que somos nosotros mismos. Por tanto, fin, sentido y valor

520-1

deben existir para nosotros. Por otra parte, discernimos una realidad muy real en nosotros mismos, pues puede ser plenamente humano el poner en riesgo y sacrificar la propia vida por determinados valores. El hombre admira grandemente a quienes así se sacrifican. A la luz de lo que precede ya no es posible desplazar el problema hacia el futuro ni hacia ninguna otra instancia. Pues lo que seremos no puede ser afirmado como con sentido si no puede ser llamado así lo que ahora somos, y el existir para nosotros de nuestro prójimo no puede tener sentido si nuestro propio existir no lo tiene. Una vez más, no queremos negar el sentido del futuro, ni menos aun la plenitud de sentido del futuro trascendente, sino que meramente queremos decir que los términos usados para hablar acerca de este futuro no tienen sentido a no ser en términos de la experiencia del sentido del presente.

Todo sentido, todo valor, todo aquello a lo cual nos referimos como a un fin, se halla inseparablemente conectado con el problema que es el hombre mismo. El hombre es un múltiple problema acerca del sentido. Siguiendo al marxismo y a Sartre, podemos referirnos a este problema que es el hombre como a una "necesidad". Este término, empero, nos hace pensar con demasiada facilidad en las necesidades materiales que descubrimos en nosotros mismos. Necesitamos oxígeno, calor, comida y bebida. Si bien el término "necesidad" puede tomarse en un sentido más amplio, se refiere primariamente a las necesidades materiales.

El hombre, sin embargo, no vive solamente de pan. La verdad de este dicho se manifiesta claramente en la manera como el hombre, una vez que ha alcanzado un cierto nivel de bienestar, provee a sus necesidades materiales, especialmente en las ocasiones festivas. La manera como se adorna el salón en el que se sirven comidas y bebidas, la hospitalidad, y los lugares asignados a los huéspedes para diversas posibilidades de conversaciones interesantes, todo esto muestra maneras por las cuales el hombre busca un sentido. Las necesidades materiales son atendidas en una esfera multifacética. No es suficiente enumerar todos los aspectos de la búsqueda de sentido que somos nosotros. Ni pueden usarse los términos "superior" e "inferior" para indicar una jerarquía entre las diversas formas de sentido, puesto que ellas surgen y se complementan las unas con las otras de una manera maravillosa. El hombre, se las ingenia para conectar las manifestaciones superiores del espíritu con la satisfacción de sus necesidades materiales; y por otra parte crudas motivaciones materiales pueden infiltrarse en sus empresas más espirituales. El espíritu penetra lo material, y lo material penetra lo espiritual. Lo que es noble puede ser realizado de una manera innoble, y las tareas más bajas pueden ser cumplidas con gran nobleza de espíritu.

El carácter social del sentido. Una cosa, empero, resulta clara, a saber: que muchas formas de sentido tienen un carácter social. Si,

49

tiene un organismo separado, distinto del de los demás. Cada uno ser utilizada por otros, y el aire que yo respiro se vuelve inútil para los demás. Esta individualización se manifiesta también en la producción de bienes materiales. Disponemos de medios gigantesco de producción, pero los resultados finales están a tono con el individuo humano porque deben ser usados por este individuo. Existen también, por supuesto, bienes que son producidos para el uso común.

La individualización impregna todo lo que somos. El conocimiento es una comprensión personal; lo bello es percibido y gozado por el individuo; la felicidad de la vida es individual. Sería error pretender que alguna parte de nuestra existencia humana escape a esta individualización. Empero, aunque la individualización impregna todo lo que somos, esto no significa que ella sea el único aspecto de nuestra existencia. Es posible que el hombre este individualizado de tal manera que al mismo tiempo trascienda la individualización. Es posible que su existir sea intrínseca y esencialmente común, pero de una manera tal que lo común sea poseído por cada uno de una manera individualizada.

La filosofía occidental se halla fuertemente inmersa a partir de la existencia individualizada. La reflexión filosófica se presta fácilmente a tal procedimiento, ya que es una actitud reflexiva en la cual nos apartamos de la inmediatez de la vida. La persona que reflexiona se coloca a sí misma a distancia de la vida y del mundo, de la existencia común. Esta actitud reflexiva puede ser llamada, con Sartre, "intencionalización".¹² Así, cuando el filósofo reflexiona sobre el hombre, su atención es primariamente dirigida hacia la existencia individual. Según esto, dado que la individualización alcanza una cima en la reflexión filosófica, no ha de sorprendernos que el filósofo ponga tanto énfasis en la individualización. Si bien el filósofo busca la verdad común, en su investigación procede como un individuo. Paradójicamente, es precisamente mediante esta manera de pensar como el hombre trata primariamente de alcanzar la luz común y el sentido común. Un hombre como Hegel era un genio que se elevaba a alturas solitarias, y sin embargo en su pensamiento quería encontrar la verdad o la historia común para todos los hombres. Sin que ello haya de sorprendernos, este genio individual relativizaba la individualidad del hombre.

La reflexión aísla.¹⁴ Cuando la reflexión llega a ocupar un lugar y a jugar en la vida, la individualidad del hombre a menudo se ve

¹² Para Sartre, interiorización significa integrar las cosas en el ámbito de sentido del hombre. Aun en su última obra, Sartre sigue rechazando la teoría de la interioridad que había criticado en sus obras anteriores.

¹⁴ La reflexión puede llegar a ser un peligro para el hombre. La gente que es incapaz de sentirse cómoda en la proximidad de la vida a veces busca refugio en la reflexión y trata de encontrar allí el sentido de la existencia, esperanza esta que está condenada al fracaso.

por ejemplo, un conjunto musical presenta una ejecución, nos ofrece una realización común. Hace existir un sentido, y este sentido puede surgir sólo porque sus integrantes trabajan juntos. De manera semejante han surgido y se han desarrollado la ciencia y la cultura. Aun el proveer a las necesidades materiales del hombre tiene también un carácter común y social. Hasta puede formularse una especie de ley en esta materia y decir que los hombres a menudo mejor a sus necesidades materiales en razón directa de su mutua asociación y colaboración. En Europa y América el hombre se ha elevado bastante por encima de las necesidades más elementales. Ha sido capaz de hacer esto mediante enormes sistemas de provisión, y estos sistemas han sido desarrollados y son mantenidos mediante la cooperación de muchos.

El hecho sobresaliente de las implicaciones del carácter común que es propio del sentido. La perfección que presenta una orquesta o un coro tiene un sentido, pero este sentido no es la suma total de las perfecciones individuales. El sentido es un todo que tiene esencialmente un carácter común. Lo mismo vale para la comprensión científica. Entgo esta comprensión, pero no la he alcanzado sólo. Las investigaciones y tanteos llevados a cabo por innumerables hombres, con de pueblos que existieron en un pasado distante, vivan en cuenta de que soy capaz de ver gracias a muchos siglos de investigación. El sentido existe para mí en mi saber, pero de una manera tal que va más allá de mí en cualquier dirección.

Este carácter intrínsecamente común o social del sentido es un punto que merece nuestra atención. La ideología del individualismo partió de la individualidad separada, hizo individual todo sentido, y entonces se preguntó cómo sería posible el contacto entre las gentes. El individualismo, llevado hasta sus últimas consecuencias lógicas, conduce al solipsismo, ya que, al partir hipotéticamente de la absoluta individualidad de sentido, nunca puede uno llegar a la auténtica sociedad. En realidad, empero, el hombre es social desde el comienzo mismo, porque el sentido es intrínsecamente social.

Existencia individualizada y sentido social. El sentido, como hemos visto, es siempre una respuesta al problema que yo soy. Si el sentido es intrínsecamente social, entonces este carácter social debe estar presente ya en el interrogante que yo soy. Pues sería impensable que el sentido fuera esencialmente social si fuera una respuesta a un problema puramente individual. Si yo, en cuanto multifacética individualidad acerca del sentido, estuviera enteramente limitado por mi individualidad empírica, entonces todo sentido que existiera para mí habría de quedar restringido a los mismos límites. Pues la pregunta y la respuesta son siempre correlativas.

Entretamos aquí el problema del carácter y propósitos de la individualización humana. Ciertamente es verdad que el hombre existe en un estado de individualización. Cada uno de nosotros

A medida que se va haciendo más rico, existe de una manera más personal. Ello no obstante, sigue siendo verdad que la persona asume el patrimonio común de existencia, con todos los problemas y todos los valores en él contenidos.¹⁵

Si bien no negamos la individualidad humana, hemos de protestar contra su absolutización. La individualidad humana es la individualización del patrimonio común de existencia. El individuo no existe primero y luego entra en comunicación con sus semejantes, sino que la comunicación se halla ya presente en su propio ser. Está penetrado por la socialidad. Nuestra experiencia muestra que en nuestro pensar somos acuciados por interrogantes que no están enraizados —o al menos no lo están acuciantemente— en nuestra individualidad. Es como si los problemas de nuestro tiempo, que por todas partes desbordan nuestra individualidad, trataran de encontrar una solución en nuestra reflexión.¹⁶ Los problemas que ocupan nuestra atención son nuestros y al mismo tiempo no lo son. Trascienden nuestra individualidad.

El sentido en el cual vivimos es común, y por lo tanto la pregunta que nosotros mismos somos acerca del sentido es igualmente común. La manera como aquí y ahora somos una pregunta acerca del sentido se conecta con la constelación histórica de condiciones en que vivimos. No pretendemos decir que no haya preguntas "eternas", pues problemas que ya ocuparon a los antiguos griegos siguen siendo planteados por el hombre moderno. Esta recurrente de los mismos interrogantes no debe sorprendernos, pues vivimos en una historia común. Si las preguntas del hombre penetran en las líneas fundamentales de la existencia común, estas preguntas son tales que siempre pueden suscitarse. Hay interrogantes que han sido formulados a través de toda la historia conocida de la humanidad. Empero, aun esas preguntas eternas han sido planteadas de maneras diferentes, y la manera como son planteadas aquí y ahora se vincula con la actual constelación de condiciones históricas.

En nuestras reflexiones hemos penetrado en la metafísica de la persona humana. Nos resistimos a igualar persona e individuo porque la dimensión común o social pertenece a la esencia de la persona. La persona es una individualización del patrimonio común de existencia. La dimensión común pertenece al ser mismo de la persona, existe de una manera individualizada en la persona. Muchos errores han surgido del hecho de que se haya absolutizado la individualización del hombre. Este hecho llevó a la tentación de solipsismo. Dijo origen al problema epistemológico de como podía haber alguna verdad común.¹⁷ Llevó a una interpretación puramente individualista

¹⁵ Por esta razón la existencia personal tiene un lugar en la historia. Las tareas de pensadores y poetas el dar expresión a los problemas que se manifiestan en la común orientación de la vida.

¹⁷ Quien quiera ser lógicamente coherente no puede escapar de esta aportación si parte en sus reflexiones epistemológicas de la individualidad cerrada en sí misma.

enfaticada porque se la experimenta de una manera más aguda. Puede ocurrir que esa individualidad sea tomada entonces como si fuera un punto de partida absoluto. El hombre es un ser material, pero un ser material pensante y que reflexiona. En toda cosa material hay una cierta individualidad, y cualquier cosa que no asume un sentido muy rico, pues entre los seres materiales el hombre "es" por excelencia. "Ser" implica individualización. Así no ha de extrañarnos que la individualización alcance una cima en el hombre. Cuanto más el hombre se hace hombre, más se manifiesta su individualización. Esto se revela de la manera más notable en las denominadas actividades espirituales. Como hemos señalado en el capítulo anterior, el carácter personal del hombre aparece en razón directa de su desarrollo.

La absolutización de la individualidad humana. Todo esto, empero, no significa que la individualización del hombre pueda ser tomada como un punto de partida absoluto. Es erróneo describir la persona humana únicamente en términos de individualización, pues es el patrimonio común de existencia del hombre lo que en la reflexión individual adquiere conciencia de sí mismo y se eleva a un mayor desarrollo. El hombre, hemos dicho, es una pregunta acerca del sentido. El individuo humano, empero, cuando nace sólo es tal pregunta en un sentido amplio y de una manera potencial. Aun como pregunta el hombre tiene que ser actualizado. En una sociedad primitiva el interrogante que el hombre es recibe solamente un magro desarrollo, pero en una sociedad adelantada la pregunta se desarrolla de muchas maneras. Al participar en el patrimonio común de la existencia, el individuo también se desarrolla en cuanto es él una pregunta acerca del sentido. La pregunta que el hombre es no puede ser separada, como una realidad absoluta, de la respuesta que se le da. Cada respuesta ayuda a desarrollar el hombre, también como pregunta acerca del sentido. El hombre moderno difiere, en cuanto pregunta acerca del sentido, del hombre primitivo. Y el hombre del futuro preguntará nuevamente acerca del sentido de una manera diferente de la nuestra.

Según esto, la pregunta acerca del sentido no debiera describirse exclusivamente a nuestra propia individualidad. En nosotros y mediante nosotros el patrimonio común de la existencia busca su propio sentido, su propio desarrollo, su propio crecimiento. El individuo que suscita una pregunta profunda, como lo hace el hombre de genio, no actúa solamente como individuo, sino que el patrimonio común de existencia se interroga a sí mismo en él. La vida del hombre es comunicación tanto en sus preguntas como en sus respuestas. Una vez más, el patrimonio común de existencia no existe fuera del hombre, en algún campo que le fuera propio. Existe solamente en las personas, y en cada una de ellas según la manera propia de ésta.

520-4

50

son "categóricas", vale decir absolutas, y tienen un carácter a priori porque son independientes de la experiencia. Estas exigencias no salen a luz a través de la experiencia, sino que están, por así decirlo, impresas en el hombre. El hombre debe observar esta exigencias, no con miras a asegurar su felicidad o cualquier otro motivo externo, sino en razón de esas exigencias mismas. No debe vivir transaco, sino en razón de esas exigencias mismas. No debe vivir una buena vida para llegar a ser feliz, sino que la bondad moral es un valor en sí mismo. Kant considera contrario a la dignidad de la moralidad el subordinarla a cualquier otra cosa. Admite que, de la moralidad el subordinarla a cualquier otra cosa. Admite que, de *de facto*, la bondad moral y la felicidad estarán ultimamente unidas, pero esta felicidad no puede convertirse en un motivo para la bondad moral.

Estas objeciones no pueden ser simplemente desestimadas. En el supuesto de que la felicidad de la vida es esencialmente algo individual, va verdaderamente contra la dignidad de la moralidad el subordinarla a tal felicidad. El hombre se muestra capaz de comportarse por encima de su propia individualidad. Es capaz de comportarse a los demás y de mirar las cosas desde el punto de vista de los otros. No está encerrado en una prisión de intereses individualizados. Aun cuando estamos en conflicto con los intereses de otros, podemos mirar los intereses de estos otros como si los miráramos, por así decirlo, a través de sus ojos. Esta posibilidad es una de las condiciones que hacen posible un sistema de ley y de justicia, pues precisamente porque no estamos encerrados en el mundo de nuestros propios intereses, porque somos capaces de poner el énfasis en mirar el interés del otro, somos capaces de crear un sistema de ley y de justicia que armonice los intereses en conflicto. Pero es esencialmente mediatante el amor como el hombre se trasciende. Mediantemente el amor nos preocupamos por la suerte del otro, nos introducimos en sus necesidades, en sus deseos. En el amor bus-entendientemente en sus necesidades, en sus deseos. En el amor buscamos lo que es bueno para el otro. Según esto, afectiva y emocionalmente podemos levantarnos por encima de la esfera de nuestra propia individualidad. Ahora bien, para un ser caracterizado por tal amplitud y apertura sería indigno subordinarlo todo a una felicidad concebida en términos individualistas. No hay auténtico amor si amamos al otro por nosotros mismos. No hay genuina voluntad de servir al otro si subordinamos esta voluntad a servir a nuestra propia felicidad individual.

La felicidad de la vida y el individualismo. La pregunta crucial, por supuesto, es la de si la felicidad del hombre debe realmente entenderse de una manera individualista. Sobran toda clase de razones para dudar de que la pregunta exija una respuesta afirmativa, aun con respecto al bienestar material del hombre, que parece hallarse más próximo a la dimensión individual de la existencia humana. La experiencia muestra que la prosperidad que queda limitada a un pequeño grupo es una prosperidad amenazada. Durante el siglo de cimonono, se crearon nuevos medios de prosperidad en la forma de

de la salvación cristiana, haciendo de la ética, con demasiada exactitud, una norma de vida individual, e induciendo a los teólogos a considerar el cielo demasiado como una reunión de individuos que habrían triunfado. Hizo concebir la responsabilidad de una manera casi exclusivamente individual, e hizo que la gente pasara por alto la muy real dimensión de la responsabilidad común. Vemos ahora cuán largos alcances tenían las implicaciones de lo que llamamos la "ideología del individualismo". Por demasiado tiempo la absolutización del individuo ha seguido siendo el punto de partida de las reflexiones del hombre. No será fácil superar este hábito de pensamiento profundamente invertido.

3. LA FELICIDAD DE LA VIDA Y EL SERVIR A LOS DEMÁS

Objeciones contra las éticas eudemonísticas. Estas ideas tienen importantes consecuencias para la ética. Como es bien sabido, hemos heredado de la filosofía griega una ética eudemonística, cuya idea directriz es la de que el objetivo de la vida moralmente buena es la auténtica felicidad de la vida. Según la sintética expresión de san Agustín el fin de *bene vivere*, vivir una vida buena, es *beate vivere*, vivir una vida feliz. La concepción cristiana de la vida asímulo esta ética eudemonística, pero la interpretó a su propio modo. Utilizando el concepto griego de causa final, el escolasticismo medieval habló del fin último objetivo de la vida y vinculó toda la vida moral del hombre con este fin objetivo, que colocó en la contemplación eterna de Dios. El hombre, entonces, debía vivir bien para llegar a ser eternamente feliz. Además, la Escritura misma conectaba a menudo bondad con felicidad.

Muchas objeciones, empero, se han aizado contra las éticas eudemonísticas. Estas objeciones atacaban la idea de que la felicidad del hombre tuviera un carácter individual. Es indigno del hombre, pretendía la objeción, subordinarlo todo a la felicidad individual de la vida. Según el Evangelio, el hombre debe primero y por encima de todo amar a Dios y a su prójimo. Pero el amor es auténtico sólo cuando no es egoísta. Quien ama al otro sólo para hacerse feliz a sí mismo está en último término centrado en sí mismo. El verdadero amor, empero, va más allá del yo. Quien ama se preocupa del otro por el bien de este otro. Como dice san Pablo, el que ama no se busca a sí mismo. Pero quien en último término tiende a su propia felicidad, en último análisis se busca a sí mismo. Precisamente porque el amor no es egoísta, los objetores quieren levantarse por encima de la perspectiva eudemonística. Quieren liberar al amor del egoísmo larvado.

La protesta contra las éticas eudemonísticas alcanzó su punto máximo con Kant, el hombre está sujeto a exigencias morales, que él llama "imperativos categóricos". Estas exigencias

51

cuidar de nosotros mismos cuidando de los demás, fomentando la prosperidad económica de toda la sociedad en que vivimos. Se hace cada vez más difícil separar el cuidado de sí mismo del de la sociedad en su conjunto. Esta es la razón por la cual los países más progresistas tratan de extender la prosperidad económica lo más am-

plíamente que sea posible.

Verdad es que las consideraciones sociales desempeñan también un papel en este asunto, pues es típico de nuestra era el que vaya en aumento la conciencia social del hombre. Sin embargo también los factores económicos compelen al hombre a asumir esta actitud. El moderno aparato de producción sólo puede funcionar en virtud de la prosperidad de que disfruta la totalidad de la población. Infortunadamente, sigue siendo cierto que hay todavía muchos países en los cuales un grupo pequeño disfruta de una gran riqueza mientras la mayoría vive en la necesidad y la carencia. En tales países, el aparato industrial está relativamente poco desarrollado. Los países que señalmente quieren industrializarse se ven obligados a extender su riqueza sobre la mayor cantidad posible de gentes. Ello se debe a que el moderno aparato de producción por su estructura misma pertenece al grupo amplio. Debe ser puesto en marcha por muchos, y por tanto obliga a la gente a colaborar. De manera semejante, sólo puede producir para muchos; de aquí que exista por y para muchos. Vincula entre sí las vidas de todos y hace posible la prosperidad solamente como una prosperidad común.

Todo esto significa que en este campo la felicidad de la vida y el servir a otros van coincidiendo cada vez más. El marxismo tuvo conciencia de esta conexión antes que muchas otras corrientes de pensamiento occidentales, pero hoy esta idea está siendo aceptada por todos. Infortunadamente, esta aceptación no significa necesidad alguna que el hombre moderno haya asumido una actitud mental que corresponda a la estructura del moderno proceso de producción. El proceso mismo es a menudo más social que la gente que lo lleva a cabo. Con demasiado frecuencia las personas lo sirven con sus manos y con sus cabezas, pero no con sus corazones. Sin embargo hay esperanzas de que el hombre habrá de adoptar la actitud mental que la estructura de su mundo exige.

Si, además, prestamos atención al moderno orden laboral, notaremos que la sociedad contemporánea se ha convertido en una gigantesca economía de trabajo y que todos nosotros, de una u otra manera, somos parte del sistema. El lugar que un hombre ocupa en este orden laboral determina su posición social. En su *Critique de la raison dialectique*, Sartre dedica extensa consideración al interés.¹⁸ El interés, dice, es una parte del mundo humanizado, que determina el ser social de una persona particular. El tendero es tendero mediante su tienda, el granjero es granjero gracias a su granja y el industrial es industrial a través de su fá-

nuevos medios de producción. En un principio estos medios servían solamente a la prosperidad de pequeños grupos, de modo que el trabajo de los muchos estaba subordinado al bienestar de los pocos. Esta situación desembocó en fuerte agitación social. Fue la cuna del **marxismo e indudablemente contribuyó al surgimiento del fascismo** y del nazismo, vale decir, de ideologías que habían de llevar a consecuencias desastrosas. De esta manera la prosperidad restringida a unos pocos demostró ser una prosperidad insegura.

Al presente estamos atravesando la misma experiencia en escala mundial. En nuestro mundo moderno encontramos islas de prosperidad rodeadas por océanos de opresiva pobreza y necesidad. Esta situación vuelve a causar gran agitación. No sabemos aún a dónde llevará, pero no deja de ser llamativo que las naciones prósperas prestan ayuda y asistencia técnica a las demás con miras a salvarlas y guardar su propio futuro. La prosperidad es segura sólo cuando, en la medida de lo posible, es general. Además, la estructura del moderno proceso de evolución exige cada vez más una prosperidad general. Los nuevos medios de producción son provechosos solamente si existe un gran número de consumidores. La producción masiva, por tanto, exige que los más disfruten de una razonable prosperidad. Si el poder adquisitivo de las masas llega a declinar, todas las grandes industrias en las regiones técnicamente desarrolladas del mundo se ven amenazadas. El tiempo en que la prosperidad podía limitarse a un pequeño grupo parece haber pasado. Quienes desean la propia prosperidad deben ahora fomentar la prosperidad general. En el campo de los bienes materiales la prosperidad individual y la prosperidad general comienzan a coincidir cada vez más. El hombre moderno tiene conciencia de esto, y esta conciencia se pone de manifiesto en la política económica de muchos países.¹⁹ Todo esto es beneficioso, pues hace posible liberar la vida económica de los vínculos asfixiantes del individualismo. Mucho queda aún por hacer a este respecto, pero los signos apuntan hacia la dirección correcta.

Reflexionemos algo más sobre este hecho. La individualización del hombre se pone de manifiesto ante todo en el uso de los bienes materiales. No es extraño, por lo tanto, que la ideología del individualismo haya alcanzado su punto culminante en este terreno, como dijó Adam Smith, se halla en la tendencia de cada individuo a mejorar su situación. La mayor libertad posible para el individuo en el campo económico fue por tanto el ideal perseguido por el liberalismo clásico. Al presente, empero, se ha hecho evidente que aun en el campo de la prosperidad material dependemos el uno del otro. Verdad es que la individualización del hombre es un hecho indiscutible, y cada hombre debe mirar por su propio bienestar. Sin embargo, se está haciendo cada vez más evidente que sólo podemos

¹⁸ Nos referimos aquí a la política de bienestar general seguida por muchas naciones.

520-4

La conexión entre la felicidad y el servir a los demás. Según esto, aun en el nivel económico existe una clara conexión entre la fel-

brica. Cada parte del mundo humanizado existe, dice Sartre, para el hombre; pero lo opuesto también es cierto, pues cada uno quiere seguir siendo el mismo. El hombre es lo que es en el orden social en virtud de su interés. Entonces, si quiere seguir siendo el mismo, debe preservar su interés, debe hacer lo que su interés exige. La daria misma del extranjero esta determinada por su interés. El interés del extranjero exige que comience su día temprano y lo termine tarde y, además, requiere que trabaje también durante el fin de semana. El industrial debe mantenerse al día en todos los nuevos métodos que se aplican en su ramo, pues de otra manera su interés sufre y no podrá seguir siendo lo que es.

En la misma línea con esta idea de Sartre podría decirse que para la mayor parte de los hombres su función en el orden laboral, con los derechos y deberes que ella implica, constituye su interés. Esta función determina su ser social, el lugar que ellos ocupan en el mundo social. Determina cómo pueden vivir y en qué medida el mundo habitable les es accesible. Esta regla se aplica no solamente al hombre que trabaja, sino también a su mujer y a sus hijos. Agreguemos al pasar que muchas mujeres modernas ya no se satisfacen con participar de la posición social de sus maridos, sino que quieren ser alguien en el orden social en virtud de su propio trabajo. Ahora bien, cada función es una forma de servir a otros, de servir a la sociedad. El hombre moderno vive sirviendo a los otros, y este servicio hace posible su existencia. En el nivel material, por tanto, la felicidad y el servir a otros no pueden ya separarse.

Sería erróneo pensar que estos cambios afectan solamente el aspecto económico de nuestra existencia. Si bien las funciones en el orden laboral de hoy son en verdad primordialmente de carácter económico, su influencia se extiende mucho más allá. Quien se las arregla para alcanzar una función largo tiempo deseada se regocija grandemente, pero su gozo no se vincula solamente con el hecho de que ha asegurado su existencia material. Se extiende también a otros aspectos, tales como el que su persona y sus capacidades han sido reconocidas, y que ahora él es alguien de una manera nueva en el orden social.

En el pasado el hombre se inclinaba a poner todo el énfasis en el así llamado ser intrínseco del hombre, y a distinguir este ser del reconocimiento que le era otorgado por las realizaciones que de él emanaban. Reconocimiento y realizaciones se consideraban puramente incidentales. Aun el hombre que no recibía reconocimiento o que no lograba realizar nada, se suponía que continuaba creyendo en el sentido de su existencia, pues tales cosas no eran esenciales. Debemos preguntar, sin embargo, si tales distinciones no se hacían demasiado a la ligera. Es difícil separar los así llamados valores intrínsecos de su reconocimiento social. Un valor que ya no es reconocido por la

Indudablemente, el reconocimiento debe estar basado en el valor de los mismos. Quien ya no es reconocido ni apreciado por nadie no puede continuar creyendo en sí mismo.

Intinsecos; no debe ser un reconocimiento sin fundamentos. Intinsecamente, es verdad que muchas realizaciones no tienen el menor valor intrínseco pero sin embargo son apreciadas por una sociedad que padece tendencias malasas. Hemos mencionado la urgencia de establecer toda clase de *records* estúpidos y el hecho de que, dado el aprecio que existe por tales *records*, siempre haya gente deseosa de adaptarse a la moda corriente. En otros términos, no queremos en manera alguna pretender que el reconocimiento por sí solo constituye la esencia de los valores. El reconocimiento ha de ser auténtico, vale decir, tiene que dirigir la atención al verdadero carácter de aquello que se reconoce. De esta manera el reconocimiento trae al objeto a la luz, lo arranca de la oscuridad y por tanto lo hace ser. El hombre quiere ser alguien y por tanto quiere que se lo reconozca. No es posible separar ambas cosas.

El hombre moderno es alguien en razón de su función en el orden del trabajo. Su función le hace ser y ser reconocido. Este reconocimiento encuentra su expresión material en sus salarios, sueldos y los demás derechos vinculados con la función. El hombre moderno, empero, no está interesado solamente en tales beneficios materiales, sino que quiere ser alguien y ser reconocido por sí mismo. La apreciación social de su función es extremadamente importante para él. Infortunadamente hay muchas funciones que no reciben ninguna otra clase de reconocimiento más que el financiero. En tal caso la gente que desempeña estas funciones difícilmente puede hacer otra cosa que centrar su atención exclusivamente en sus ganancias materiales. Se ven prácticamente obligados a volverse materialistas, hombres cuya entera atención está dirigida hacia las ventajas materiales. El hombre quiere ir más allá de los beneficios materiales, pero si no se le da ninguna oportunidad de ir más allá de ellos, difícilmente puede dejar de concentrarse en los únicos progresos que le son accesibles. El moderno orden laboral creado por el hombre es tal que ha obligado a mucha gente a hacerse materialista. Si queremos que el hombre sea capaz de existir en este orden de una manera digna del hombre y por tanto de una manera que le ofrezca muchas posibilidades de ser el mismo, debemos organizar las funciones existentes de una manera tal que cada una de ellas pueda recibir su parte de reconocimiento. Pues, como hemos dicho, el reconocimiento debe estar basado en el carácter mismo del asunto al cual se otorga. Empero, no podemos desarrollar aquí más intensamente este punto sin salirnos del propósito de este libro.

Reconocimiento social y valor intrínseco. En el pasado el hombre se inclinaba a poner todo el énfasis en el así llamado ser intrínseco del hombre, y a distinguir este ser del reconocimiento que le era otorgado por las realizaciones que de él emanaban. Reconocimiento y realizaciones se consideraban puramente incidentales. Aun el hombre que no recibía reconocimiento o que no lograba realizar nada, se suponía que continuaba creyendo en el sentido de su existencia, pues tales cosas no eran esenciales. Debemos preguntar, sin embargo, si tales distinciones no se hacían demasiado a la ligera. Es difícil separar los así llamados valores intrínsecos de su reconocimiento social. Un valor que ya no es reconocido por la

ciudad de la vida y el servir a los demás. El hombre moderno es inseparablemente entretendido con el ser en servicio de los demás. Yo mismo soy alguien en virtud del lugar que ocupa en el orden laboral. En este orden trata de encontrar su ser social, pero su ser social está inseparablemente entretendido con el ser en servicio de los demás.

El ser del hombre se lo encuentra en su ser útil a la comunidad. En el pasado a veces se decía que la materia divide mientras lo espiritual une.²⁰ Esta oposición carece de fundamento. La manera como el hombre moderno se preocupa por las cosas materiales reúne a la gente. Verdad es que aun sufrimos en esta materia la herencia del pasado, pues apenas es- tamos emergiendo de un período dominado por la ideología del individualismo. La manera como la gente habla y actúa en el pasado nos enseña que en el campo del interés material cada uno tiene primera y principalmente que cuidar de sí mismo; se nos enseñó a concentrarnos en nuestro propio interés. Tal actitud, em- pero, ya no guarda relación con el orden en que vive el hombre moderno, pues nuestro orden nos exige preocuparnos por nosotros mismos mediante la preocupación por los demás. La preocupación por nosotros mismos y la preocupación por los demás están ahora inseparablemente entrelazadas. Debemos dejarnos guiar por la estructura del orden en que vivimos y no por maneras de hablar que derivan de la ideología del individualismo.

Prestemos ahora atención a otros valores. El mero término "otro" requiere una explicación, pues prácticamente todos los valores es- tán comprendidos en el moderno orden laboral. La ciencia des- empeña un papel en el orden mismo ha sido racional- zado. El trabajo y el arte se vinculan, pues el artista también trata de encontrar su lugar en el orden moderno y, en segundo lugar, el hombre moderno exige que los productos del trabajo sean no solamente útiles sino también hermosos y atractivos. Espectacularmente ahora que amenta la prosperidad, el hombre quiere elevarse por encima de lo puramente útil. La solidaridad y el "promovernos" los unos a los otros desempeñan igualmente un papel importante en el moderno orden laboral, pues el trabajo del hombre se realiza ahora mediante la colaboración.

Parece que solamente un valor tiene dificultad para ubicarse en el moderno orden laboral, a saber, el valor religioso.²¹ Las reflexio- nes acerca del lugar que ha de darse a la dimensión religiosa del

²⁰ San Agustín se cuenta entre aquellos que acentuaron este punto. Verosímilmente, la afirmación era verdadera en su época mientras que ahora, a través de una constelación de factores que han cambiado, se ha vuelto menos verdadera. Indudablemente, las cosas materiales todavía continúan dando origen a divisiones entre los hombres. Pero, por otra parte, también es verdad que la estructura misma del mundo humanizado reúne a los hombres en una mayor unidad.

²¹ Para un estudio reciente de esta cuestión, véase Piet Schoonenberg, *El mundo de Dios en evolución*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1965, cap. V, pp. 115 y s.

620-4

hombre en el orden laboral ordinariamente apelan a la llamada intención interior con que ese trabajo se realiza. Esta tendencia no es muy alentadora porque, para el hombre moderno, se hace cada vez más difícil asignar mucho valor a tales intenciones in- tencionalmente modernas que a nuestras genuinas inten- ciones hay que encontrarlas en la real orientación presente en nuestra actividad. ¿Debemos atribuir valor religioso a nuestra ori- entación hacia los seres humanos reales a través de nuestra aper- tura y voluntad de servirlos? Esta pregunta exige respuesta, pero nos llevaría más allá del propósito de este libro.²²

Ello no obstante, y sin que importe en qué medida todas las posibles clases de valores se conecten con el orden laboral de una manera muy real, lo mismo podemos decir a hablar de "otros" valores porque al mismo tiempo estos valores trascienden este orden laboral. La ciencia sirve al trabajo moderno pero al mismo tiempo vive una vida propia; el arte presta servicio al trabajo, pero debe también seguir su propio camino. La solidaridad y la ayuda mutua también trascienden mucho el orden laboral. Hasta podría- mos decir que encuentran su más alta realización en las reuniones del hombre con sus semejantes fuera del trabajo. Así estamos auto- ritizados a hablar de "otros" valores en el sentido de que estos valores son realidades vivientes también fuera del orden del trabajo.

El ámbito común de sentido y la realización de valores. Es evidente que el hombre no puede llegar a una existencia con sentido si no se consagra a verdaderos valores. El hombre es una posibilidad de entrar en contactos multifacéticos con el mundo y con sus seme- jantes. Somos seres intencionales y no centrados en nosotros mismos. Realizamos una existencia con sentido mediante la realización de valores. La situación no es tal que encontremos primero en nosotros mismos, en nuestra así llamada interioridad, la plenitud de sentido y valor y que, en una segunda etapa, nuestro dar sentido en el mundo y en nuestros encuentros con otros seres humanos sea una efusión de nuestra plenitud interior. Separados del mundo y de los demás, sólo hay en nosotros vacío.²³ El hombre llega a ser el mismo, llega a una existencia con sentido, mediante la construcción de un ámbito de sentido y este ámbito significativó de sentido lo cons- truye en su encuentro con otros en el mundo.

²² La reflexión sobre este problema es sumamente importante para la religión. Pues si no es posible discernir un valor religioso en nuestra orientación en el mundo, en nuestra voluntad de servir a otros, que constituye el núcleo central del moderno orden laboral, entonces será extraordinariamente difícil asignar un lugar a la religión en nuestro mundo contemporáneo.

²³ Por esta razón es peligroso enfatizar demasiado la vida interior del hombre. El hecho de que algunos escritores cristianos de obras ascéticas hayan puesto tanto el acento sobre la vida interior en un pasado relativa- mente reciente debe explicarse en parte por el alejamiento en que el cristianismo se había puesto con respecto a la vida.

52

puede brindar poca o ninguna ayuda. Ello no obstante, mediante su actitud, su apertura, su buen humor y ánimo pueden contribuir a la esfera común de existencia. Por su buen ánimo para aceptar la ayuda de los demás, puede hacer que para éstos sea un placer ayudarle, puede hacerles encontrar un auténtico sentido en la ayuda que le pistan. Por ejemplo, hay niños que durante su estadía en un hospital hacen deliriosos el trabajo de las enfermeras, a tal punto que éstas y los médicos casi se entristecen al verlos volver a su hogar. Según esto, también la persona disminuida puede ocupar un lugar significativo en la esfera común.²⁴

La individualidad es vida en una comunidad de sentido. Todo esto muestra que el hombre llega a ser el mismo mediante su trabajo para el desarrollo de una comunidad de sentido. Observemos que el trabajar para este común sentido no es un medio de llegar a ser nosotros mismos, sino que es la esfera en que llegamos a ser nosotros mismos. No es bueno para el hombre enfocarse sólo sobre su individualidad, pues entonces encontrará las mas de las veces vacío. Nuestra individualidad recibe lo que le es debido cuando nos olvidamos de ella, cuando la vivimos en la comunidad de sentido. La felicidad en la vida y el servir a otros no son cosas distintas, sino una y la misma. Sirviendo a los demás encontramos la felicidad.

Llegamos a ser nosotros mismos saliendo de nosotros mismos y consagrándonos a la comunidad. Empero esto no significa perderse a sí mismo, sino auto-desarrollarse. La felicidad en la vida y el servicio de los demás deben estar combinados si hemos de trascender el campo de lo utilitario y celebrar una auténtica fiesta. En tanto en cuanto se preocupa uno solamente por su propia individualidad carece todavía de auténtico espíritu festivo.

Todo esto requiere una explicación más precisa. Es obvio que no estamos llegando aquí en favor de esa falsa exuberancia en que el hombre se pierde a sí mismo. Y pierde su dignidad humana. Hay ocasiones festivas que rápidamente degeneran en una intoxicación o torpeza colectiva. Tal común torpeza es enteramente indigna del hombre, ya sea ella causada por la bebida o por una intoxicación puramente mental, como ocurre por ejemplo cuando Hitler se dirige a sus partidarios. En casos así no se trata de ingresar en un ámbito común de sentido, sino más bien de falta de sentido, vacío, dad, llenada con gritos y alaridos. No se da aquí a la individualidad humana lo que le es debido, sino que ella es violada, el hombre se pierde aquí. Después de una experiencia semejante el hombre no siente satisfacción sino cansancio y hastío. Por supuesto, tal como ocurre en muchos otros campos, es difícil aquí separar lo

²⁴ Es muy importante que nos acerquemos a la persona disminuida de una manera tal que pueda ella experimentar la significación de su presencia para los demás. Si la actitud de los visitantes no revela más que piedad, puede resultar difícil creer en la importancia de su existencia.

Este ámbito, empero, que nosotros construimos y en el cual alcanzamos nuestra autorrealización tiene siempre un carácter común. El hombre busca claridad, conciencia de sí mismo y del mundo, es un ser que quiere saber, y por esta razón ha desarrollado el ámbito científico — o mejor, los ámbitos — de sentido. Como hemos visto, el sentido científico es un sentido común o social. Si queremos conseguir nuestras vidas a este valor, debemos comenzar por ingresar en un ámbito significativo cuyo desarrollo ha sido proseguido durante muchos siglos, y sólo después de haber hecho esto estaremos quizá en condiciones de añadir un poquito a este desarrollo. Al dedicarnos a la ciencia tomamos parte en una investigación común, un común acrecentamiento de luz. De modo similar el artista ingresa en una tradición establecida y, además, habla a otros en y a través de sus realizaciones artísticas. Verdad es que debe ser original en algunos aspectos, pero la posibilidad misma de ser original le es ofrecida dentro de la sociedad. Nuevamente, el hombre gusta de jugar y de tener variedad en sus maneras de jugar. Hemos creado muchas formas diferentes de juego, incluso nuestro jugar con las palabras. Pero el ámbito del juego es casi siempre un ámbito común. Jugamos con el mundo pero mucho más los unos con los otros. Nuestros juegos y pasatiempos son una forma peculiar de formularnos preguntas y darnos respuestas el uno al otro, y por esos medios nos elevamos de una manera especial por encima de las consideraciones utilitarias. Si queremos jugar con éxito, primero debemos crear juntos una esfera común adaptada al juego, y si no logramos reducir tal esfera, entonces el juego no nos gustará.

Según esto, en la realización de valores trabajamos siempre para el desarrollo de un ámbito común de sentido. Este principio se aplica especialmente a nuestro estar junto con otros como tal, pues la coexistencia, como hemos dicho, es el punto focal del mundo de valores, el centro en el cual todos los valores reciben su reconocimiento. Un estar-juntos logrado, siempre tiene lugar en una esfera que los participantes crean juntos, de modo tal que la inversas contribuciones no pueden ya separarse. Si la casa en que un marido vive con su mujer y sus hijos llega a ser un verdadero hogar, este resultado se debe a la actitud de todos sus ocupantes. Verdad es que los niños asumen esta actitud gracias a sus padres, pero ello no obstante sigue siendo cierto que ellos responden a la invitación de los padres a asumir esa actitud. Ocurre a veces que aun los mejores padres no tienen éxito con alguno de sus hijos, y en tal caso toda la atmósfera del hogar se ve en peligro. Llegamos a ser nosotros mismos en un mundo que construimos juntos.

Este ejemplo del hogar muestra que hasta los disminuidos pueden aportar su contribución a la esfera común. Tales personas a menudo son incapaces de asumir su lugar en el orden del trabajo y de ocupar una función. La esfera de existencia que se abre ante un inválido o una persona infradotada a veces se limita casi exclusivamente a su hogar. Tiene que ser ayudado y por su parte

en y por la persona, y la persona adviene a la existencia mediante su participación en la comunidad. Como se ha señalado repetidamente, lo personal no debe oponerse a lo común, de la misma manera como lo común puede a lo individual. Lo estrictamente individual es aquello que es exclusivamente propio de un particular ser humano, aquello que no puede ser compartido a otros. Empero, aquello que constituye la riqueza de nuestra existencia personal, tal como nuestras concepciones, nuestro saber, nuestros sentimientos estéticos, nuestra conciencia de los valores y nuestra evaluación moral, es propio de nuestra persona de una manera tal que puede también pertenecer a otros, puede ser comunicado. Por esta razón, como personas, los seres humanos podemos vivir de una manera eminentemente comunicativa. O más bien, al existir como auténticas personas, vivimos ya en comunicación con otros, pues la persona se desarrolla mediante su participación en el patrimonio común de existencia.

Podría preguntarse cuál es la naturaleza del elemento común arriba mencionado. Hay dos posibilidades. El elemento común puede ser algo que tiene meramente un carácter factual o puede ser una comunidad de principio. Una cierta manera de dar los buenos días es común a la gente que vive en una región con un lenguaje común, pues no podemos ser originales en todo y generalmente necesitamos de fórmulas aceptadas. El elemento común en este caso es meramente algo factual y no una cuestión de principio. La verdad, por otra parte, solía ser descrita como algo que es común en principio. Si una determinada afirmación es realmente verdadera, nadie puede negarla; la afirmación es verdadera para todos. La verdad, así se lo admitta generalmente, es esencialmente intersubjetiva.

Esta distinción no carece de importancia. Pues si determinadas formas de sentido, tales como la verdad, los valores, las normas morales y las pautas de comportamiento son comunes en principio y esencialmente intersubjetivas, entonces tienen ellas un carácter obligatorio. Serían por tanto el camino único y necesario hacia la felicidad, pues el hombre encuentra la realización de su vida al insertarse a sí mismo en el común sentido y consagrarse a él. Si hay determinadas formas de sentido que en principio están destinadas a todos, entonces estas formas son una condición indispensable para la plena realización de la vida de cada uno. Siempre ha habido gente, instituciones y especialmente sociedades religiosas que pretenden que determinadas formas de común sentido son en principio comunes.

¿Qué hemos de pensar de esta pretensión? No se puede negar que el hombre busca un sentido que en principio es común. La ciencia sólo es pensable como búsqueda de la verdad y la auténtica verdad es válida para todos. De manera semejante, el hombre también ha buscado siempre valores fijos e inmutables. Cada sociedad tiene valores que impone a sus miembros, y castiga y hasta condena a muerte a quienes violan esos valores. Una sociedad no puede existir sin valores fijos. De modo similar

auténtico de lo inauténtico. Mucho de lo que se presenta bajo el disfraz de un común sentido es demasado a menudo nada más que una falta de sentido colectiva.

Las diversas formas de degeneración, empero, no deben volvernos ciegos al hecho fundamental de nuestra existencia, al hecho de que el hombre llega a ser el mismo en un común sentido, a través del ser útil a la comunidad. El intelectual que se consagra de todo corazón a sus clases universitarias existe para un común sentido. Cuando vuelve a su cuarto a estudiar, nuevamente se dedica de una nueva manera a un común sentido. Cuando, después de sus horas de estudio, pasa un rato con su mujer y sus hijos, vuelve a dedicarse a un común sentido. Lo mismo hace si asiste a un concierto o a una representación. Cuando el domingo va a la Iglesia, otro común sentido reclama su atención. Es difícil, si no imposible, descubrir alguna actividad que no sea al mismo tiempo una participación en un sentido común.

¿Existe el sentido para nosotros, o existimos nosotros para el sentido? La respuesta es que no se trata aquí de una alternativa. Nos apropiamos del sentido, lo hacemos nuestro, existiendo para él. Aproximamos del sentido y consagramos a él están inseparablemente unidos. De aquí que, puesto que el sentido es algo común, vale decir, es el mismo tiempo sentido para nosotros y sentido para otros, nos consagramos nosotros mismos a los otros al consagrarnos a un sentido. Llegar a ser uno mismo, existir para un sentido y existir para los demás, es lo mismo. Separar entre sí estos aspectos equivaldría a una deformación que hace de la existencia real una suma total de abstracciones. También resulta objetable decir que busquemos a nosotros mismos. Pues al existir para otros, nos encontramos a nosotros mismos de la manera más auténtica. Por supuesto, la afirmación de que no debemos buscarlos a nosotros mismos puede también ser tomada para significar que no debemos subordinar nuestro contacto con los demás a motivos egocéntricos. En este caso nada hay que objetar a la expresión, pues no debemos hacer del otro un medio para nosotros mismos. Pero si hacemos que el otro sea, debemos también estar desesosos de permitir al otro que nos haga ser. Nadie es más desagradable que el hombre que no nos necesita en absoluto, que no nos permite significar algo para él.

Persona y comunidad. Todo esto no contradice la actitud personalista que hemos expuesto en el capítulo anterior. Ahí hacíamos notar que la facticidad o el patrimonio común de la existencia llega a ser solamente en la persona, y que por ende la persona es la existencia y el sentido de la facticidad social. Esta posición coincide plenamente con la afirmación que aquí hemos hecho, a saber: que la persona humana se revela a sí misma al consagrarse a la comunidad, a aquello que ella tiene en común con los demás. Este elemento común existe

búsqueda el hombre normas morales fijas. Además, la educación es inconcebible sin un cuadro ya establecido del mundo y de la vida, sin valores inmutables, sin indudables líneas de conducta moral. Si bien puede ser verdad que el complejo de sentidos en que vivimos crezca y se desarrolle con la historia, ello no obstante tiene el hombre una necesidad de líneas fundamentales fijas dentro de ese todo.

El peligro de absolutizar los valores. Por otra parte, hay un peligro innegable en establecer un sentido como universal en principio, como algo que ha de ser impuesto a todos como una obligación. Si se indica lo absoluto de una manera concreta, el hombre nunca posee lo absoluto de una manera absoluta. Si bien la verdad puede existir, hay siempre en nuestra formulación de la verdad elementos que se hallan vinculados con nuestro tiempo, pues al menos tenemos que hacer uso de palabras que tienen toda clase de connotaciones. Si bien puede haber valores, siempre realizamos estos valores en una particular forma histórica. Si bien puede haber normas, nuestra expresión de ellas nunca puede eliminar plenamente nuestra particular manera concreta de vida. Por esta razón debemos ser extremadamente prudentes si queremos enfrentar a nuestros semejantes en nombre de un sentido que juzgamos ser absoluto. El terror y la tiranía nunca surgieron de una mera dedicación al sentido. Prácticamente siempre juega un papel decisivo ahí la tendencia a imponerse uno mismo a los demás. En nombre de un común designio, el hombre fácilmente procede a imponer su poder. Pensamos y decimos que obramos en nombre de un designio, pero de ordinario no somos lo que pensamos y decimos que somos. El hombre encuentra su felicidad en la vida al consagrarse a un designio común. Debemos invitar a otros a entrar en ese designio, pero se impone la mayor cautela para que esa invitación no se convierta en el ejercicio de un poder inhumano. Hasta donde puede llegar ese ejercicio lo hemos aprendido de la Alemania nazi y de la Rusia stalinista.²⁶

La cuestión del carácter absoluto o relativo de un común designio o sentido ha sido tratada aquí sólo muy brevemente. La discusión detallada de este problema epistemológico escapa al alcance de este libro. Sin embargo es un problema muy importante, para toda clase de problemas comportamentales, tales como la tolerancia o los partidos políticos y grupos sindicales sobre la base de una denominación común. Tampoco, ello está más allá del propósito de un estudio de filosofía social.

Todo esto, como hemos dicho, implica indudablemente un cierto peligro. Fácilmente atribuímos carácter absoluto a determinadas formas de sentido. Entonces procedemos a imponer ese sentido a los demás y, si no quieren aceptarlo, nos volvemos contra ellos. De esta manera el terror y la tiranía nacieron de una actitud asumida en nombre de un sentido absoluto. La gente que está un poco avanzada con respecto a su época y se da cuenta de que algunas formas de sentido son meramente relativas, puede llegar a ser víctima de su perspicacia. Ello ha ocurrido a menudo en la historia y continúa ocurriendo aún hoy.

Sería erróneo pensar que el autor de este libro quiere rechazar todo sentido absoluto. Personalmente está convencido de que existe un sentido absoluto, no solamente en el campo de la verdad, sino también en los de los valores y de las normas. En otras palabras, Merleau-Ponty ha llamado la atención sobre el peligro de que el hombre ataque a sus semejantes en nombre de los valores humanos.

hay verdad, hay valores y normas en el sentido pleno del término. De otra manera la eterna búsqueda del hombre en pos de la verdad, los valores y las normas no tendría sentido. Además, la negación de tales absolutos es una contradicción interna, pues tal negativa no tiene sentido sino en tanto en cuanto es una afirmación larvada. El punto de vista negativo no es indiscriminadamente negativo, salvo en cuanto es absoluto, y entonces implícitamente afirma lo que explicitamente rechaza.

Ello no obstante, se requiere la mayor prudencia cuando se quiere indicar lo absoluto de una manera concreta. El hombre nunca posee lo absoluto de una manera absoluta. Si bien la verdad puede existir, hay siempre en nuestra formulación de la verdad elementos que se hallan vinculados con nuestro tiempo, pues al menos tenemos que hacer uso de palabras que tienen toda clase de connotaciones. Si bien puede haber valores, siempre realizamos estos valores en una particular forma histórica. Si bien puede haber normas, nuestra expresión de ellas nunca puede eliminar plenamente nuestra particular manera concreta de vida. Por esta razón debemos ser extremadamente prudentes si queremos enfrentar a nuestros semejantes en nombre de un sentido que juzgamos ser absoluto. El terror y la tiranía nunca surgieron de una mera dedicación al sentido. Prácticamente siempre juega un papel decisivo ahí la tendencia a imponerse uno mismo a los demás. En nombre de un común designio, el hombre fácilmente procede a imponer su poder. Pensamos y decimos que obramos en nombre de un designio, pero de ordinario no somos lo que pensamos y decimos que somos. El hombre encuentra su felicidad en la vida al consagrarse a un designio común. Debemos invitar a otros a entrar en ese designio, pero se impone la mayor cautela para que esa invitación no se convierta en el ejercicio de un poder inhumano. Hasta donde puede llegar ese ejercicio lo hemos aprendido de la Alemania nazi y de la Rusia stalinista.²⁶

La cuestión del carácter absoluto o relativo de un común designio o sentido ha sido tratada aquí sólo muy brevemente. La discusión detallada de este problema epistemológico escapa al alcance de este libro. Sin embargo es un problema muy importante, para toda clase de problemas comportamentales, tales como la tolerancia o los partidos políticos y grupos sindicales sobre la base de una denominación común. Tampoco, ello está más allá del propósito de un estudio de filosofía social.

4. LA RESPONSABILIDAD COMUN

La persona, como hemos visto, se desarrolla consagrándose a un designio común. Acertadamente entendido, lo personal y lo común no se oponen entre sí. Pues lo común accede a la existencia en la persona. Otro ejemplo nos lo da la Inquisición.

sona, y la persona llega a ser ella misma consagrándose a lo común. Todo esto contiene importantes consecuencias con respecto a la responsabilidad del hombre.

La existencia de una responsabilidad común. En línea con la idealografía del individualismo el pasado puso gran énfasis en la responsabilidad individual y descuidó casi totalmente la dimensión de la responsabilidad común. Aun hoy esta unilateralidad no ha sido superada del todo. A quien es responsable debe hacersele rendir cuenta a través de sus actos. Pero, podría alguien objetar ¿quién puede ser llamado a rendir cuentas, si no es la persona individual? En la medida en que una persona individual es responsable, sabemos a qué atañeremos; pero cuando ya no es ese el caso nos resulta imposible determinar una responsabilidad. El hombre quiere claridad en esta materia y quiere saber exactamente quién ha de ser tenido por responsable. Pero la posibilidad de indicar un sujeto responsable deja de existir tan pronto como vamos más allá de la responsabilidad individual.

Los hechos, empero, muestran que no hemos terminado con el problema cuando repartimos la responsabilidad entre las personas individuales. En algunas sociedades el robo es casi desconocido, mientras que en otras es un hecho cotidiano. ¿Por qué existe esta diferencia? Podríamos responder que las personas que constituyen una sociedad son honestas y las que constituyen la otra no lo son. Indudablemente, esto es verdad, pero debemos preguntar enseguida: ¿Por qué la persona honesta es la regla en la una y la excepción en la otra? Parecería que en una sociedad la honestidad fuese lo aceptado, y no así en la otra. Una especie de evaluación común, por así decirlo, impregna una sociedad y afecta a sus miembros individualmente. Esta evaluación común es algo que se da por descontado entre los miembros del grupo. Puede uno observar esta regla también con respecto a asuntos menos importantes. En algunas ciudades, por ejemplo, es perfectamente normal arrojar los desechos a la calle. Como si la impresión general que tal ciudad hace en las gentes que en ella viven las invitara a obrar así. En otras ciudades el arrojar la basura a la calle estaría fuera de lugar. En algunos edificios la gente simplemente tira al suelo las colillas, mientras que en otras partes simplemente ocurren tales cosas. Todo esto señala una especie de esfera de existencia común, donde determinadas maneras de obrar son medidas por obvias mientras que otras están fuera de lugar. Porque la persona existe en una sociedad, está interpenetrada por esta esfera común y espontáneamente asume las maneras de obrar vinculadas con ella.

Con la esfera general de existencia de una sociedad se vincula su manera de hablar, su "universo de discurso". Por ejemplo, en la Alemania nazi era lo aceptado referirse a los judíos como a hombres malos o al menos sospechosos y en los que no se podía confiar. No se consideraba adecuado decir algo bueno acerca de ellos, y una

B20-4

persona que no se sometiera a esta regla se exponía al peligro de ser considerada un enemigo del pueblo. No pasó mucho tiempo antes de que toda esa sociedad calificara a los judíos de falsos y sospechosos y los hiciera responsables de determinados males. La común manera de hablar marca y colorea el mundo en que uno vive. De esta manera los judíos se convirtieron para el alemán medio de la era hitleriana en individuos realmente falsos y realmente sospechosos, que soportaban la responsabilidad de toda clase de crímenes. Así parecía completamente natural que tales gentes debiesen ser perseguidas y castigadas. Gradualmente el mero hecho de ser judío se convirtió en un crimen y el escenario estaba preparado para eliminar este cáncer de la sociedad. La participación en la persecución a los judíos ya no era mirada como un crimen sino como un servicio a la sociedad.

De esta manera pudo ocurrir que gente que normalmente no hubiera causado el menor daño a su prójimo no mostrara ningún espíritu de conciencia ante la eliminación del pueblo judío. Quiénes tomaron parte activa en esta eliminación eran, por supuesto, personalmente responsables. Pues por más que pueda influir la manera general de hablar o de sentir acerca de algo, tan pronto como el hombre pasa a asumir un papel activo con respecto a personas particulares, cualquier ser humano normal experimenta un sentimiento que le advierte que puede estar tomando un camino equivocado. Consideramos por lo tanto perfectamente obvio que los perseguidores activos de la eliminación infligida al pueblo judío deben ser castigados.

Empero, la cosa no termina aquí, pues queda la esfera común dentro de la cual fueron hechos posibles estos crímenes de hombres individuales. Si esa esfera no hubiera existido, la idea de tratar de eliminar al pueblo judío hubiera sido impensable. Pero ¿quién es responsable de esa esfera general? Por supuesto, podemos señalar algunos individuos que sistemáticamente promovieron la propaganda anti-judía. Aquellos que no mataron ningún judío pero condujeron una intensa campaña de recriminación contra los judíos en general, son, estrictamente hablando, más culpables que otros que perpetraron crímenes definidos contra ellos, pues los primeros fomentaron en gran medida la atmósfera en que esos crímenes llegaron a ser posibles. Sin embargo, esta referencia a los dirigentes de la campaña de propaganda anti-judía no lo explica todo. Una idea se vuelve común solamente si es asumida por la gran mayoría de un pueblo. De aquí que cada uno de los que asumieron y repitieron los "slogans" anti-judíos participó en la responsabilidad. En último término, entonces, llegamos a una responsabilidad común que no puede ya ser dividida y asignada a personas particulares.

No sería difícil aducir otros hechos para indicar la existencia de

27 Siempre es peligroso hacer afirmaciones que arrojan una luz desfavorable sobre todo un grupo, pues tales afirmaciones pueden contribuir a crear el clima en el cual la opresión de tal grupo se hace posible.

54

una responsabilidad común. Su existencia se concluye también de las consideraciones teóricas que hemos presentado en estas páginas. La vida personal del hombre es, como hemos visto, una actividad de — una participación en — un patrimonio común de existencia. La persona entra en un universo de significados constituido que la precede y la trasciende. Lo que ella será depende en gran parte de este todo. El término "universo de significado", empero, no debe ser mal interpretado. No debe entenderse como que significa que en este todo no existe nada más que significado. Verdad es que toda cosa en él es presentada como significativa, pero muchos de estos sentidos son puramente pautivos. Por ejemplo, lo que el lenguaje común presenta como verdad puede no ser verdad. De manera similar, lo que se alega que es un valor puede ser un no-valor, y lo que pasa por bueno puede ser malo. En la Alemania nazi la falsedad de los judíos pasaba como una verdad pero era una acción falta de razón.

La persona entra en lo que es presentado como una totalidad de significados, es formada por ese todo. Esto significa, por tanto, que la comunidad es en gran medida responsable de lo que la persona individual es.²⁸ La comunidad en cuestión no coincide con la sociedad institucionalizada, pues, hablando en general, una comunidad tiene las instituciones que merece. Las personas que dirigen el todo institucionalizado han sido ellas mismas formadas y educadas dentro de la comunidad, y las reglas que ellas establecen reflejan en gran medida las ideas y principios de la comunidad. Si las reglas dejan de hacerse así, la comunidad no las aceptará.

El significado común existe, por supuesto, en las personas, pero al mismo tiempo es verdad que la persona existe en y por el significado común. La persona es responsable por la forma en que asume el significado común, pero, si podemos usar de una expresión ambigua, el significado común es responsable por la forma en que existen las personas individuales. Una vez más, este significado común no es una especie de sustancia que exista fuera de las personas sino que existe momentáneamente en las personas. Sin embargo, somos responsables como individuos, sino también como miembros de una comunidad. Participamos en una responsabilidad que no puede ser distribuida.

La oscuridad de la responsabilidad común. No obstante lo real que pueda ser esta responsabilidad, uno de sus más terribles aspectos es que ella sigue siendo oscura. Las cosas por las cuales somos responsables en común son a menudo tan "obviamente" dadas por sentadas que ni siquiera nos damos cuenta de cuán diferente por-
²⁸ La criminología contemporánea es muy consciente de esta verdad. Infortunadamente, sus implicaciones no han penetrado suficientemente la práctica de las instituciones penales. Los presos a menudo siguen estando encerrados sin recibir ninguna oportunidad de enmendarse y convertirse en hombres diferentes.

dirá ser todo. A menudo tenemos que habérmolas con certezas colectivas que parecen casi ineludibles. Por ejemplo, hubo una época en que la existencia de brujas era firmemente aceptada, la gente creía posible indicar quién era una bruja y estaban todos convencidos de que esta persona así acusada era culpable de crímenes atroces. Dada esta mentalidad era razonable que la persona acusada de brujería fuera castigada con gran severidad. ¿Quién, podemos preguntarnos, era responsable? La respuesta es: ningún individuo particular, sino la comunidad en general. Personas inocentes fueron quemadas en la hoguera. — ¿Quién cargaba con la culpa de tan atroces crímenes? La respuesta sólo puede ser: la comunidad misma. Estos ejemplos se toman del pasado. Sin embargo, si la sociedad tan a menudo ha sido culpable de crímenes sin darse cuenta, podemos legítimamente temer que la misma situación continúa existiendo aún hoy. No sólo no queda excluido, sino que es probable, que el hombre moderno participe en una común responsabilidad por crímenes y que todos nosotros juntos hagamos la vida imposible a otros por nuestras maneras de actuar. La perspectiva es aterradora, pues quisiéramos vivir con una conciencia colectiva que no logramos examinar muy profundamente. Lo que llamamos nuestra conciencia personal se halla en gran medida interpenetrada por esta conciencia colectiva.

Comunidad colectiva y conciencia personal. Es posible tratar de sos-

layar esta común responsabilidad. De hecho, esto ha ocurrido a menudo. Podemos decir, por ejemplo, que esta clase de responsabilidad colectiva es demasiado oscura para ser auténtica responsable. O puede alguien argumentar que es difícil hablar de responsabilidad allí donde nadie en particular puede ser llamado a rendir cuentas. O también, que en esta esfera el hombre difícilmente puede obrar de otra manera que como *de facto* lo hace. Estas y otras objeciones contienen mucho de verdad. Empero si, resentido por la oscuridad de la responsabilidad colectiva, quiere uno buscar, religio- en la conciencia personal, esperarando encontrar allí la ansiosa inocencia, tal intento está condenado al fracaso. Pues la misma oscuridad se la encuentra también en la conciencia personal. La conciencia personal es en gran medida una participación en una conciencia colectiva. La luz que podemos encontrar en la conciencia personal es en gran medida una participación en una luz colectiva, sin que importe si esa luz colectiva es real o es una pseudo-luz. Podría objetarse que el hombre a veces asume un punto de vista que se aparta de la concepción colectiva. Indudablemente esto es verdad, pero generalmente ocurre sólo cuando el punto de vista común de la comunidad en que vivimos ya ha sido puesto en duda o al menos se ha convertido en tema de discusión. Mientras un punto de vista corriente es mi- rado como obvio e indiscutido dentro de una sociedad, es casi impo- sible para una persona apartarse de esta concepción. Y lo que se ha

mos menos tentados de volvernos contra nuestros semejantes en nombre de estas certezas colectivas. Procederemos más prudentemente y estaremos menos inclinados a tomar por sentidos absolutos aquellos indiscutiblemente aceptados. No nos dejaremos llevar tan fácilmente a obliigar a los demás a seguir una determinada línea. Adoptaremos finalmente una actitud más crítica frente a la facticidad social.

A menudo se oye la queja de que muchos valores que solían ser tenidos por obvios hoy se han perdido merced a esta conciencia de la relatividad que tiene el hombre contemporáneo. Este lamentado olvida que muchas cosas indiscutiblemente aceptadas no tienen ningún derecho a existir y que otras que tienen este derecho existen solamente *de facto* pero en principio están sujetas a cambio. Hay, por supuesto, también cosas obviamente aceptadas que no deben cambiar. Por ejemplo, para nuestro sentido de justicia resulta obvio que un adulto no debe seducir a un menor. Sería muy malo que esta idea indiscutiblemente aceptada se perdiera. Hay muchos otros ejemplos de tales verdades y valores obvios que no deben perderse. Sin esas verdades y valores el hombre no puede existir. Por otra parte, también es verdad que debemos continuamente someter a un examen crítico nuestras verdades y valores obviamente aceptados. Aquellos que tratan de impedir tal crítica se declaran opuestos al desarrollo de la historia.

Se ha hecho evidente para nosotros en qué medida nuestra existencia tiene un carácter común o social. Nada parece más personal que la conciencia del hombre, y sin embargo nuestra así llamada conciencia personal es una participación en una conciencia colectiva. Quien comienza a apartarse de la manera de hablar comúnmente aceptada y a dudar de los puntos de vista generalmente admitidos, adquiere clara conciencia del poder de la conciencia colectiva y experimenta la fuerza de su succión. Empero esta fuerza colectiva no debe ser considerada simplemente como un defecto o una debilidad. Tomado tal como es, el hombre sencillamente no puede existir sin pertenecer a una comunidad humana. La atracción ejercida por las verdades y valores comunes a un grupo se cuenta entre las partes componentes del ser del hombre.

Al mismo tiempo, el significado común se mira a sí mismo críticamente en el individuo. El primero que lanza la duda sobre este significado común puede ser un individuo peligroso, puesto que puede atacar una verdad o un valor indiscutiblemente aceptados que deben continuar existiendo. Empero, puede también ocurrir que deesmentarse una pseudo-verdad o un pseudo-valor y con ello abra una perspectiva hacia un nuevo futuro. Si esto ocurre, es un hombre muy valioso. ¿Quién puede determinar *a priori* si el que pone algo en duda es un individuo peligroso o un valiente pionero? Si puede- ramos saberlo ya no seríamos seres humanos, pues habríamos dejado de vivir en la semioscuridad en que laboriosamente tratamos de en- contrar nuestro camino. Esta semioscuridad pertenece a la esencia

dicho aquí acerca de nuestras certezas vale también para nuestras dudas e incertidumbres. Ellas también son colectivas o comunes. Todo esto se ve confirmado por la historia. El hombre moderno se horripila ante la idea de que alguien pueda ser condenado a prisión o ejecutado por razón de sus dudas o convicciones intelectuales. La idea misma de la Inquisición provoca nuestro disgusto. Sin embargo en el pasado ha habido santos que, en el desempeño de la función de Gran Inquisidor, ordenaron que seres humanos fueran torturados y contribuyeron con su parte a que ellos fueran condenados a morir en la hoguera. Estos santos no eran pseudo-santos, sino verdaderamente hombres buenos. Podemos seguir llamándolos santos, puesto que re- merecedora de aceptación en su época. Se consagraron con todas sus fuerzas a lo que la sociedad de entonces experimentaba como signifi- cativo, con sentido. Participaron de la verdadera y de la pseudo-luz de su época. La oscuridad de ésta no podía dejar de impregnar también las acciones de estos santos. Por esta razón sería erróneo proponer tales santos indiscriminadamente como ejemplos, pues sus vidas contienen aspectos que hoy horripilan al hombre. El hombre moderno sería humano imitando, aun cuando de acuerdo con las pautas de comportamiento de su época ellos no eran en modo alguno humanos.

Obviamente también ha de esperarse que las maneras de actuar que hoy tenemos por aceptables contengan prácticas que generacio- nes futuras juzgarán horribles e inhumanas. No tenemos garantía al- guna de que nuestra pretendida luz sea una auténtica iluminación. Nuestra propia conciencia también es una participación en una con- ciencia colectiva. Ello no obstante, tenemos una cierta ventaja sobre el pasado, pues el hombre moderno tiene una conciencia mucho más clara del peligro que acabamos de mencionar. Las gentes del pasado estaban confinadas a un horizonte mucho más estrecho y, por esta razón, se inclinaban más fácilmente a asignar un carácter absoluto a sus concepciones y prácticas. Por otra parte, debemos precavernos de un optimismo prematuro, pues fenómenos como el fascismo, el nazismo y el comunismo, así como algunas prácticas capitalistas que eran comunes en Occidente hasta épocas no lejanas, nos advierten que las cosas están todavía lejos de ser perfectas.

Sin embargo sigue siendo verdad que muchos de nuestros contem- poráneos poseen una conciencia de relatividad que es promisoria a este respecto. Esta idea de relatividad fue y todavía es a veces duramente criticada. Se la estigmatiza como una negación de toda verdad absoluta y de los valores absolutos. Se hacen esfuerzos para mantener a cualquier precio el carácter absoluto de la verdad y del valor. Indudablemente, es verdad que la moderna conciencia de esa relatividad encierra peligros. Sin embargo quisiéramos señalar que ella es también una adquisición. Si nos apropiamos de una manera sana esta idea de relatividad, seremos menos fácilmente inducidos por cosas que son colectivamente tenidas por obvias, y por tanto estare-

mismo del ser del hombre.²⁹ Verdad es que no estamos sin luz, pero esta luz la tenemos en una semipenumbra. El cristiano cree que Cristo es realmente la luz del mundo. Sin embargo, tan pronto como tenemos que determinar concretamente qué significa en nuestra época la existencia cristiana nos vemos nuevamente enfrentados con una semioscuridad en la que tenemos que buscar trabajosamente nuestro camino. Si Cristo hubiera suprimido esta semioscuridad, nos habría atrancado de nuestra situación humana.

CONCLUSIÓN

La ideología del individualismo es, como hemos visto, insostenible. Ello no obstante, la manera individualista de pensar ha cumplido una función importante en el desarrollo de la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo. Si bien es muy poco lo que se sabe acerca de la existencia del hombre primitivo, todas las razones hacen suponer que en la sociedad primitiva el individuo era absorbido en gran medida en el anonimato del todo. Dificilmente podría haber sido de otra manera, pues es la facticidad social la que hace que la persona sea. En tanto esta facticidad social está muy poco desarrollada, la persona sólo tiene escasa oportunidad de vivir una existencia personal. Pero cuando esta facticidad se hace más rica, la persona se destaca sobre el telón de fondo del todo anónimo. Así era de esperar que la reflexión del hombre habría de poner su énfasis sobre la individualidad humana. El asombroso desarrollo de Occidente durante los siglos pasados hizo casi inevitable que la reflexión — una vez más — enfatizara el papel del individuo y descuidara la dimensión común o social de la existencia humana. Sin embargo, no es necesario sacrificar las conquistas positivas alcanzadas mediante el individualismo, pues la función de la facticidad social es, como hemos visto, la de hacer que la persona individual pueda ser. Por otra parte, el hombre ha llegado ahora a la comprensión de que la persona misma gravita a la facticidad social.

Así el pensamiento del hombre revela un desarrollo sorprendente. Primero, la persona fue descubierta en la existencia común del hombre con sus semejantes, y entonces las dimensiones sociales se manifestaron aun en la existencia personal del hombre. El descubrimiento de esta socialidad tiene consecuencias de largo alcance a la vez en el plano teórico y en el práctico. En el plano práctico debemos desembrazarnos de muchos perniciosos remanentes del individualismo norteamericano. Cuando los chinos capturaron gran cantidad de soldados americanos parecían vivir solamente para ellos mismos y para sus men los llevó, con o sin razón, a la conclusión de que aquellos norteamericanos parecían vivir solamente para ellos mismos y para sus

²⁹ Existe un racionalismo práctico que trata de negar esta semioscuridad. Se pone de manifiesto, por ejemplo, en la actitud de aquellos que quieren resolver inmediatamente problemas de escala mundial.

pequeños placeres y conveniencias de cada día. Es fatal para el hombre el no tener como objetivo de su vida otra cosa que a sí mismo y sus pequeños placeres. Para ser capaz de existir con sentido, el hombre tiene que ser capaz de consagrarse a un sentido, y unos valores. Los valores fundamentales son sociales, y llegamos a ser nosotros mismos, aun a un nivel personal, cuando nos dedicamos a los valores comunes o sociales. Una sociedad en la cual la mayoría de sus miembros ya no cree en los valores comunes ni se consagra a ellos, está próxima a su extinción.

También los problemas teóricos de toda especie necesitan ser reexaminados. Entre éstos se halla la cuestión concerniente a la íntima naturaleza de la individualidad humana. El cristiano tendrá que reflexionar de nuevo sobre la naturaleza de la salvación cristiana. En el pasado esta salvación era considerada en términos de una salvación de las almas individuales y, en lo que respecta a un futuro común, ese futuro era pensado casi exclusivamente en términos de volver a reunirse los individuos salvados en el más allá. No debe sorprender que los problemas fundamentales de la existencia humana requieran que una y otra vez se vuelva a reflexionar sobre ellos. Pues el hombre se inclina a elaborar una visión total del hombre y del mundo sobre la base de las limitadas perspectivas que tiene a su disposición. Así, cada vez que se descubren nuevas perspectivas, tenemos que volver a reflexionar sobre nuevas concepciones total. Al mismo tiempo, esta reflexión se hace más difícil porque hemos atribuido un carácter más o menos definitivo a la concepción total que tenemos.

Este libro ha desarrollado una cantidad de perspectivas que son características de la conciencia que hoy tiene de sí el hombre contemporáneo. La propia existencia del lector ya le habrá dicho posiblemente algunas de las cosas que aquí están escritas. El autor no ha hecho otra cosa que expresar en palabras cosas que se han hecho visibles en nuestra existencia misma. Sin embargo esta expresión no carece de sentido, porque el hombre siempre quiere saber de una manera explícita lo que él es.

Bibliografía

- BERHDAY, GEORGE Z. F., BRUCKMAN, WILLIAM W. y READ, GERALD H.,
The Changing Soviet School, Boston, 1960.
- BINSWANGER, LUDWIG, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Da-
 seins*, Zurich, 1942.
- BUBER, MARTIN, *Between Man and Man*, Londres, 1947.
- CATVEZ, JEAN-YVES, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.
- DESCARTES, RENE, *Discours de la Methode*, Paris, 1938.
- DONDRENE, ALBERT, *Faith and the World*, Pittsburgh, 1963.
- GITS, CARLOS, *Recht, Person en Gemeinschaft*, Lovaina, 1949.
- GURWITZ, GEORGES, *Sociology of Law*, Nueva York, 1942.
- GURWITZ, GEORGES y MOORE, WILBERT E., ed., *Twentieth Century
 Sociology*, Nueva York, 1945.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Tubinga, 1953.
- KWANT, RENE C., *Encounter*, 2ª ed., Pittsburgh, 1965.
- , *Filosofía del Trabajo*, Ediciones CARLOS LOHLE, Buenos Aires, 1967.
- , *La filosofía de Carlos Marx*, Ediciones CARLOS LOHLE, Buenos Aires,
 1967.
- , *La crítica hace al hombre*, Ediciones CARLOS LOHLE, Buenos Aires,
 1968.
- , *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, 1963.
- , *Phenomenology of Language*, Pittsburgh, 1965.
- LEVINAS, EMMANUEL, *Totalité et Infini*, La Haya, 1961.
- LOCKE, JOHN, *Two Treatises on Civil Government*, Nueva York, 1884.
- LUVEN, WILLIAM A., *Fenomenología existencial*, Ediciones CARLOS
 LOHLE, Buenos Aires, 1967.
- MARX, KARL, *Werke*, Dietz Verlag ed., Berlin, 1951.
- MEAD, MARGARET, *Male and Female*, Nueva York, 1953.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Sens et non sens*, Paris, 1948.
- , *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955.
- , *La Structure du comportement*, Paris, 1955.
- , *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945.
- , *Signes*, Paris, 1960.
- PLATTI, MARTIN G., *Social Philosophy*, Pittsburgh, 1965.
- , *Rencontre. Contributions à une psychologie humaine dédiées au pro-
 fesseur F. C. I. Bugstenajk*, Utecht, 1953.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Emile*, Garnier, Paris, 1951.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1961.
- SCHOENENBERG, PIET, *El Mundo de Dios en evolución*, Ediciones CARLOS
 LOHLE, Buenos Aires, 1966.
- SMITH, ADAM, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of
 Nations*, Modern Library, ed., Nueva York, 1937.
- SOROKIN, PITRIM A., *Rads and Roubles in Modern Sociology*, Chicago,
 1956.
- STRASSER, STEPHAN, *Phenomenology and the Human Sciences*, Pittsburgh,
 1963.
- WALGRAVE, J. H., *Person and Society*, A Christian View, Pittsburgh, 1965.
- Para una bibliografía más completa, véase la obra citada de M. C. Plattel:
 — *Social Philosophy*.

520-4

56

Índice de autores

- Agustín, San, 21, 45, 81, 196, 202
 Arensberg, C. M., 114
 Aristoteles, 102
 Bacon, F., 29
 Bereday, C. Z., 124
 Bergson, H., 71
 Bourgeois, L., 73
 Brickman, W. W., 124
 Cairns, H., 113
 Calvez, J. Y., 118
 Chapple, E. D., 114
 De Gaulle, Ch., 141
 Descartes, R., 23-29, 75, 111
 Doll, S. G., 114
 Engels, F., 71, 183
 Espinoza, B., 186
 Ferrugson, A., 73
 Feuerbach, L., 71
 Filmer, R., 32
 Cils, C., 148
 Grünbaum, 68
 Grundsch, G., 73
 Gurwitsch, G., 96, 148
 Cuffman, L., 114
 Hegel, G., 73, 123, 186
 Heidegger, M., 76, 114, 115
 Hider, A., 90, 205, 211
 Husserl, E., 97, 115, 116
 Horst, P., 114
 Jaspers, K., 28
 Jeronimo, San, 13
 Juan XXIII, Papa, 162
 Kant, I., 87, 196 y sig.
 Kierkegaard, S., 186
 Kwan, R. C., 7, 70, 83, 116, 128
 Lammers, C. J., 108
 Lenin, W. I., 54
 Lerner, M., 38
 Locke, J., 29-33, 65
 Lundberg, G. A., 114
 Luyben, W., 111
 Manzoni, A., 89
 Marcel, G., 20
 Marx, K., 12, 13, 14, 16, 41, 48, 54, 69, 70, 71, 95, 106, 118, 125-127, 151-153, 155, 157, 173, 178, 183, 187
 Mead, M., 63
 Merleau-Ponty, M., 66, 68, 103, 110, 114, 115, 117, 118, 128, 143, 144, 146, 180, 207
 Michailowski, N., 54
 Moore, W., 96
 Morgan, L. H., 72
 Peirce, P., 73
 Platon, 58, 102
 Read, C. H., 121
 Rembrandt, 59
 Ricoeur, P., 57
 Rousseau, J. J., 33-37, 178
 Sartre, J. P., 8, 20, 48, 58, 69, 76, 114, 115, 116, 117, 121, 130, 144, 151, 153, 184, 191, 193, 199, 200
 Schoonenberg, P., 202
 Seeburger, W., 123
 Smith, A., 37-44, 70, 198
 Sócrates, 16
 Sorokin, P. A., 112, 114

Índice de materias

Abundancia, anterior escasez y la moderna —, 153 s.
Actitud, — mental social, 177 ss.
Ambigüedad, principios morales y — de los hechos, 167 s.; — de la facticidad social, 173 s.; — de la existencia personal, 155 ss.
Ámbito significativo, 116; dependencia del — de nuestros semejantes, 70 ss.; ingreso en el —, 73 ss.; naturalidad del —, 99 ss. Véase también *Sentido, Significado*.

Benevolencia, — versus interés propio, 38 ss.

Capitalismo, 37 ss., 47 s.

Cartesianismo, 23 ss.

Ciencia, — social, 8 s., 111 s., 128 ss., 131, 134 s.; — física y facticidad humana, 118 ss.; — existe en el hombre, 142 s.

Coexistencia, auténtica —, 180 s.; originalidad y —, 181 s. Véase también *Existencia, Comunidad, Sociedad, Otros (los)*.

Comportamiento, coherencia del —, 97 ss.

Comunidad, persona y —, 206 ss. Véase también *Coexistencia, Sociedad, Otros (los)*.

Comunismo, 8, 17, 104 s., 179, 214; ideología del —, 95, 187 s.

Véase también *Marxismo*.

Conciencia, — colectiva y personal, 213 ss.

Confianza, los otros y la — en sí mismo, 86 ss.

Conocimiento, autonomía del —, 58 ss.

Cosmovisión, dimensión social de las —, 104 ss.

Creatividad, — personal, 20, 61 ss.

Cristianismo, 18, 21 s., 217; tendencias individualistas en el —, 44 ss.; paralelo del — con la ideología revolucionaria, 188 ss. Véase también *Iglesia, Religión*.

Crítica, facticidad y auto —, 160 ss.; — como acto personal, 160 s.; necesidad de la —, 161 s.; sentido de la facticidad y —, 162 s.

Descontento, — existencial, 146 s.

Determinismo, fuerza y debilidad del —, 95 ss.; error fundamental del —, 123 ss.

Dimensión (social), sobreestimación de la —, 95 s.; descubrimiento de la — en la vida personal, 37 ss.; — de la vida intelectual, 101 ss.; — de las cosmovisiones, 104 ss.; — de la praxis política, 105; — y existencia personal, 108 s.; observabilidad empírica de la —, 109 ss.; — de la facticidad humana, 120 s.

Dualismo, 55.

520-4

Van Doorn, J. A., 108
Van Cogh, V., 59

Walgrave, J. H., 73, 140, 144

Walsh, P., 114

Ward, L. F., 92

Wetter, G., 126

Teilhard de Chardin, P., 7
Tomás de Aquino, San, 28

Van den Berg, J. H., 25

Strasser, S., 112

Stalin, J., 90

Spencer, H., 92

Educación, individualismo y —, 33 ss.; unilateralidad de la —, 156; facultad social y —, 171.
Etic, —vudemístice, 196 s. Véase también *Moralidad*.
Existencia, —es social, 8, 53 ss., 177 ss.; — mediante los otros, 63 ss.; — de uno para el otro, 83 ss.; dimensión social de la — personal, 108 s.; densidad material de la —, 115; — de la facultad social en la persona, 147 s.; interacción entre facultad social y — personal, 147 s.; la facultad social debe hacer posible para todos una — con sentido, 153 ss.; ambigüedad de la — personal, 185 ss.; relatividad de la — personal, 186 s.; ideología revolucionaria y — con sentido, 187 s.; — para los demás y sentido, 190; — indivi- dualizada y sentido social, 192 ss.
Facultad (social), 108 ss.; importancia del concepto de —, 114 ss.; intencionalidad y —, 116 ss.; método de la ciencia física y — hu- mana, 118 ss.; diferentes dimensiones de la — humana, 120 s.; — como actualización de la libertad, 124 s.; — económica, 125 s., 149 s.; — en acción, 128 ss.; reflexión sobre la —, 128 ss.; poder sobrea —, 130 s.; grados de control sobre la —, 131 s.; desarrollo acelerado de la —, 132 ss.; — y libertad, 134 s.; persona y —, 137 ss., 142 ss., 170 s.; — y sociedad organizada, 138 ss.; — no tiene existencia autónoma, 142 s.; asunción crítica y acrítica de la —, 140 s.; — tiene existencia y sentido en la persona, 142 ss.; — no tiene existencia autónoma, 142 s.; asunción crítica y acrítica de la —, 140 ss.; interacción entre — y existencia personal, 147 s.; influencia restrictiva de la —, 148 ss.; — debe hacer posible para todos una existencia con sentido, 153 ss.; rasgos opresivos de la —, 157 ss.; — necesita de la persona para la autocrítica, 160 ss.; motivación de la —, 163 ss.; ambigüedad de la —, 167 s., 173 s.
Familia, 177 s.
Fe, mala — e ideología, 14.
Felicidad, servir a los demás y —, 196 ss.; individualismo y —, 197 ss. *Psicología*, —veces de la — por Marx, 197 s.
Grupo, actualización del —, 107 s.; valores del —, 109 s., 173 s.; facultad y —, 120 s., 173 s. Véase también *Sociedad*.
Historia, verdad e —, 103 s., 182 s.
Hombre, omnicomprensivo carácter social del —, 53 ss.; — como auto- proyecto económico, 40 s.; — como proyecto del mundo y de sí mismo, 70 ss.; necesidad para el — de un encuentro vital con sus semejantes, 73 ss.; misterio del —, 75 s.; — punto focal del signifi- cado, 76 s.; socialidad fundamental del —, 82; dimensión social del —, 95 ss.; primera y segunda naturaleza del —, 112 ss.; po- der del — sobre la facultad, 130 s.; grados de control del — sobre la facultad, 131 s.; existencia humana para todos los —, 154 s.; absolutización de la individualidad del —, 194 ss. Véase también *Existencia*, *Coexistencia*.

Ideología, — del individualismo, 9, 11 ss., 22 s., 202, 216; sentido neutral de —, 11; uso marxista de —, 11 s.; —no es idea típicamente marxista, 12 s.; mala fe e —, 14; — revolucionaria y existencia con sentido, 187 s.; — revolucionaria y cristiana, 188 ss.
Iglesia, 45 ss., 50 s.; crítica e — católica, 162; — institucionalizada, 183 s. Véase también *Cristianismo*, *Religión*.
Independencia, ilusión de —, 169 s.
Independiente, — versus personal, 172.
Individualidad, actualización de la — humana, 194 s.; — vida en una comunidad de sentido, 205 s.
Individualismo, 9, 11 ss.; — como ideología, 15 ss.; — como actitud práctica, 15 s.; — como convicción teórica, 16 s.; — filosófico, 23 ss.; — político, 29 ss.; — pedagógico, 33 ss.; — económico, 37 ss.; — religioso, 44 ss.; — moral, 47 s.; felicidad de la vida e —, 197 ss.; *Institucionalización*, — de la facultad social, 177 ss.; — de la coexistencia, 178 s.; peligro de la —, 182 ss.; — de la Iglesia, 183 s.; — de los valores, 184 s.
Intención, 117 s.
Intencionalidad, facultad e —, 116 ss., 128.
Interés, benevolencia versus — propio, 38 ss.
Juego, carácter social del —, 65.
Juzicio, autonomía del — estético, 59 s.; autonomía del — axiológico, 60 s.
Lenguaje, 77 s., 111 s., 119 s., 131 s., 138 ss., 162, 180; libertad y necesidad en el —, 122. Véase también *Palabra*.
Libertad, ambigüedad de la —, 48 s., 175; necesidad en —, 121 ss.; facultad como actualización de la —, 124 s.; marxismo y —, 125 ss.; facultad y —, 134 s., 145 ss.; — occidental, 174 ss.; — en los países comunistas, 174 s.
Marxismo, ideología y —, 11 s., 187 s.; historia y —, 21 s., 54; mundo, vida y —, 59 s.; necesidad y libertad en el —, 125 ss., 133 s.; facti- cidad social y —, 149 s., 157 s., 166 s., 182 s. Véase *Comunismo*.
Materia, claridad de la —, 75 s.
Medio, propósitos y —, 179 s.
Monarquía, — absoluta, 30 s.
Moralidad, 48; — deficiente, 50 s.; ambigüedad de los hechos y —, 167 s. Véase también *Ética*.
Motivación, — de la facultad social, 163 s.; — religiosa, 164 ss.; — marxista, 166 s.
Mundo, dimensión social de las cosmovisiones, 104 s.
Naturaleza, bondad de la —, 33 s.; sociedad y —, 35 s.; primera y segunda — del hombre, 112 ss.
Necesidad, — en libertad, 121 ss.; — que libera, 122 s.; sobreabundancia marxista de la —, 126 s. Véase también *Determinismo*.
Nivel de vida, consecuencias de la elevación general del —, 155 ss.

Socialización, 8 s.
Sociedad, naturaleza y —, 30 ss.; facticidad social y —, 138 ss.; persona y —, 141 s., 179; clase y —, 149 s. Véase también *Comunidad*, *Coexistencia*, *Otros (los)*.
Sociologismo, 95 ss. Véase también *Determinismo*.
Solidarismo, 73.
Teología, cartesianismo y —, 24.
Teoría, práctica y —, 17 s.
Trabajo, carácter social del —, 64 s.; — y ser el uno para el otro, 83 ss.; humanización del —, 158 ss.; valores y —, 199 s.; reconocimiento del —, 200 s.
Valores, 60 s.; ser con otros como punto focal de los —, 78 ss.; grupo y —, 109 s., 174; institucionalización de los —, 184 s.; reconocimiento social y —, 200 ss.; trabajo y —, 199 s.; ámbito común de sentido y realización de —, 203 ss.; peligro de absolutizar los —, 208 s.; conciencia de la relatividad de los —, 214 s.
Verdad, 103 s., 182, 207 s.; ilusión de la — absoluta, 105 ss.
Vida afectiva, carácter social de la —, 69 s.

520-4

Occidente, 8; rasgos opresivos de la facticidad social en —, 157 ss.; libertad en —, 174 ss.
Orden estructural, 150 s.
Orden, —ideal y actual, 21 s.
Originalidad, — y coexistencia, 181 s.
Otros (los), existencia mediante —, 63 ss.; ser con — punto focal de los valores, 78 ss.; necesidad de ser con —, 79 s.; soledad y ser con —, 80; ser para el —, 83 ss.; modos de ser para —, 88 ss.; felicidad y servir a los —, 196 ss. Véase también *Sociedad*, *Socialidad*.
Palabra, verdad y —, 103 s. Véase también *Lenguaje*.
Pensamiento, —individual y social, 16; — individualista en los siglos pasados, 19 ss.; — es social, 68 s., 110 s.
Percepción, carácter social de la —, 65 ss.
Persona, — es creadora, 21, 61; valor de la —, 87; dimensión social de la —, 97 ss.; facticidad social y —, 137 ss., 142 ss., 170 s.; soledad y —, 141 s., 179; — necesaria para la autoconciencia de la facticidad, 160 ss.; independencia de la —, 172; ambigüedad de la —, 185 ss.; — absoluta y empírica, 185 s.; metafísica de la —, 195 s.; comunidad y —, 206 ss. Véase también *Existencia*.
Personalidad, — perfecta, 144. Véase también *Persona*.
Personalismo, necesidad del —, 169 ss.
Práctica, teoría y —, 17 s.
Praxiognosis, 68.
Propiedad, 181.
Propósito, medios y —, 179 s.
Razón, poder de la —, 23 ss.
Reflexión, —sobre la facticidad social, 128 ss., 146; imposibilidad de la — total, 143; — aislada, 193 s.
Religión, ideología y —, 44 ss.; — como motivo del aprecio, 90; facticidad social y —, 164 ss., 171; orden laboral y —, 203. Véase también *Iglesia*, *Cristianismo*.
Responsabilidad, —común, 209 ss.; existencia de la —, 210 ss.; oscuridad de la —, 212 s.
Sentido, — de "social", 56 ss.; — de la facticidad en la persona, 153 ss.; crítica y — de la facticidad, 162 s.; existencia para los demás y —, 190; presente y — del futuro, 190 s.; carácter social del —, 191 s.; existencia individualizada y — social, 192 ss.; ámbito de — y realización de valores, 203 ss.; individualidad y comunidad de —, 205 s.; — absoluto, 208 s. Véase también *Ámbito significativo*, *Significado*.
Significado, hombre punto focal del —, 76 s. Véase también *Ámbito significativo*, *Sentido*.
Socialización, 53 ss., 62 s., 82, 195, 216 s.; dificultades contra la —, también *Coexistencia*, *Otros (los)*.

Índice general

| | |
|-----|--|
| 7 | Prefacio |
| 11 | I. LA IDEOLOGÍA DEL INDIVIDUALISMO |
| 11 | 1. El carácter de ideología |
| 15 | 2. El individualismo como ideología |
| 23 | 3. El individualismo filosófico, Descartes |
| 29 | 4. El individualismo político, John Locke |
| 33 | 5. El individualismo pedagógico, Jean-Jacques Rousseau |
| 37 | 6. El individualismo económico, Adam Smith |
| 44 | 7. El individualismo en la vida de la fe |
| 51 | Conclusión |
| 53 | II. EL OMNISCIENTE CARÁCTER SOCIAL DEL HOMBRE |
| 54 | 1. Sentido preciso de la tesis |
| 58 | 2. Dificultades contra la tesis de la socialidad |
| 63 | 3. Nuestra existencia es una existencia mediante los otros |
| 73 | 4. Nuestro ingreso en el ámbito significativo humano |
| 78 | 5. El ser-con-otros como punto focal de los valores |
| 83 | 6. Nuestra existencia es una existencia del uno para el otro |
| 91 | Conclusión |
| 95 | III. FUERZA Y DEBILIDAD DEL DETERMINISMO SOCIAL |
| 97 | 1. El descubrimiento de la dimensión social en nuestra vida personal |
| 108 | 2. Facticidad social |
| 121 | 3. Necesidad en libertad, Marxismo |
| 128 | 4. La facticidad social en acción |
| 137 | IV. LA PERSONA Y LA FACTICIDAD SOCIAL |
| 138 | 1. La facticidad social y la sociedad organizada |
| 142 | 2. La facticidad social frente su existencia y su sentido en la persona |
| 153 | 3. La facticidad social debe hacer posible para todos una existencia con sentido |
| 160 | 4. La facticidad social necesaria de la persona para alcanzar la necesidad antropológica |
| 169 | 5. La necesidad del personalismo |
| 177 | V. LA ACTITUD MENTAL SOCIAL |
| 177 | 1. El carácter social de la existencia humana |
| 185 | 2. La ambigüedad de la existencia personal |
| 196 | 3. La totalidad de la vida y el ser en los demás |
| 209 | 4. La responsabilidad común |
| 216 | Conclusión |
| 219 | Bibliografía |
| 231 | Índice de autores |
| 233 | Índice de materias |