

## Pérdida del hombre en el hombre (1)

El hombre ha tenido siempre una conciencia despavorida de sí mismo. Ya Homero hacía decir a Zeus en la *Iliada*: "No existe ser más desdichado que el hombre entre cuantos respiran y se arrastran por la tierra". Nosotros no hacemos excepción a este pesimismo antropológico. Antes bien, lo confirmamos, y hasta ahondamos en grado sumo, al extenderlo al campo del conocimiento, en donde se manifiestan nuestras más rigurosas valoraciones y nuestra más decisiva vocación humana. Y, en efecto, hemos venido a desesperar a tal punto de nosotros mismos, que apenas vacilamos en declarar la imposibilidad de conocer al hombre o, al menos, la precariedad vergonzosa de su conocimiento. La fórmula "l'home cet inconnu" no ha hecho sino dar expresión muy breve a una larga historia de conciencia frustrada.

Esta conciencia refleja, sin duda, un aspecto importante del estado real de las cosas humanas. El hombre no ha conseguido regular adecuadamente su destino, preverlo, quiero decir, con exactitud siquiera parecida a la del acaecer natural y conducirlo conforme a sus deseos, como ocurre con aquel acaecer. Dominador de las cosas, el hombre se siente cada vez menos dueño de sí mismo. Su frustración, es, pues, conciencia de impotencia, y registra una dislocación real en la estructura de su experiencia histórica.

Mas esta conciencia oculta una faz de signo opuesto, pertinente, sin embargo, a esa misma experiencia. Contra todos los prejuicios escépticos de una conciencia despavorida, el hombre posee hoy un vasto conocimiento antropológico, complejo y cumulativo, cuya comparación con las ciencias del mundo extrahumano es, por más de algún concepto, asaz legítima. Ya es tiempo de ir poniendo a prueba nuestra excusa del hombre desconocido. Entre los caracteres singulares de nuestra época figura, precisamente, lo contrario, la comprensión cada vez más honda del hombre por sí mismo. Ningún otro tiempo tuvo una conciencia más preocupada de sí ni fue más egoconsciente que el nuestro. Vivimos inclinados sobre nosotros mismos, con obsesiva pasión de autoconocimiento, cuyo mejor testimonio es el desarrollo inaudito de cuatro tipos de estudios: el de las ciencias históri-

---

(1) Capítulo III del libro: *El desafío espiritual de la sociedad de masas*.

cas, en las cuales se somete el pasado a un escrutinio cada vez más exigente y riguroso; el de las disciplinas psicológicas, reorientadas por la revolución psicoanalítica hacia un conocimiento exhaustivo del alma humana; el de los estudios filosóficos del hombre, la antropología filosófica, que ha encontrado en el existencialismo un método de análisis extraordinariamente penetrante, y por fin, los estudios sobre el espíritu de la época, generales y especiales, constitutivos del más vasto acopio de información y de análisis que época alguna haya podido dedicar a sí misma. Si determinamos el grado de plenitud humana por la tensión de nuestra autoconciencia, los nuestros son tiempos óptimos para la existencia humana.

La desazón de la conciencia contemporánea no refleja, pues, según nos gusta creer, la precariedad de las ciencias humanas. Cuesta, sin embargo, allanarse a la idea de que tales ciencias valgan de modo realmente significativo y nos permitan una auténtica comprensión del hombre. Una primera dificultad se origina en la confusión entre nuestra conciencia de impotencia con una conciencia de ignorancia. Porque constatamos lo poco que podemos hacer para conducir según quisiéramos el curso de los acontecimientos humanos, nos dejamos llevar por la consoladora idea de que ignoramos las cosas del hombre. Y esta confusión, a la par azorante y tranquilizadora, encuentra a su vez origen en un prejuicio de complicada raíz metafísica y epistemológica, consagrado por el admirable desarrollo de las ciencias fisicomatemáticas: la creencia, solo en parte bien fundada, de que la medida del conocimiento es el poder, y de que todo conocimiento se identifica con un modo de hacer correspondiente. Al expresar el ideal de las ciencias positivas, Augusto Comte consagró este prejuicio en la célebre y convincente fórmula "savoir pour prévoir, prévoir pour agir". Y no se trata realmente de un prejuicio, sino de un juicio verdadero en todas las esferas del conocimiento, excepto en una: la del saber antropológico. Y aun aquí, es también a menudo cierto que nuestro poder es función de nuestro saber, y que lo sabido se mide por lo que podemos hacer. Pero no lo es siempre, y porque no lo es, la correspondencia del conocimiento y de la acción se determina por modo enteramente diferente al del mundo extrahumano.

Para ver esto con claridad, y aun para comprender cómo ha de ser así y no de otro modo, bastaría con darse cuenta del carácter en extremo disímil que por la índole de sus respectivos objetos, tienen el conocimiento del hombre y el de la realidad extrahumana. No necesitamos recurrir ni al análisis ni al lenguaje, a veces innecesariamente complicados, de algunos filósofos, para darnos cuenta de algo obvio y sencillo relativo a este problema: mientras la realidad de las cosas no humanas tiene solo exterioridad, el hombre tiene una dimensión más, pues, poseyendo conciencia, es interior a sí mismo. Y esto implica muchas consecuencias para el conocimiento antropológico.

Las cosas las comprendemos —sea por percepciones, sea por imágenes, sea por conceptos y principios— siempre desde fuera, tomando vistas, que no son parte del objeto mismo. Pero la realidad humana es comprensible, además y primordialmente, desde dentro, como realidad del sujeto que comprende y mediante actos —pensamientos y valoraciones— que son parte del hecho mismo a cuya comprensión se orientan.

Por otra parte, las simples cosas del mundo se comprenden mediante la *determinación* conceptual de su ser, que es siempre un ser actual, tóme-sele como inmutable o como cambiante. De este modo, comprender el movimiento de Marte en torno al Sol consiste en mostrar en conceptos (masa, trayectoria, velocidad, tiempo gravitación) un estado actual de cosas y su curso futuro, en cuanto depende de aquel estado. Enunciamos así lo que las cosas han sido, son o serán. Pero la comprensión de la realidad humana no es estrictamente *determinativa*, pues supone algo más que su ser actual y que su ser futuro, en cuanto pueda hallarse condicionado por aquel. Como al hombre le corresponde cierta esencial determinación, proveniente de su libertad, la comprensión de su ser implica no solo la de aquel futuro predeterminado ya como el de las cosas, sino también la de ese otro que es pura posibilidad y que la decisión libre convierte en realidad. Pero el asunto es todavía más complejo. Porque también pertenece a la realidad humana, como ingrediente suyo, el requerimiento peculiar de ciertas posibilidades que llamamos el *deber ser*. Ser hombre consiste no solo en tener una realidad tal o cual como actual o como posible, sino en tenerla, además, como debiendo ser, como imperativo que deba ser. El astro es astro, la flor es flor, el rinoceronte es rinoceronte: su realidad se agota en lo que son. Pero he aquí entre las cosas esta otra tan singular, el hombre, para cuya comprensión hemos de ensanchar el concepto de realidad, porque la suya está constituida también como un cierto deber ser.

Si hacemos ahora un balance de todo esto, habremos de decir que esa conciencia de sí, propia del hombre, implica a lo menos estos cuatro contenidos: a) una comprensión del ser humano actual, de cuanto él es como cuerpo y como sique y de cuanto es el dintorno físico y social de que ese cuerpo y esa sique dependen; b) una comprensión del ser humano en su futuro empírico, el futuro, vale decir, determinado por las leyes de desarrollo de su actualidad empírica; c) una comprensión del ser humano en su posibilidad de ente libre, en el ser de su indeterminación e inseguridad permanentes, y d) una comprensión del ser humano en su realidad de ente que debe ser, como conciencia de una posibilidad normativamente limitada: comprensión axiológica del ser humano.

De estas cuatro esferas de determinación o tipos de comprensión, solo las dos primeras son propias del conocimiento fisicomatemático del mundo extrahumano, aquellas dos para las cuales vale, como es obvio, la fórmula "prevoir pour agir". Las otras dos corresponden a esa sobrerrealidad, a esa exuberancia de ser propia del hombre, que no lo saca de este mundo, por cierto, pero muestra que este mundo es, por la presencia del hombre, más complicado de lo que parece. Porque el hombre es, en definitiva, ese quehacer proyectivo de que nos hablan los filósofos —decisión determinante frente al horizonte siempre abierto de sus posibilidades— y porque es, además, posibilidad normativamente determinada por la exigencia del deber ser, su acción frente a sí mismo brota de otras fuentes, se apoya en otro género de comprensión que aquellos pertinentes a su acción sobre las cosas.

En vano espera el hombre una ciencia rigurosa de lo humano para conducirse mejor. Una ciencia de ese tipo es imposible, dada la singular

realidad del hombre. Semejantes ciencias le atañen, es cierto, en cuanto su ser pertenece *también* al acaecer físico natural, como cosa entre las cosas. Y cuanto puede esperar de ellas —de la biología y la sicología, por ejemplo— es legítimo. Pero ningún grado de perfección de tales ciencias le darán realmente el dominio de sí, ni le ayudarán a arreglar según leyes predictivas su destino, esencialmente imprevisible, en el sentido empírico de la previsibilidad, porque la libertad y el deber ser son consustanciales a su existencia.

Esto no deja al hombre a merced del azar, huérfano de todo apoyo determinativo en la conducción de su destino. Ya no sería libertad la suya, ni habría deber ser posible para él, si no tuviera ante sí las condiciones concretas de su poder hacer. Porque el hombre encuentra que algo es de cierta manera, tiene para él algún sentido que algo *deba* todavía ser. Y porque aquel ser y aquel deber ser no coinciden, cabe una misión para su libertad. En última instancia, el hacer del hombre está siempre supeditado al conocimiento. Pero aquí se trata del conocimiento del hombre, de ese conocimiento tan peculiar que consiste en la comprensión interior del ente humano, en la toma de conciencia de su situación como ser libre al par que éticamente obligado. En otras palabras, la vida del hombre brota del estar ante sí como sujeto moral.

Retomemos ahora el tema de la conciencia despavorida. Obviamente, pues, ella no refleja nuestra falta de ciencia, ni es lícito consolarnos con la esperanza de una ciencia mejor. Pero es, al fin y al cabo, forma de conciencia, o más bien, un llamado a la toma de conciencia de nuestra situación, al único modo de conocimiento de que depende la acción en este instante concreto de nuestra existencia histórica. Importa, por eso, ahondar más cuidadosamente en ella.

Siempre ha soplado sobre la historia —veíamos— un viento de pesadumbre, cuando no de pesadilla. Pero nunca se trató de una angustia como la nuestra, porque nunca llegó a poseer el hombre este sentimiento de inseguridad radical adueñado hoy de nuestras almas, y que algunos filósofos, a tono con la época, han querido convertir en esencia de la existencia humana como tal. Los griegos y romanos contaban con su confianza en la razón, como lo atestiguan las dos grandes concepciones antropológicas de sus años de crisis, el epicureísmo y el estoicismo, concordes en proclamar la capacidad humana para conjurar el mal mediante el empleo riguroso de la reflexión racional. El medioevo, por su parte, no podía ver en las horas aciagas sino el cumplimiento de la esperanza, el advenimiento de la ciudad de Dios y el término natural de un mundo finito, necesariamente destinado a servir de mero tránsito hacia la eternidad. De ahí el sentimiento de gozoso apocalipsis que anima la visión histórica de san Agustín, cuando contempla, con la caída de Roma, la agonía del mundo antiguo. De ahí también la notable elevación del tono vital en aquellos sobresaltados tiempos del año mil, cuando se apoderó de los ánimos la convicción del inminente acabamiento del mundo. “Lejos de hundirse —comenta Mounier— la actividad de los hombres poseídos por la convicción

de un fin próximo de la ciudad terrestre recibe, por el contrario, como un latigazo... La población crece, la vida económica resurge y se fundan numerosos monasterios" 29.

La nuestra es, en cambio, una emoción de pérdida total, no de fin de los tiempos, sino de fin del tiempo mismo; emoción a veces tan radical, que para muchos el estado precario de las cosas humanas aparece, no como un desenlace histórico y, por tanto, contingente, ni siquiera como un destino, sino como perteneciente a la esencia misma de lo humano, consustancial con la existencia e independiente de toda vicisitud histórica. Es lo que esencialmente proclama Jean Paul Sartre al decir que "el hombre es una pasión inútil".

No es necesario identificar semejante estado de espíritu con el temor de una destrucción física del ser humano. De todas las formas del espíritu catastrófico, esta es la menos profunda. Pues siendo verdad que la amenaza existe, justo por su carácter estrictamente psicobiológico, es accesible a la comprensión y, en rigor, controlable. Pero, además, ella misma depende de un peligro más hondo, menos visible y de control en extremo difícil: el peligro de la deshumanización del hombre.

Empleo esta expresión para hacer reconocible de inmediato una situación denunciada hace ya tiempo por algunos pensadores. Quisiera, sin embargo, señalar desde luego que yo me refiero a una forma específica de esa deshumanización, la más característica de nuestro tiempo, la forma, quizás, a la cual vienen a parar todas las demás: la de mediatización del hombre, es decir, esa actitud que, convirtiendo al hombre en medio o instrumento de los fines del hombre mismo, acaba por hacer del hombre una cosa y de la cultura una suerte de segunda naturaleza.

Nada peor puede ocurrirle al hombre que convertirse para el hombre en cosa, porque entonces lo importante no es el hombre mismo, sino algo que hacemos con él y a lo cual lo acomodamos, en vista de nuestros fines. Es propio, en efecto, de nuestro trato con el mundo de las cosas, que su identidad no nos importe sino como obstáculo o como vía expedita para nuestra acción. Si nos incomoda, la removemos o transformamos; si nos auxilia, nos servimos de ella, esto es, transitamos por ella hacia nuestro objetivo. En uno y en otro caso, el ser mismo de la cosa no nos preocupa: en un caso lo anula nuestra acción, en el otro nuestra indiferencia. El centro del interés hállase en el fin buscado por medio de las cosas, fin que, siendo proyección de nosotros mismos como estado hacia que tendemos, hace realmente de nosotros el centro del interés verdadero. El hombre está siempre entre las cosas como un centro de interés, él es un hombre: todo lo demás es cosa. Y claro, si, a pesar de todo, se encuentra él con otros hombres y no está en definitiva solo, embotado en ese interés excluyente y monologante de sí mismo, es porque descubre en torno suyo otros centros de interés, análogos al propio, y de cuyo reconocimiento su propio interés depende. Solo puede distinguir entre hombres y cosas, cada hombre, al percatarse que aquellos le interesan por sí mismos en tanto que estas solo le importan como medio de su acción.

---

29. E. Mounier. *El miedo del siglo XX*. ¿Taurus? Madrid, 1957.

Sobre esta diferenciación básica se constituye el complejo organismo de la vida espiritual. El espíritu no es, en definitiva, otra cosa que los sentidos de que se puebla el mundo del hombre en cuanto constituye este reconocimiento del prójimo humano como centro de interés, como fin en sí. Surgen entonces la moral y el derecho, la cortesía y el juego, el lenguaje y el diálogo, el amor y la sociedad, la solidaridad y la pugna, la ciencia y el arte.

De una manera u otra, sin embargo, el hombre se ha hallado siempre expuesto a ser rebajado por el hombre a la condición de cosa. Los ejemplos del esclavo y del siervo, por lo obvios, son los menos interesantes de señalar. Los modos sutiles como la sociedad capitalista y mercantil ha hecho también del hombre una cosa, al tratar el trabajo humano como mercancía o al obrero como una pura fuerza de producción, son un ejemplo quizás más elocuente. Y lo son también en grado sumo las innumerables manipulaciones de deshumanización que cada uno de nosotros emplea de continuo en su trato con los demás, sin saberlo las más de las veces, por imperioso requerimiento de la vida en otras muchas, por torpeza moral frecuentemente.

Pero la historia nos coloca hoy en una situación insólita del más pavoroso carácter: la progresiva, sistemática y general cosificación del hombre. A ello conduce, por lo pronto, la sociedad que no reacciona correctivamente ante las tendencias nocivas de la masificación natural. En sí misma, la masificación social, con lo que ella implica de apertura del horizonte humano para todas las gentes, es una estupenda oportunidad para el ideal de plenaria realización del hombre. Pero, como hecho natural bruto, el fenómeno no está preparado para la felicidad humana. Solo el esfuerzo del hombre logrará ponerlo a su servicio. Abandonada a sí misma, como hoy lo está, la masificación se halla en vías de malograr sus magníficas posibilidades humanizadoras, al convertir al individuo en cosa. La cosa, hemos visto, es algo que no nos importa por sí, sino por su atingencia a nuestro interés o designio, por su mero carácter instrumental. Mas, por lo mismo, la cosa es siempre un ejemplar de cosa, miembro indiferente de una clase de ejemplares idénticos; carece, por tanto, de todo interés individual. La tendencia, hoy prevaleciente, a la clasificación de los hombres, a subsumirlos en grupos, partidos, gremios, "movimientos", estados, funciones, es decir, a tratarlos como miembros indiferentes de un género funcional, es el proceso acelerado de esta cosificación deshumanizadora.

El hecho es tanto más peligroso cuanto más sorprendente. Pues lo que realmente ha empezado a ocurrir es estarse el hombre haciendo banal para el hombre, sustituible como las cosas, por otros ejemplares de su género. Es decir, algo que solo el análisis filosófico puede revelar en todo su peligroso carácter: que el hombre se anula, se hace cosa o instrumento justo ahí en donde hay ocasión de realizar su esencia propia, el trato con el hombre. El hombre solo puede ser lo elegido frente a otro ser humano: mi verdad o mi arte, mi amor o mi odio, mi extroversión o mi ensimismamiento, mi libertad o mi servidumbre, y hasta mi propia soledad, solo son tales respecto a mi prójimo. Todo yo implica el tú correlativo, dicen los filósofos. Pero he aquí que ahora, cuando el crecimiento de la sociedad humana y los recursos de exaltación y bienestar inventados por ella, me

permiten multiplicar al máximo las posibilidades de realización de mi ser a través del "otro", yo y el otro nos hemos hecho ya indiferentes, banales, ejemplares sustituibles de una monstruosa entidad colectiva. Con ocasión del prójimo que buscamos para nuestro cumplimiento cabal, nos perdemos nosotros y el prójimo. Subsumidos en lo humano, desaparecemos como humanos.

Los filósofos de la existencia suelen regodearse jubilosos en las paradojas del hombre. Yo tiendo a mirarlas con suspicacia, sobre todo si la paradoja surge de pronto como signo de una situación histórica. Porque entonces puede ser advertencia de que debiéramos cambiar la situación. Esta pérdida del hombre en el hombre, en el proceso mismo de realización plenaria de lo humano, me parece ser de esas paradojas que debiéramos tomar como síntoma de grave anomalía en la configuración histórica.

El hombre como tal no podrá estar nunca de más para nuestro interés auténtico en el hombre. Pero vamos permitiendo que el prójimo sobre y nos estorbe al multiplicar los caminos de la pérdida del hombre en el hombre. Son muchos estos caminos, pero todos parten de una vía central: la anulación progresiva de la individualidad.

Por acentuar en demasía la auténtica verdad de que el hombre debe ser hecho por el hombre, hemos llegado a olvidar la otra no menos auténtica de que al hombre debe también dejársele ser, hacerse a sí mismo como individuo desde el centro de su libertad y a través de sus medios de expresión. Y no se trata aquí de vagas alusiones metafísicas, pero tampoco de las perversas precisiones ideológico-políticas de esos esenciales humanos. Ellos implican, desde luego, ciertas reales condiciones de vida, relativas al régimen de la propiedad y del poder. Pero implican también otras condiciones no menos reales de holgura intelectual y ética del individuo. Cuando aquellas condiciones no se dan, como en las viejas sociedades feudales y capitalistas, por ejemplo, que condenaban a la mayoría de los hombres a una implacable servidumbre económica, la libertad y la expresión humanas no pueden ser sino categorías especulativas para una valoración del "hombre en general", del hombre, por abstracto, inexistente, o apenas ejemplarizado en los miembros —por otras razones harto deshumanizados— de las clases dominantes. La conciencia de esto es hoy muy clara. La filosofía marxista, tan precaria como concepción general del mundo, sobre todo del humano, representa, en este sentido, una contribución de valor inestimable. Esta forma de pérdida del hombre en el hombre tenía que llevar al hundimiento de una sociedad carente ya de todo soporte humano.

Pero la sociedad socialista, como hoy se la intenta construir, anula otras condiciones no menos reales de la libertad y la expresión y acelera un proceso aun más pavoroso de pérdida del hombre en el hombre.

Pareciera, en efecto, no ser tan obvio para sus adalidades que sus técnicas de adoctrinamiento son en realidad técnicas de sugestión y sus métodos de reconstrucción social son métodos de desorganización mental.

Pudiera ser sorprendente verificar que la crítica socialista del régimen burgués, apoyada en una exacta observación de sus anomalías sociales y económicas, y sostenida tanto por un lúcido análisis intelectual, como

por una severa conciencia ética, induce corrientemente al embotamiento de las capacidades racionales y a la liberación de sentimientos y actitudes éticamente libertinos. Sorprendente, por ejemplo, que interese más la sugestión que la persuasión socialista, y que importe menos promover los sentimientos éticos positivos del socialismo que las actitudes negativas determinadas por el fanatismo y el odio. Pero lo desconcertante desaparece apenas reparamos en el carácter revolucionario de estos designios. Con muchísima razón se nos dirá que el objetivo primordial del político socialista de destruir la vieja sociedad para levantar sobre sus despojos otra nueva; será, por tanto, la revolución como meta lo que determine la estrategia de la acción, a la cual obviamente incomodarían, por lentos e ineficaces, los procesos de la inteligencia persuasiva y de la sensibilidad ética rigurosa. Se argüirá, en suma, que al acto inicial de comprensión y valorización, en que el socialismo se origina como ideal, sucede la fase práctica de realización revolucionaria, la cual, como todo fin práctico, tiene su propia racionalidad y su ética propia: la racionalidad y la ética de la acción y, en este caso, de la acción revolucionaria.

El parentesco de esta reflexión con el principio según el cual "el fin justifica los medios" es indudable. Y este sería un principio legítimo, si no fuera, en definitiva, una noción por completo abstracta que desfigura la realidad concreta de la conducta humana. Su carácter abstracto lo convierte, a la postre, en un peligroso sofisma. Aparentemente, solo significa estas dos cosas inofensivas: a) que el fin aceptado solo se puede alcanzar a través de ciertos medios, y b) que tales medios conducen necesariamente al fin previsto. Expresaría, pues, una estricta relación causa, de tipo fisicomatemático. Limitado así por este alcance noseológico, el principio es intangible, aunque su verdad habría de ser determinada en cada caso particular y sin otra jurisdicción que la de ese caso. Pero el empleo de la palabra "justifica" induce a traspasar aquellos precisos sentidos y constituye una trampa. La idea de justificación implica, en efecto, la de valoración positiva, con lo cual el famoso principio viene a significar lo siguiente: "el valor de los fines, reconocidos ya como nobles, se transfiere a los medios, aunque estos sean en sí mismos repudiables o conduzcan a consecuencias nocivas".

Ahora bien, esto involucra, a su vez, tres supuestos en extremo dudosos, origen de la ilegitimidad a que viene a parar en definitiva la máxima del fin y los medios. Por el primero se supone que la transferencia de valor de los bienes finales a los bienes instrumentales tiene lugar por modo absoluto, sin degradación; por el segundo, se piensa que el valor de un bien transferido es función exclusiva del nexo instrumental que lo liga a determinado valor final; por el tercero se admite que el valor del bien final es autónomo e inmutable, que es, por tanto, independiente del proceso de su consecución y se conserva idéntico a través de él. En realidad, ninguna de estas premisas es correcta. En cuanto a la primera, es inexacto suponer que el valor de los fines se transite sin alteración a los medios, en virtud del nexo consecuencial que les une. A menudo este valor se degrada, y ello ocurrirá necesariamente cuando la acción mediatizadora suscite, por su valor propio, una situación de disvalor dominante, que anule, en el estado de cosas así generado, la positividad conferida al fin *in genere*

y en abstracto. Así, por ejemplo, sería capcioso pensar que la finalidad de hacer justicia a Cayo, transfiriera su valor positivo a un acto de injusticia cometido con Simplicio, en el supuesto de que tal acto fuese el medio necesario para lograr aquel fin. Pues si para restituir al primero, digamos, la honra perdida, fuera menester humillar al segundo, solo en vista de una relación consecuencial e independientemente de todo nexo ético (como el de la responsabilidad, por ejemplo) estaríamos engendrando una situación injusta, peor quizás que aquella que intentábamos corregir.

La segunda premisa no es tampoco afortunada, y su imperfección reproduce una nueva fase de la anterior. Si, en efecto, el fin no transfiere, sin más, su mérito a los medios es porque el valor de estos depende de un contexto más complejo de sentidos que el que les confiere la pura idea del fin subordinante. Si el acto contra Simplicio, por ejemplo, no se hace justo por el mero hecho de que gracias a él sea posible la justicia de Cayo, es porque el valor de ese acto depende de un campo de factores independientes de la función instrumental del acto, de un ámbito total de valoraciones, dentro del cual y solo allí, adquiere su propio sentido axiológico; depende, por ejemplo, de que haya injuria contra Simplicio, de que este sea inocente, de que el ser humano no deba ser tratado jamás como instrumento, de que los ofensores se corrompen a sí mismos por el acto ofensor, de que otros seres igualmente inocentes sufren, etc.

Pero es en la tercer premisa donde al reproducirse las falacias de las dos primeras, se revela toda la fragilidad del remanido adagio. En definitiva, la pretensión de su validez descansa en el supuesto de que la transferencia axiológica entre los fines y los medios no es recíproca: mientras el fin transfiere su valor a los medios, estos no contaminan a aquel. Y así, si en aras de lo debido a Cayo se hacen justos los agravios inferidos a Simplicio, del débito sigue siendo justo, a pesar de la injusticia involucrada por aquellos. El dudoso axioma axiológico es, pues este: hay transferencia de valor del bien final a los bienes instrumentales, mas no de estos al bien final. En otras palabras: el valor del fin se conserva inmutable a través del proceso de su realización y es independiente de este. Pero esta concepción es falsa, y se origina en una idea enteramente inadecuada de los fines. De una manera bastante vaga se les concibe, en efecto, como situaciones estáticas puestas en la lejanía del deseo y la esperanza, y aisladas del contexto total de la vida concreta a que realmente pertenecen.

Que los fines del hombre puedan pensarse de esa manera, no cabe duda. Es un recurso legítimo de la inteligencia llevar las cosas al límite de su inteligibilidad, tratándolas como puras, en su posibilidad ideal. No es ya legítimo, sin embargo, convertir semejantes abstracciones —meros recursos operatorios del pensar— en representaciones adecuadas de lo real. Darle a quien sea, lo suyo, es un bien en sí, y puede pensársele como norma ideal de la acción. Pero esta idealidad solo se hace real en un proceso singular de vida humana, y entonces su valor es función de la totalidad histórica concreta de que forma parte. Deja con ello de ser inmutable, y su rango axiológico se hace dependiente del proceso de su realización. Es bueno, sin duda, hacer justicia a Cayo plañidero; es bueno, digamos, el arquetipo de conducta posible que esa meta representa; pero ya no

es tan bueno si para realizar el arquetipo hemos de agraviar *necesaria e injustamente* a Simplicio; y se ha convertido en una monstruosidad si para lograrlo hubiéramos de acabar con el mundo. No se puede por consiguiente, concluir que el fin justifica los medios, porque el fin mismo, como realidad, resulta valorado por los medios, es función del proceso que lo lleva a término. O, puesto en fórmula todavía más clara: *el fin no justifica los medios porque no hay un valor propio del fin, sino el valor total de la situación concreta de que tanto el fin como sus medios forman parte.*

John Dewey, cuya doctrina de los valores resulta en ciertos puntos insuficiente, ha hecho, no obstante, una contribución importantísima a la crítica de la fraudulenta máxima, al poner de relieve la pertenencia de los medios y los fines a un continuo concreto de acciones y efectos. 30. Unos y otros, muestra Dewey, pertenecen al curso ininterrumpido y sin término de la conducta humana, y solo se diferencian relativamente por la función que desempeñan dentro de una fase determinada del continuo. Los medios son también fines en la fase subsecuente. Pero, además, y en estrecha conexión con ello, los llamados fines constituyen una selección arbitrariamente privilegiada de las consecuencias de ciertos actos que llamamos medios. Y solo porque olvidamos el carácter artificial de esta selección podemos aislar los fines, para otorgarles un carácter dominante entre las consecuencias posibles de nuestros actos. O, en las palabras del propio filósofo: "La referida máxima, a pretexto de decir que los fines, en cuanto consecuencias reales, garantizan los medios empleados —aserto legítimo— sostiene en verdad que un fragmento de tales consecuencias —fragmento elegido arbitrariamente gracias a un acto de preferencia emocional— autoriza el empleo de los medios para alcanzarlo, *a él* en particular, sin necesidad de prever y pesar otros fines o consecuencias de aquellos medios".

Independientemente del sesgo relativista e instrumentalista de la axiología de Dewey, su análisis pone a la vista no solo la continuidad de los medios y los fines, sino que ayuda a ver algo más decisivo aun, a saber, la continuidad y solidaridad de los fines mismos. Sería preciso desarrollar toda una axiología para mostrar en detalle una verdad cuyo enunciado general es, sin embargo, harto evidente: *los valores tienen sentido únicamente dentro del orden total de las valoraciones reconocidas*; es allí donde se determina no solo su rango propio, sino también su efectivo valer, que es función de las relaciones multilaterales de todos los valores dentro del sistema. Ningún valor, convertido en fin último, puede, pues, anular otros valores sin degradarse a sí mismo al menoscabar la plenitud axiológica del sistema.

Por eso ningún ideal revolucionario de justicia social justifica los métodos inescrupulosos de la revolución, y uno estará siempre obligado, si de verdad se inquieta por la ventura del hombre, a buscar el cambio efectivo por los más valiosos medios posibles.

---

30 John Dewey, *Theory of valuation*. International Encyclopedia of Unified Science. Vol. II, Number 4, The University of Chicago Press, 1939.

Las consecuencias a que puede llevar la ignorancia de estas simples cuestiones son realmente graves, y, en nuestros días, tienden a serlo por modo superlativo. La historia es también, entre otras excelentes cosas, el despliegue harto penoso de tales consecuencias. Una y otra vez se ha visto forzado a sacrificar el hombre las más valiosas posibilidades de su horizonte axiológico en aras de algún valor erigido en patrón absoluto y abstracto, en monstruoso ídolo de los fines humanos.

Recientemente ha hecho Gabriel Marcel el análisis fenomenológico del fanatismo, mostrando con alarma la inclinación de nuestro siglo a esta forma de degeneración de la conciencia humana. 31.

La actitud fanática, señala Marcel, se caracteriza, sobre todo, por la negativa a poner las cosas en discusión, por un hermetismo del alma que se repliega sobre sí misma frente a los que piensan de modo distinto, para no salir de sí sino en busca de una "identidad de diapasón" con el grupo fanático o de la aniquilación del prójimo adversario. "El fanatismo es la opinión llevada al paroxismo con todo lo que puede comportar de ciega ignorancia de sí mismo".

Esta visión debiera completarse con un análisis del desarreglo, no menos característico, de la conciencia valorativa del fanático. Para este, el mundo de los valores ha perdido complejidad y riqueza: un valor único, o un tipo único de valoraciones, ha expulsado a todos los demás o los ha absorbido hasta el punto de anularlos, privándoles de rango y eficacia. Esta es la estrechez tan patente del fanatismo: se trata de un mundo despojado de su riqueza de bienes, alternativas y perspectivas de acción. Enceguecido por el resplandor de un bien único, separado del resto de la vida, el fanático no ve cosas a su luz sino solo la luz; la suya es una conciencia "encandilada".

No toda hipertrofia del valor es, sin embargo, fanatismo. No lo es, por ejemplo, la del avaro respecto del dinero, ni la del petimetre respecto a la elegancia. Sí lo son, en cambio, las del inquisidor y el comisario, en sus respectivas esferas de la religión y la política. ¿Dónde reside la diferencia? En algo que implica consecuencias sumamente graves para el fanatismo: poseer un sesgo intelectual, ausente en los otros tipos de valoración aberrante. La aberración axiológica del fanático se acompaña, en efecto, de una pretensión de conocimiento y sabiduría, que da a su preferencia estimativa, no solo el carácter de una *decisión* absoluta, sino de un *ver* absoluto, el ver de la realidad misma, de las cosas en su ser. El avaro superestima el dinero, y el frívolo la elegancia: pero ambos lo hacen con cierta candorosa inocencia por modo enteramente subjetivo, sin otra pretensión que la de decidir para sí mismos y sus vidas. Ni el avaro ni el petimetre pretenden un fundamento trascendental para sus respectivas valoraciones: ellas se dan en su conducta, sin más, y esa conducta no implica la pretensión de valer ante nadie como revelación de la necesidad del mundo. El fanático, en cambio, remite su valoración al conocimiento de la verdad; sea la santidad o la justicia social lo que como valor haya hipertrofiado, valen absolutamente en cuanto vale absolutamente la ver-

---

31. G. Marcel. *Les hommes contre l'humain*. Edt. du Vieux Colombier, Paris, II.

dad de cierto conocimiento. El fanático ha absolutizado no solo el preferir, sino el saber; de hecho, aquel encuentra su fundamento en este y ello convierte, en definitiva, al fanático en un obcecado intelectual. Cegado por su absolutismo, para él la verdad carece de historia, esto es, de pasado y porvenir. La encuentra allí, en él, hecha como convicción, de una vez. Aunque a menudo no ignora las vicisitudes y el proceso generador de esas convicciones suyas en la cabeza de otros hombres, los ídolos de su sabiduría, las sustrae al proceso real de formación de la verdad, cuya condición *a priori* y *a posteriori* es el diálogo racional. Las fuentes de su saber no son testimonios de búsqueda, creación, experimento y aventura, sino lisa y llanamente "revelación". No se halla, por eso, dispuesto a revisar sus opiniones, a problematizar, ni a solas consigo ni mucho menos en convivencia intelectual con los demás. En nombre de la verdad, el fanático destruye la posibilidad misma de que esta exista, sustrayéndola al universo del discurso dialogante, única forma de ser que ella posee por su sentido y su función.

Con ello quedan dadas las primeras condiciones de la acometividad y de la intolerancia del fanático. Pero hay todavía otra, más importante aun para nosotros, por tratarse de una circunstancia sobreacentuada en el fanatismo político contemporáneo. Todo fanatismo exhibe siempre una orientación antropológica: es el hombre, la interpretación de su naturaleza y la conducción de su vida lo que mueve definitivamente al fanático. En este sentido el inquisidor y el comisario no son sino especies de un mismo género de aberración espiritual: uno y otro pretenden no solo el saber infalible y la supervaloración absoluta sino, además, y justo por la índole absoluta de aquellos supuestos, la salvación humana. Que aquel intente librar al hombre del demonio y este otro, del explotador capitalista, no implica una diferencia significativa para la determinación de la actitud común, pues uno y otro asumen, en idéntica postura mesiánica, la misión de poner al hombre en el resto y único camino. Nada tiene de extraño que los adversarios del fanático, no partícipes en la gracia de su sabiduría, "endemoniados" y "traidores", "herejes" y "reaccionarios", vayan a parar a la hoguera o al paredón. No solo se niegan a ser salvados ellos sino que obstaculizan la salvación del hombre como tal.

La monstruosa paradoja así consagrada no aparece ante el fanático. Frente a él no existen, o son de segundo orden, los valores aniquilados por su orgullo de salvador. No olvidemos que para él solo vale el valor, el fin por él exacerbado y separado del proceso real de la vida plena. La verdad como búsqueda y proceso de pensamiento libre, la seguridad individual como condición de la vida humana, el diálogo como condición de copresencia de los hombres entre sí, la rebelión como expresión máxima de responsabilidad moral, el derecho a la vida y a la autonomía espiritual en el orbe de la convivencia; todo esto es baladí frente a la meta absoluta: la vida de ultratumba o la sociedad futura. A los hombres se les lleva así, tras de su propia imagen, por una vía de creciente frustración de lo humano. Se les exige ser menos hombres al convertírseles en *instrumentos* para la salvación del hombre, y se consagra con ello la paradoja de que el hombre ha de perderse en aras del hombre.

Ahora bien, un cierto grado de esta pérdida es indispensable para la vida en sociedad. Más aun, de ello depende la propia posibilidad de ser alguien un hombre, en la medida en que solo podemos serlo en el dar y tomar del intercambio comunicante. Fuera de él, quedan frustradas innumerables posibilidades de la propia individualidad o plenitud humana de existencia. La individualidad hermética, monologante, no es ni siquiera una individualidad malograda: es apenas una preindividualidad. La singularidad plenaria del hombre solo es posible en las múltiples formas de la comunicación, desde el amor al pensamiento racional. Es esto lo que, en definitiva, significa que el hombre sea un ser social.

Pero —y tal es, por ahora, nuestro asunto— la individualidad no solo pelagra en el ensimismamiento monologante, sino también por su enajenación en la sociedad. La sociedad es condición *sine qua non* de la realidad plenaria del hombre, pero puede ser también su pérdida total. Ella suele tragarnos como selva embrujada, y desaparecemos nosotros en ella, disueltos por lo anodino y mostrenco, convertidos en *pura cosa concreta para uso del "hombre en general"*. Porque el diálogo necesario a nuestra plenitud supone una estructura dinámica de tensión óptima, más allá de la cual el equilibrio se rompe con menoscabo del proyecto humano que a través de él intentamos realizar. Por eso, la invocación de la sociedad puede ser una superstición tan peligrosa como todas las supersticiones. Su culto maniático conduce a la destrucción de lo único que importa, el hombre mismo.

Y, claro, para precavernos del peligro, tan visible en las formas pavorosas de su aparición en la sociedad de masas, cuando se la abandona a las leyes ciegas de su crecimiento natural y de su evolución hacia el Estado despótico, no necesitamos reincidir en ningún ingenuo individualismo. El individualismo es otro modo de superstición, igualmente adverso al ideal de auténtica humanidad. El hombre puede también perderse dentro de sí, como suele perderse entre los demás. El individuo ensimismado y el individuo perdido en la sociedad frustran por igual la posibilidad del hombre. Solo la sabiduría antropológica, la filosofía y la ciencia de hombre, libre de manías ideológicas, de arrebatos salvacionistas, de iracundia profética, pueden librarnos del peligro y asegurarnos el paso entre esta Cila y Caribdis de la sociedad y del individuo. Y la primera enseñanza de tal sabiduría es que se trata de un antagonismo falso. No es el caso de salvar la sociedad frente al individuo, ni al revés, sino de hacer posible la realidad del hombre, que solo es tal en cuanto individuo dentro de la sociedad. Individualidad y sociedad son instrumentalidades del fin humano y, como toda instrumentalidad, son cosas abstractas, carentes de sentido si se las separa de su contexto funcional. Más aun son instrumentalidades de interacción que solo pueden entenderse por su función de intercambio. El individuo, en efecto, lo es en cuanto miembro indiviso y discernible del grupo humano, en él y con respecto a él; pero el grupo, a su vez, lo es como agrupación de individuos, mediante ellos y con respecto a ellos.

Es en el seno de esta forma de agrupación —sociedad de personas— en donde el auténtico diálogo se produce: diálogo que es condición de la

existencia misma del hombre espiritual y el único recurso hasta hoy conocido para no perderse el hombre en el hombre, y, al contrario, hallar en él su camino.

El hombre es una criatura sumamente frágil, pero se hace fuerte con el pensamiento, que le permite perecer ante un universo inconsciente, con la plena conciencia de su muerte. Esta reflexión de Pascal ha podido sostener la esperanza de ser hombre hasta el día de hoy. Pero ya comienza a ser menos verdadera, porque esta pérdida del hombre en el hombre va convirtiéndose en la pérdida de ese último refugio de nuestra precaria humanidad: la posibilidad de pensar en nosotros mismos en el instante de morir. Ya se conocen y se emplean eficazmente los medios de anular aun esa postrera dignidad humana. ¿No hemos visto llegar al patíbulo procesados políticos envilecidos por un ánimo autoacusatorio, por un automatismo moral, que hasta los priva del orgullo de sentirse culpables?

Mas, ¿a qué buscar casos tan espectaculares? Miremos en torno nuestro. Procuremos poner nuestra esperanza en la obra de aquellos a quienes los dones de la naturaleza y los privilegios del azar han permitido asumir la responsabilidad y derechos de la inteligencia. El resultado suele ser desalentador. ¿Cómo frustran ellos la posibilidad del pensamiento libre! ¿Cómo ceden a la sugestión colectiva, a los automatismos del seudopensamiento dirigido, al terror de las ideologías consagradas por el frenesí del mayor número, y hasta al pudor de ser reconocidos como diferentes!

Yo no puedo dejar de poner un acento dramático al hablar del drama contemporáneo. El hombre, de una manera u otra, se ha perdido siempre en el hombre: se ha perdido en sus hábitos, instituciones, prejuicios, manías y vicios. Hasta el lenguaje suele ser la trampa humana del hombre. Pero nunca esta enajenación había sido ni cuantitativamente tan extensa ni cualitativamente tan profunda. Porque hoy la trampa no solo traga al hombre entero y a todos los hombres, sino que es sistemáticamente instalada en nombre del hombre mismo. Es en nombre de la felicidad humana que los ideólogos, proclamándose depositarios de la verdad del hombre, prohíben el pensamiento y aniquilan a los hombres. Su verdad es la verdad, su idea del hombre quizás mejor alimentado pero moralmente escarnecido, es el único camino que dejan abierto para realizar el ideal de lo humano. Una idea posible del hombre se convierte así en la gran trampa del hombre.