
La pregunta por el hombre

Santiago Manzanal Bercedo*

En su insaciable anhelo de volver inteligible la realidad, el saber racional del hombre se ha ido labrando sobre un tortuoso y largo camino de veintiséis siglos de historia, a cuyo través ha desfilado toda una constelación de pensadores, cada uno con su particularísimo modo de concebir la realidad, y un sinfín de escuelas que, por regla general, han exhibido las más dispares y opuestas doctrinas. Todo ello, como bien podemos suponer, conforma un vasto panorama, variopinto y sumamente complejo, que obliga, en aras del orden y la claridad, a establecer esa gama de clasificaciones que bondadosamente, y tras ardua tarea, nos ofrecen los diferentes historiadores del pensamiento. De entre todas ellas, sin embargo, hay una que por su diafanidad y exactitud deseamos traer aquí a colación: nos referimos a la señalada por Francisco Alvarez González, quien divide la historia del discurso humano en tres grandes etapas, basándose para ello en aquellos ámbitos de la realidad que han suscitado la curiosidad del hombre y que, por ende, se han convertido en sus principales objetos de estudio y preocupación. En consonancia con lo anterior, y siguiendo el mismo orden en que históricamente han aparecido, nuestro autor apunta, en primer lugar, una *etapa cosmocéntrica*, correspondiente a la Antigüedad, otra, después, *teocéntrica*, inserta en el Medioevo, y, finalmente, la que, iniciándose en la Modernidad y desplegándose hasta nuestros días, designa con el nombre de *antropocéntrica*. ¡Tales estadios corresponden, pues, a los tres grandes y universales temas -el mundo, el hombre y Dios- que con el correr del tiempo han puesto en marcha el quehacer filosófico y que, al entrelazarse indisolublemente, abarcan la realidad entera, describiendo así una especie de "universo cerrado", más allá del cual ya no tiene sentido seguir preguntándose, pues, suponemos, nada hay ya detrás.

A la luz de lo anterior cabe indagar, sin embargo, sobre ese bien delineado orden cronológico en que tales problemas han sido tratados por el hombre. ¿Por qué primero el mundo, posteriormente Dios, y, por último, ¿el hombre? Y, sobre todo, ¿por qué el hombre al final?, pues a primera vista pareciera lógico suponer que, en ese su afán de esclarecer y dar razón de la totalidad de lo real, debería haber comenzado

problematizando precisamente aquel ser que le es más cercano, desde el que surgen todas las preguntas, y que no es otro, sino él mismo; más aún si consideramos que ninguna parcela de lo existente es en sí misma inteligible, si no es por referencia al hombre.

La respuesta a lo anterior no es, ciertamente, fácil ni simple y necesariamente ha de caer en el terreno de la mera especulación... Quizás haya que ir a buscarla acudiendo a factores de índole socio-cultural y psicológica. Y así, no carece de sentido establecer que cuando el hombre se encuentra apremiado por la satisfacción de ciertas "urgencias vitales" -debido fundamentalmente a que el nivel de desarrollo de la cultura en que está instalado, así se lo exige- ha de preocuparse más por tratar de transformar y entender su mundo que por saber al fin de cuentas quién es él. En otros términos, ¿cómo tratar de detenerse el hombre a preguntarse por sí mismo, cuando el entorno, envuelto en nubes de misterio, se le echa encima amenazante, precisamente por el desconocimiento que de él tiene? Y ¿cómo pasar por alto el tema de la Transcendencia, cuando ésta supone una satisfactoria y fácil explicación de la realidad entera y, además, lleva implícitos aspectos y normas de conducta, conforme a los cuales ha de ordenar el hombre su vida y en los que le va su destino ontológico? Más esto no es todo, pues a ello hay que añadir el hecho de la naturaleza misma de la conciencia humana o, para decirlo con mayor exactitud, de su intencionalidad, que es la forma peculiar en que ella se da y que consiste en "estar fuera de sí", orientada hacia lo otro que ella. De ahí quizás que, como sucede con los buenos vinos, fuera imperativo el pausado transcurrir del tiempo para que el problema antropológico se manifestara en toda su magnitud y hondura, esto es, para que el hombre torciera hacia sí esa usual y natural dirección de su conciencia, convirtiéndola de este modo en conciencia de sí. En relación con lo anterior, José Ortega y Gasset, en su obra *El hombre y la gente*, señala: "Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco -nada más que un poco- su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo"⁽¹⁾. Y Francisco Alvarez amplía esta idea cuando dice: "La dirección normal de la conciencia es hacia las cosas externas a ella. La razón es fácil de entender Los latinos dijeron *primum vivere, deinde philosophare*, esto es,

* Profesor universitario. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Autor de varios artículos, publicados en revistas especializadas y en la prensa nacional. Fue Director de Producción Académica en la Universidad Estatal a Distancia.

que lo primero es vivir y lo segundo, filosofar; en términos distintos, pero deseando expresar algo análogo, un gran filósofo alemán, el idealista Fichte, sentenciaba que filosofar es no vivir y que vivir, en cambio, es no filosofar... ¡Por eso -repetimos- el hombre habituado desde tiempo inmemorial a ejercitar la intención recta, halla cierta dificultad en desviar la atención de las cosas a! propio yo..."⁽²⁾. Este proceso de la conciencia queda ratificado por la gran mayoría de los psicólogos modernos, que coinciden en señalar que la conquista definitiva del "sí mismo" acontece allá por la adolescencia. Allport ⁽³⁾, por ejemplo, indica que la "conciencia de sí mismo" es una adquisición que se inicia gradualmente durante los cinco o seis primeros años de la vida, siendo en el segundo año cuando avanza con especial rapidez a causa de los primeros balbuceos del lenguaje. Y así, en los tres primeros años se desarrolla el "sentido de sí mismo" desde su dimensión corporal y de auto estimación, para después, de los cuatro a los seis, agudizarse en la formación egocéntrica de una imagen de sí.

Posteriormente, y hasta los doce años, el "sí mismo" toma la forma de cierta reflexión racional con el fin de ubicarse en la vida. Por último, en la adolescencia tiene lugar una renovada búsqueda de la identidad de sí mismo, que consiste en el esclarecimiento del "¿qué soy yo?" y en la elección de una ocupación y meta en la vida.

Ahora bien, sea por las razones antes apuntadas o por cualesquiera otras, lo cierto es que la pregunta por el hombre llega tardíamente. Esta afirmación cobra aún mayor precisión al considerar que no es sino hasta nuestros días cuando el tema del hombre ha sido tratado como problema filosófico independiente, adquiriendo así toda la madurez, importancia y rigor que una problemática tal requiere. Más aquí se hace necesario observar -y con el mismo énfasis con que Francisco Alvarez lo hace- que el primado del mundo, de Dios o del hombre, en su condición de asunto de especial interés para cada uno de los momentos históricos ya señalados, no excluye en modo alguno que, a la par, el pensamiento filosófico se preocupara, si bien con un más tenue acento, de todos los demás, como efectivamente ha sucedido. Y es que tales objetos de especulación filosófica nunca han estado en verdad separados, pues es característica exclusiva de la filosofía la pregunta por la totalidad, y no por este o aquel fragmento de la realidad. Lo que ha cambiado, ha sido el punto de partida para formular dicha pregunta. Por eso, bien se puede afirmar que, implícita o explícitamente, toda

filosofía ha hablado y habla acerca del hombre. Y todavía hemos de añadir que, al margen de cualquier elaboración estrictamente filosófica, siempre encontraremos ciertas visiones antropológicas dentro del abigarrado conjunto de creencias que explica y caracteriza las formas superiores de la vida religiosa y, en un determinado momento histórico, la cultura de un pueblo. En la antigüedad clásica, por ejemplo, el hombre es definido desde la perspectiva de una concepción cosmológica, fundamentalmente panteísta, merced a la cual su ser -un ser más entre los seres-, tan "natural" como el de cualquiera de las cosas con las que él comparte su vida, está sometido a los mismos orígenes, procesos y determinismos que el universo entero, si bien se distingue por poseer un logos, de cuyo cultivo y desarrollo depende su dignidad y perfección. La concepción antropológica del cristianismo, en cambio, ubica al hombre en un especialísimo lugar entre las demás criaturas, al afirmar que él es hijo de Dios y heredero de su reino. Con ello viene a confirmarse la vieja idea judaica de que es "imagen y semejanza de Dios". Ahora, pues, la dignidad del hombre no se fundamenta tanto en su calidad de ser racional, cuanto en su privilegiada proximidad respecto del Creador.

A tenor de lo ya señalado, cabe recalcar que a lo largo y ancho de las religiones y de las diversas culturas nos es posible rastrear toda una trama de concepciones antropológicas que, en una supuesta historia comparada, nos mostrarían seguramente no pocas diferencias, pero que también tendrían, sin duda alguna, un rasgo común, caracterizado por el hecho de que en ellas el hombre es interpretado desde supuestos que se hallan "fuera" del hombre mismo. Algo parecido tendríamos que formular para la historia de la filosofía -según quedó esbozado ya en líneas anteriores-, si bien sobresalen en ella ciertos hitos por entre los que, asistemática-mente y poco a poco hasta llegar a nuestros días, va gestándose la pregunta por el hombre desde sí mismo, como consecuencia de un proceso de "interiorización" que propende a que el mundo -en la acepción más amplia del término- sea comprendido desde el hombre, y no el hombre desde el mundo. Y así, en la historia del pensamiento Sócrates viene a ser el primer filósofo cuya preocupación fundamental es el hombre, y no el mundo externo, que fue el denominador común de todo el largo período filosófico que precedió la llegada del creador de la mayéutica. Ciertamente es, sin embargo, que este viraje antropológico había sido ya iniciado por los sofistas, quienes, por razón de su mismo escepticismo, tuvieron que habérselas con el problema gnoseológico. Mas es en Sócrates donde el tema del hombre se convierte en el eje central y único de su pensamiento. Para el ilustre maestro de Platón el hombre es, fundamentalmente, su "ser moral". En consonancia con esta idea está el convencimiento que Sócrates tiene de que, excepto en caso de perversión, todo

(1) José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (Madrid: Espasa-Calpe, 1972), p. 25.

(2) Francisco Alvarez, *La herencia filosófica* (San José: EUNED, 1980), pp. 80-81.

(3) Cfr. Allport, *La personalidad: su configuración y desarrollo* (Barcelona: Herder, 1966), pp. 141-173.

hombre lleva en su interior los gérmenes de las ideas morales necesarias para vivir bien. De ahí que Sócrates sienta como una misión muy personal e impostergable el tratar de cultivar en los hombres esos gérmenes y ayudar a las almas a "dar a luz" esas ideas. El imperativo socrático del "*conócete a ti mismo*" va encaminado, precisamente, a que el hombre se esfuerce por encontrar dentro de sí la esencia del bien, cuyo conocimiento le incitará a obrar virtuosamente, alcanzando así la "*enudaimonía*". La importancia que para Sócrates tiene el autoexamen, queda reflejada en las palabras que en boca de su maestro pone Platón, en su Apología de Sócrates: "Ahora bien, se me podría objetar tal vez: '¿Y callando y renunciando a tu ocupación habitual no podrás vivir en el destierro?'. He aquí la cosa que encierra mayor dificultad a efectos de convencer a algunos de vosotros. Porque si digo que eso es desobedecer al dios y que por esa razón es imposible renunciar a esa actividad, no me creeréis, por considerar que se trata de una evasiva mía; si afirmo que el mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarme a mí mismo y a los demás, y que, en cambio, la vida sin tal género de examen no merece ser vivida, eso me lo creeréis todavía menos. Pero unas y otras cosas son como os las digo, aunque no sea fácil convencerlos de su veracidad" (Apología, 37e/38a). Siglos después, el tema del hombre vuelve a aparecer en San Agustín. Ciertamente es que lo enfoca desde el ámbito de la Transcendencia, mas no lo es menos que en el obispo de Nipona adquiere un carácter más personalizado. O para decirlo con otros términos: en San Agustín la preocupación por el hombre comienza -aunque tímidamente- a conjugarse en primera persona. Y todavía hemos de añadir que su filosofía toda y, en especial, sus referencias a la libertad y al tiempo han hecho que se haya a veces hablado de él como "el último hombre antiguo y el primer hombre moderno", dándose con ello a entender que algunos de sus planteamientos -sobre todo, aquéllos que tocan al hombre- poseen un alcance tal, que incluso en nuestros días cobran plena vigencia. Algunas palabras de sus Confesiones nos dan buena idea de su interés por el problema antropológico: "Profundo abismo es el hombre, hasta cuyos cabellos tienes contados sin que disminuya en ti su número. Con todo, son más fáciles de contar sus cabellos que sus sentimientos y que los movimientos de su corazón" (Conf. IV, 14, 22), "Y se van los hombres a admirar la altura de los montes, las gigantescas olas del mar, los anchos caudales de los ríos, la inmensidad del océano, el curso de los astros y a sí mismos se dejan a un lado" (Conf. X, 8, 15) ... "¿Qué soy yo, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Una vida varia, multiforme y de una potente inmensidad" (Conf. X, 17, 26). Mucho después, en el siglo XVII -el siglo del racionalismo cartesiano-, en el que la realidad toda pretende ser comprendida a la luz

de ideas claras y distintas, de un mecanicismo a ultranza, y en un marco de referencia geométrico y matemático, Blas Pascal surge como una especie de contrapunto al rebelarse contra un tal rigor conceptual, sobre todo cuando con dichos supuestos se desea abordar realidades que por sus características mismas escapan rotundamente a cualquier análisis lógico y estrictamente científico. Y, desde luego, una de esas realidades es el hombre. Elocuente resulta aquella distinción que Pascal estableció entre *l' esprit géométrique* y *l' esprit de finesse*. Es decir, dos talentos diferentes para acercarse a los diversos tipos de realidad: el primero, para todo aquello que sea verdaderamente susceptible de un análisis lógico, deductivo y exacto; el segundo, para aquellos seres que por su versatilidad se resisten a ser encerrados en rígidos esquemas. ¡En tal sentido, el estudio del hombre no puede hacerse como si éste fuera algo fácilmente conmensurable o una especie de teorema matemático, pues hállese dotado de un instinto, de un sentimiento, de una fe y, en suma, de un corazón que tiene su propia "lógica", peculiar e intransferible, y que rebasa, por ende, cualquier cálculo preciso y milimétrico. Pascal, pues, tiende hacia una concepción más global del hombre y, si se quiere, más "existencial" y más real que la defendida -tajante y fríamente- por el dualismo cartesiano. Esta actitud pascaliana queda bien sintetizada en su conocido adagio: "Dos excesos: excluir la razón, no admitir más que la razón". Sorprendente es el tono con que a veces, en sus Pensamientos, se hace la pregunta por el hombre: "Porque, sí se considera bien: ¿qué es el hombre entre todo lo creado? Una nada con respecto al infinito; un todo con respecto a la nada; un medio entre la nada y el todo. Está infinitamente distanciado de estos dos extremos; su ser no está menos distante de la nada, de donde salió, que del infinito donde está sumergido" (*Pens.* XXII). En el siglo XVIII, Immanuel Kant, aunque no elabora una antropología filosófica propiamente dicha -o, al menos, no de un modo tan radical y exhaustivo como hoy, desde nuestra ubicación sigloventina, nos es posible entender y exigir-, sí, en cambio, hace resaltar el papel preponderante que debe tener en el conjunto del discurso filosófico, hasta el punto de que toda la filosofía, en su acepción "mundana" y no estrictamente "académica", es reductible a una antropología, pues se da el caso de que, en última instancia Tal como lo sugerimos en anteriores líneas-, las diferentes preguntas del hombre terminan por revertirse sobre él mismo, permitiéndole una más honda y satisfactoria comprensión de sí. "Pero la filosofía -apunta el gran pensador de Königsberg-, en el sentido que le da el vulgo (¡n sensu cósmico), puede también llamarse una ciencia de las más supremas del ejercicio de la razón, en tanto que se ocupa, por medio de máximas, del principio interno de la elección entre diferentes fines. Porque la filosofía, en este último sentido, es la ciencia de la relación de todo conocimiento y del ejercicio de la razón

al fin último de la razón humana, como fin supremo al cual todos están subordinados y en el cual concurren para formar uno. El origen de la filosofía en este sentido vulgar, da origen a las cuestiones siguientes: 1. ¿Qué puede saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué se necesita esperar? 4. ¿Qué es el hombre? La metafísica contesta a la primera pregunta, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo se podrán todas contestar por la antropología, puesto que las tres primeras cuestiones se reducen a la última⁽⁴⁾.

Todo lo dicho hasta el momento nos revela que, en la historia del pensamiento, acá y allá, y esporádicamente, se han dado importantes esbozos antropológicos que han ido insinuando e inspirando un perfil bien definido para una antropología filosófica, cuyo acabamiento más depurado no llega a realizarse sino hasta nuestros días. Y en esta tarea no es poco el mérito que le corresponde al idealismo alemán, pues cambió radicalmente una ya vetusta visión a histórica del hombre por otra en la que la idea de acción lució sus mejores galas y se convirtió en el concepto antropológico fundamental de esta corriente de pensamiento. Los idealistas alemanes, pues, destacan el aspecto dinámico e histórico del hombre, su acción y su trabajo. En consecuencia, el ser-del-hombre no es algo dado o recibido por conducto de la naturaleza; surge, más bien, como resultado de una dramática conquista o, si se quiere, de una laboriosa creación de la misma acción humana. A manera de ilustración, permítasenos exponer, aunque sucintamente, la forma en que, según Hegel -quizás el más representativo del idealismo alemán-, nace la "conciencia de sí" en el hombre. De acuerdo con el pensamiento hegeliano, no nace en la contemplación o pura intelección, pues en ellas el hombre aparece como pasivo, absorbido y dominado por el objeto. El hombre, mientras se encuentre en un estado meramente contemplativo, hablará del objeto que polariza su atención, pero no hablará de sí mismo. Por ende, la "conciencia de sí" nace en el enfrentamiento del hombre con el objeto y con el mundo exterior, tratando así de dominarlos y someterlos. Esta acción encierra la negación del objeto como poder independiente y hostil al hombre. Es entonces cuando nace la "conciencia de sí", esto es, la "afirmación del propio yo". Mas, por otro lado, el hombre se enfrenta también a los otros hombres. En tal caso, les exige, con las armas en la mano, "el reconocimiento de la propia personalidad". De esta lucha nacen los vencedores y los vencidos. Los primeros son los señores, cuya personalidad es socialmente reconocida. Los vencidos son los esclavos, quienes son ignorados por los demás. La primitiva sociedad aparece así escindida en señores y esclavos, hasta que, con el correr de la historia, los

esclavos también recurren a las armas para conquistar el reconocimiento de su personalidad. Esta es la época moderna en la que a partir de la Revolución Francesa se produce la gran emancipación y reconocimiento universal del ser humano. El ser-del-hombre, pues, es un logro del hombre mismo y de su enfrentamiento con el medio, que se le torna desafiante y avasallador. El hombre es, por lo tanto, una empresa histórica en la que la "auto-conciencia" emerge cuando brota el "yo", y éste se da como un proceso de distinción respecto del "no-yo".

Esta tensión dialéctica entre el hombre y todo lo que no es él, cobra características casi épicas y mucho más dramáticas con la llegada del existencialismo, que retrata de cuerpo entero al hombre de hoy. Cuando se habla, por ejemplo, de cuál debe ser el modo de acercamiento a cualquier producción humana, sea ésta artística, literaria, científica o de cualquier otra índole, suele repetirse hasta el cansancio que una mirada previa al autor y a la época en que se realiza, nos permitirá comprenderla en toda su significación y profundidad. Si esto es cierto -y ciertamente lo es-, adquiere aún mayor sentido en el caso del existencialismo, en el que, como quizás en ninguna otra corriente filosófica anterior, palpitan trémulos los entresijos y problemas de todo un período histórico como es el de este nuestro siglo XX que nos ha tocado en suerte o en desgracia vivir, así como también las muy personales experiencias de los pensadores que integran esta escuela de pensamiento. Frente a aquellas antropologías -como las teológicas y biológico-evolucionistas- que intentan esclarecer la vida humana desde algo ajeno al hombre, los existencialistas defienden que una visión "unitaria" y "abarcadora" de éste debe ser alcanzada desde el hombre mismo. En otras palabras: dentro de la antropología existencialista el ser-del-hombre ya no se descuelga de lo alto de unos conceptos previos, sino que, muy por el contrario, toda realidad es definida a partir de la idea que del hombre se tenga. El existencialismo, pues, surge como una reacción contra toda interpretación abstracta, esquemática y puramente intelectual del hombre. Con el concepto de existencia, que da nombre a esta escuela, se quiere dar a entender que el hombre es una realidad "concreta", "viviente" y "cambiante", que tan sólo podemos aprehender por medio de la intuición y la vivencia. Consecuentemente, el hombre no es un ser hecho, una esencia ya prefijada y determinada de una vez por todas. Es, más bien, un interminable proceso, una empresa en continuo devenir, que se va forjando en la fragua de una acción libre y reflexiva. Es, en suma, un "proyecto". En este término, tan apreciado por los existencialistas, conjúguense en franca armonía conceptos tan importantes como son el de temporalidad y el de libertad. Evidentemente, el hombre no sólo -está inmerso en el tiempo, sino que, fundamental y esencialmente, también es tiempo. Y de los

(4) Immanuel Kant, *Tratado de lógica* (México: Editora Nacional, 1972), pp. 18-19.

tres modos del tiempo -pasado, presente y futuro-, el hombre es, sobre todo, su futuro. Es claro que todo proyecto, por ser precisamente tal, ha de habérselas con el futuro, y éste, a su vez, paga tributo a la libertad. Es decir, el futuro ontológico del hombre no está ahí, frente a él, escrito, definido, visible, esperándole. El futuro es una conquista, una especie de grandiosa obra de arte que pacientemente va creando, esculpiendo y puliendo la libertad humana. "El hombre está condenado a ser libre", dice Jean-Paul Sartre, el más tremendista y radical de todos los existencialistas. Y esta libertad humana, que es inexorable e irrenunciable, y que se encuentra a solas consigo misma, se convierte paradójicamente en una tan grave carga, en una responsabilidad tal, que genera soledad y angustia.

No han faltado, sin embargo, quienes han tildado el existencialismo de ser una filosofía del decadentismo, propia de "snobs" de toda laya, que se regodea en todo lo que de infrahumano pueda haber en el hombre, y que morbosamente se complace en los aspectos sórdidos y sombríos de la condición humana. Si bien es cierto que el existencialismo ha recargado a veces las tintas, especialmente en su proyección literaria -tal es el caso del siempre polémico y controversial Sartre-, no lo es menos también el hecho de que, en su dimensión estrictamente académica, es la más rigurosa y seria filosofía que ha producido el siglo XX. Más aún: es necesario hacer notar que entre los existencialistas hay muchos matices de fondo y forma que les diferencian. Lo que ha ocurrido es que, por lo general, a la hora de juzgar dicha corriente filosófica, se ha tenido sólo presente aquella parte más espectacular, constituida por novelas y obras de teatro, con la que se ha tratado de impactar al gran público y hacerle así saltar de su modorra cotidiana. Un buen ejemplo de tales críticas es la que Norberto Bobbio, en su libro *El existencialismo*, hace específicamente a Sartre: "Del escritor hemos conocido y admirado el virtuosismo en la descripción de los estados de ánimo morbosos, en que la pasión del artista se enfrenta con la pericia sutil y paciente del técnico, pero nunca resulta vencida... De los personajes sabemos que son, por lo general, degenerados, homosexuales, monomaniacos, sujetos de psicoanálisis: un profesor de filosofía que roba para hacer abortar a la amante, verdaderos condenados al infierno, como el desertor, el infanticida, la lesbiana de HUÍSDOS. Pero lo que les da el aspecto de personajes de un mundo decadente no es tanto su perversión como la lucidez con que se dan cuenta de ella, el impudor con que la ostentan, la actitud intelectualista, ya de búsqueda atormentada, ya de cínica complacencia, que adoptan frente a ella... En esta continua interacción entre reflexión y vida, entre la pasión vivida y la que se coloca frente al espejo de la conciencia, acaso está el elemento más característico de estos personajes, que constituyen un muestrario rico y

variado para una tipología del decadentismo" ⁽⁵⁾. A pesar de lo anterior, es de justicia afirmar que el existencialismo refleja fielmente la situación espiritual del hombre de nuestros días. Porque, si bien es verdad que una buena dosis de ese negativismo, y hasta nihilismo, puede deberse a la muy personal lectura que de la realidad hacen algunos de los existencialistas, también lo es el hecho de que nos encontramos, con tan sólo abrir los ojos, frente al panorama de un siglo XX en cuyo seno se han ido vertiginosamente sucediendo acontecimientos que, por su misma índole, difícilmente dan pábulo a en-sueños rosados y, más bien, obligan con urgencia al planteamiento ontológico y ético del hombre. No está de más recordar que una buena parte de los existencialistas produjeron su obra teniendo frente a la ventana de su escritorio el desenvolvimiento feroz de dos guerras mundiales, en especial la Segunda. En este sentido, la experiencia de su circunstancia ha sido amarga y, en muchos aspectos, deshumanizante. El sentimiento, por lo general, trágico de la vida, o al menos no muy risueño, de estos existencialistas -que es también el de la mayoría de los hombres pensantes de hoy- hunde sus raíces, pues, en un siglo caracterizado por una profunda crisis, a todo nivel, que crea zozobra y desazón ante un futuro incierto. No en vano, el tema, por ejemplo, de la sobrevivencia del hombre como especie está dejando de ser hoy un mero "divertimiento" académico para convertirse en un asunto vital. Y así, la singular circunstancia histórica en que nos encontramos, ha exigido que el problema antropológico se muestre en toda su crudeza y complejidad. En este afán, el saber actual sobre el hombre ha brotado de todos los campos y se caracteriza por una amplitud, exactitud y especialización que difícilmente podríamos hallar en épocas pasadas. Nunca, pues, se ha sabido tanto acerca del hombre y, sin embargo, se da el hecho de que, al mismo tiempo, nunca ha sido para sí tan problemático como en la actualidad. Ya en 1928, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler visualizó esta curiosa paradoja: "Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra.

Pero no poseemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean..., cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre problemático para sí mismo como en la actualidad" ⁽⁶⁾.

No obstante, lo anterior, el hombre siempre se ve obligado a seguir con la dificultosa empresa de tratar de saber quién es él realmente, sobre todo al considerar que, en

(5) Norberto Bobbio, *El existencialismo*, 4. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1958), pp. 85-86.

el mundo de hoy, aceleradamente cambiante y crítico, nos es decisivo responder lúcidamente, y sin vacilaciones, al desafío e influencia que ejerce sobre nosotros la constante creación de nuevas realidades científicas, tecnológicas, artísticas, políticas, económicas, en una palabra: culturales.

Y así como, allá por el siglo III d. C., Plotino lo hizo en sus

Ennéadas, así también seguiremos a través del tiempo preguntándonos: "Y nosotros, ¿quiénes somos nosotros en resumidas cuentas?" (En. VI. 4, 14).

(6) Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Tr. por José Gaos. 9. ed. (Buenos Aires: Losada, 1971), p. 24.