

UNIDAD Y DIVERSIDAD DEL HOMBRE, ANTROPOLOGIA VERSUS METAFISICA

por JACINTO CHOZA ARMENTA
Universidad de Navarra

1. Planteamiento del problema

En el contexto de un seminario sobre el sentido y la función de la filosofía en la formación del profesorado de enseñanza primaria y media, el tema de la unidad y diversidad del hombre, o el de lo permanente y lo variable en el hombre, obtiene su más ajustado enfoque desde la siguiente *questio*: ¿En qué medida es necesaria una concepción del hombre para la tarea educativa y cuáles serían las características de esa concepción?

Para entrar en materia, se puede adelantar ya una respuesta en términos generales: una concepción *filosófica* del hombre no es absolutamente imprescindible para la tarea educativa; es más o menos conveniente según el sistema o la configuración socio-cultural en que se vive.

Esta respuesta inicial se aporta desde la siguiente *tesis*: *El hombre necesita en cierto grado saber lo que él es para serlo, y la sociedad también.*

La tarea educativa es un factor decisivo en el proceso que se denomina "socialización primaria", por el cual el niño asimila el saber básico acerca del mundo y de la totalidad de lo real en general, que vige en el seno de la sociedad en que nace [1]. La "socialización primaria" coincide en términos generales con lo que Hegel llama "Formación" (*Bildung*) o asimilación de la lengua, las costumbres y las instituciones de un determinado pueblo [2], y con lo que Heidegger denomina "acceso al ámbito de lo públicamente interpretado" [3], o sea, incorporación al plano de un saber objetivo común a una sociedad.

Pues bien, dado que en cada sistema o configuración sociocultural vige un cierto saber acerca del mundo, del hombre y de Dios, un conocimiento acerca de ese célebre trinomio kantiano, en cada sociedad el hombre puede obtener ese grado de conocimiento de sí mismo que le capacita para realizarse en el orden existencial como *ser humano*. Dicho conocimiento es, necesariamente, una concepción del mundo, una *Weltanschauung*, pero no necesariamente una concepción filosófica del hombre. La concepción del mundo es absolutamente necesaria para la tarea educativa, pero la concepción filosófica del hombre no. La prueba de ello es que concepción del mundo y socialización primaria las hay siempre

y en todo lugar, pero concepción filosófica del hombre, no. Por eso se puede afirmar que ésta última no es imprescindible para la tarea educativa, sino sólo más o menos conveniente según el sistema sociocultural.

Si dicho sistema no suministra en grado suficiente ese saber acerca del mundo, del hombre y la sociedad y de Dios, de manera que los hombres no alcanzan una comprensión en grado suficiente de esas realidades, entonces ocurre que *no hay* mundo, ni hombre-sociedad, ni Dios: entiéndase: *no hay* en sentido fenomenológico, o sea, para la vida, para la vivencia de esos hombres; o bien los *hay* como enigma, como algo confuso o vago que a duras penas permite al hombre un conocimiento de su propia identidad.

La tarea educativa es natural, pacífica, espontánea y, por así decirlo, "automática", si la concepción del mundo que suministra la socialización primaria es firme y serenamente estable, si configura el inconsciente de los individuos con esa misma firmeza y serenidad, y si los desarrollos científicos y especializados de la socialización secundaria resultan articulables con los contenidos de la socialización primaria [4].

Si concurren todas las condiciones que se acaban de enumerar, entonces una concepción *filosófica* del hombre (entendida como reflexión crítica fundante) es *mínimamente* necesaria para la tarea educativa, porque ya hay una suficiente concepción del mundo, el hombre-sociedad y de Dios, que además está pacíficamente poseída.

Esta situación cambia y se torna problemática, cuando no concurren las condiciones antedichas. El problema es: ¿Qué pasa cuando la concepción del mundo se altera, se fragmenta y se torna inconsistente, cuando el saber primario acerca de uno mismo, de los demás, de la sociedad, de Dios, de los propios deberes y tareas, etc. no resulta claro ni recíprocamente articulable con el de los demás individuos y grupos? ¿Qué pasa cuando la socialización primaria, cuando el plano de lo públicamente interpretado, "introyecta" de modo débil una concepción del mundo inconsistente y fragmentaria?

Lo que ocurre entonces es que el hombre no sabe lo que él es en grado suficiente como para poder serlo; que no sabe, por ejemplo, qué es ser un buen español, un buen cristiano, un buen ciudadano, un verdadero filósofo, etc., y que por consiguiente no sabe y no puede serlo. Y en la medida en que ser hombre implica ser todo eso y más, ocurre que su autoidentidad como hombre está en situación crítica, o sea, lo que le ocurre es una crisis de identidad en el plano existencial autoconsciente.

El sujeto, entonces, se las tiene que arreglar con los contenidos de la socialización secundaria —que, por eso mismo, pasan a ser el centro de gravedad de su autoconciencia—, para resolver los problemas planteados por la fragmentación e inconsistencia de los contenidos de la socialización primaria. Pero aquellos contenidos, por su intrínseca parcialidad (es decir, por su especialización) resultan mucho más insuficientes que los fragmentos suministrados por la socialización primaria [5]. Entonces, el *saber de sí* es, en el mejor de los casos, *conciencia de estar perdido*. Y hay que decir en el mejor de los casos porque cabe una situación peor aún: la de estar perdido sin tener conciencia de ello. Esta conciencia de estar perdido es el contenido de lo que Heidegger llama "autenticidad", y lo que pone de manifiesto el glosar el verso de Hölderlin "un signo somos indescifrados" [6].

En una tesitura semejante, en la que el hombre se vivencia a sí mismo como un signo indescifrados, o, si se quiere, como un significante cuyo significado o cuyo referente está oculto, las preguntas pertinentes en orden al autodesciframiento son: ¿qué ha pasado?, ¿qué me o nos ha pasado?, ¿siempre fue así?, ¿qué vicisitudes le advienen?, ¿hay un permanente sí mismo para el hombre?, ¿hay en algún *siempre* su verdad?, ¿por qué caminos podría reunirse con ella?

En una resitura de esta índole, una *concepción del hombre* resulta máximamente conveniente para la tarea educativa (tanto para el educando como para el educador).

Se ha dicho una *concepción del hombre* y no todavía una *filosofía* del hombre. ¿Por qué? Porque hay que aludir a diversas concepciones del hombre, incluyendo la filosófica, y examinar su correspondiente valor educativo, para dilucidar después qué tipo de concepción *filosófica* del hombre es máximamente conveniente, para la tarea educativa en particular, y para toda tarea humana en general, incluida la tarea del autodesciframiento.

2. Tres tipos de concepciones del hombre

Las concepciones del hombre que ahora van a ser analizadas, (muy someramente, desde luego), son: una expuesta en forma épico-histórica (la de Homero); otra expuesta en forma dramática (la de Sófocles), y otra expuesta en forma filosófico-metafísica (la de Platón y Pufendorf).

No es necesario advertir que de cada tipo se podían haber tomado otros casos. Por supuesto, pero los seleccionados tienen un peculiar valor paradigmático. Y sí hay que advertir que no es indiferente para la concepción del hombre la forma o "género literario" en que esté expuesta.

2.1. La concepción épico-histórica. Homero.

Para el mundo occidental hay dos concepciones del hombre expuestas en forma épico-histórica que resultan peculiarmente familiares: la de los poemas homéricos y la de la Biblia. Existen también las de diversos relatos mitológicos y las de diversas sagas, cantares de gesta y poemas épicos medievales, pero son más bien específicos de los diversos países y difícilmente pueden considerarse comunes a todo el mundo occidental.

En la sociedad heroica, tal como es presentada por Homero, el hombre aparece plenamente ajustado a sus funciones y a unas actividades bien definidas, diversificadas y articuladas entre sí en función de un fin que coordina la totalidad de funciones de los diversos individuos, dotándolas de inteligibilidad en sí mismas (para el lector) y para los individuos en particular (para los actores). Y ello de tal forma que existe también un *rol* que pauta socialmente la referencia de cada individuo a ese fin.

"Cada individuo tiene un rol y un status dentro de un sistema de roles y de status bien definido y altamente determinado. Las estructuras clave son las de parentesco y familia. En una sociedad así, un hombre sabe quién es él mediante el conocimiento de su rol en esas estructuras. Y teniendo ese conocimiento, sabe cuáles son sus obligaciones para con los demás, y las obligaciones de los que ocupan los restantes roles y status para con él" [7].

"En la sociedad homérica un hombre y sus acciones resultan idénticos, de manera que el hombre se comprende de modo completo y adecuado a sí mismo comprendiendo sus acciones; no tiene profundidades ocultas... En los relatos épicos de lo que los hombres hacen y dicen, todo lo que los hombres son está expresado, porque no son más que lo que hacen, dicen y sufren" [8].

En un sistema social de esas características, todos y cada uno de los hombres tiene definido y, por tanto, sabe lo que constituye para todos y para cada uno, el triunfo y el fracaso, el trayecto que conduce a cada uno de ellos, lo que le espera en un caso y en el otro; en definitiva, lo que es, lo que puede y lo que debe ser: su identidad. Si tal sistema faltase los

individuos no sólo no podrían reconocer ni valorar las actitudes y respuestas de ellos entre sí, sino que incluso difícilmente podrían reconocerse entre ellos ni ante sí mismos.

El tipo épico de expresión, en forma de saga, relato, cuento, etc., implica que lo central y sustantivo es el hombre actuando en el tiempo en relación con los demás, y las acciones individuales se tornan inteligibles por referencia al conjunto de lo ya narrado y a los objetivos y metas que cada individuo y cada grupo tiende a alcanzar. En semejante marco no puede aparecer como problemática una "semántica de la acción", porque el sentido de la acción viene dado por su lugar en una serie de acciones y por la relación de esta serie con otras, es decir, por la consideración de la historia transcurrida en su conjunto. La semántica de la acción aparece como problema, y además insoluble, cuando cualquier comprensión de la historia se muestra como imposible. Y este es, precisamente, el caso de algunas producciones de la literatura contemporánea. En algunas producciones de Kafka, Sartre, Ionesco, etc., que además se consideran como justas expresiones de nuestro sistema sociocultural, las acciones humanas carecen de sentido precisamente porque no se articulan entre sí desde un pasado comprensible ni hacia unos objetivos comprensibles [9]. Y también ocurre que, en esas producciones literarias actuales, todo lo que los hombres son está expresado en lo que hacen, dicen y sufren.

Por otra parte, en la sociedad homérica, dada la identificación entre el individuo y el rol, por una parte, y la no incidencia de roles heterogéneos (con exigencias incompatibles) sobre un mismo individuo, por otra, ningún individuo tenía la posibilidad de mirar *el* mundo desde "fuera" de *su* mundo, es decir, desde *otra* perspectiva, y por consiguiente no había lugar para dudar de la exactitud o de la verdad de la propia *Weltanschauung*. La epistemología implícita en la sociedad heroica es, simplemente, el realismo, o, si se quiere, lo que en terminología filosófica se ha dado en llamar *realismo ingenuo*.

Esta visión del mundo homérico de Finley y Frankel, aunque discutible en diversos aspectos, es globalmente aceptable. En último término, presenta las características generales de numerosas culturas ágrafas tal como han sido descritas por la antropología cultural desde Ruth Benedict hasta Clifford Geertz [10]. En ellas no hay "distancia de rol", no hay holgura o espacio entre lo que el hombre es y lo que hace, espacio ese que podría ser ocupado por un mundo interior inaccesible al resto de los individuos y que podría ser dilatado por dudas o preguntas acerca de la propia identidad. No. En un medio sociocultural de ese tipo no hay crisis de identidad, no hay difuminación de la frontera entre lo verdadero y lo falso acerca del hombre ni entre lo bueno y lo malo para el hombre. La concepción del hombre está pacíficamente poseída, la socialización primaria se cumple sin conflictos, y las preguntas que anteriormente se formularon, y que hacían máximamente conveniente una concepción del hombre con un mayor grado de reflexividad, ni siquiera se plantean.

2.2. La concepción dramática. Sófocles.

En el tránsito de la sociedad heroica a la *polis* se produce una fragmentación y una diversificación de la concepción del mundo, es decir, un resquebrajamiento de la *Diké* homérica, en la que se articulaban muy ajustadamente y en correspondencia recíproca el orden cosmológico, el orden social y el orden teológico.

La identidad y la finalidad del hombre no vienen ya dadas por las funciones que desempeña en una estructura social basada en relaciones de parentesco, sino, *además* por las que desempeña en la *polis*. Donde quiera que se abra un nuevo ámbito a la acción humana, se abre un nuevo ámbito a la moralidad, a la responsabilidad y a la identidad del

hombre. Y entonces pueden surgir conflictos entre las posibilidades y exigencias del primer ámbito y las del segundo. En el caso que ahora se considera, aparecen conflictos entre las exigencias que surgen de las relaciones de parentesco y las que surgen de las relaciones propias de la *polis*.

La sociedad heroica no define ya el horizonte moral del hombre porque las relaciones de familia son ahora *parte* de una unidad diferente y mayor: la *polis*. Una modalidad del conflicto entre "familia" y "polis" está paradigmáticamente expresado en la *Antígona* de Sófocles. Para Antígona, la exigencia de dar sepultura a su hermano entra en colisión con la exigencia de la *polis* que prohíbe ese acto en ese caso concreto. Dos funciones en conflicto son ahora dos identidades en conflicto: *ser* la hermana de Polinices y comportarse en cuanto tal según lo que los dioses prescriben, le resulta a ella impedido por *ser también* ciudadana de Tebas y súbdita de Creonte.

En semejante tesitura Antígona tiene que seguir siendo o que llegar a ser *ella misma* eligiendo entre las dos posibilidades, o, lo que es lo mismo, resolviendo el conflicto. Pero precisamente por hallarse en esa situación, *ser ella misma* se despega del rol "hermana" y del rol "ciudadana", y se reafirma reflexivamente mediante la elección del primero, o sea, mediante la resolución del conflicto.

Ahora, ser hombre o ser uno mismo no se identifica sin más con un rol, sino que se destaca como algo autónomo respecto de una pluralidad de roles. Entonces, y sólo entonces, es cuando se plantea, porque resulta necesario hacerlo, el problema de la distinción entre *ser bueno en cuanto hombre* y *ser bueno en cuanto ciudadano* [11].

Esta distinción, que se establece para resolver problemas éticos, tiene en su base una serie de problemas antropológicos, que son precisamente los que se enunciaron al comienzo en forma interrogativa: ¿qué ha pasado?, ¿hay una permanente verdad del hombre?, ¿por qué caminos se alcanza?

Este problema recibió, en la misma Grecia del siglo V, diversas soluciones que se corresponden con diversas estrategias adoptadas para resolverlo.

En primer lugar, los *sofistas* mantienen las nociones homéricas (heroicas) de ser-poder-virtud-gloria, aceptando que su contenido venga determinado en cada caso por cada *polis*. En el mundo homérico esto de ninguna manera podía considerarse relativismo, puesto que sólo había *un* mundo. Y tampoco cabría hablar de relativismo si en la diversidad de *polis* se hubiera mantenido el mismo contenido para cada una de esas nociones, pero como no fue ese el caso, sino que la diversificación se produjo y los sofistas renunciaron a reducirla, el resultado fue el relativismo, la imposibilidad de una nueva *Diké*.

Por estas circunstancias fue por lo que, en segundo lugar, Platón intentó el establecimiento de un nuevo concepto de ser-poder-virtud-gloria en un orden ideal eterno, válido para siempre, y mensurante de la pluralidad de contenidos que esos conceptos recibían desde las diversas *polis*. Con ello la *Diké* homérica, el ajuste entre orden cosmológico, orden social y orden teológico, quedaba restablecido con mayor amplitud y consistencia. En dicho orden la realización plena de lo que significaba ser hombre venía dada por el ejercicio de unas virtudes articuladas sistemáticamente de tal manera que el que poseía una las poseía todas. A su vez, el desarrollo pleno de cada individuo según su condición, había de ser salvaguardado y puesto a cubierto de los conflictos mediante una distribución y articulación de funciones plenamente armónica, según un diseño perfecto de un sistema sociocultural perfecto.

En este sistema quedan resueltos todos los interrogantes que anteriormente se formularan sobre el hombre; o, mejor aún, tampoco se plantean. [12].

Hay todavía un tercer modo de afrontar estos problemas ético-antropológicos, que es el de Sófocles. Sófocles no se centra en la naturaleza ideal del hombre, sino más bien en la condición humana: hay conflicto entre los dioses y hay conflicto entre los hombres, hay exigencias incompatibles y hay valores enfrentados que reclaman simultáneamente la acción humana. Pero hay un orden eterno de carácter divino (contra la concepción de los sofistas), y además —a diferencia de Platón— es a través del conflicto, y frecuentemente sólo a través de él, como el hombre llega a aprender lo que debe hacer y ser, y a “descubrir” ese orden eterno y divino. Y esto resulta así, no sólo por la peculiar concepción del hombre que tiene Sófocles, sino también porque está implicado en la forma dramática de exponerla [13].

2.3. *La concepción filosófica. Platón-Pufendorf.*

La forma platónica de abordar el problema ético-antropológico, estableciendo *lo que es siempre* y *el modo de realizarlo*, vuelve a plantearse, pero esta vez adquiriendo una amplia vigencia social, con Samuel Pufendorf, que pasa por ser el “inventor” del Derecho Natural racionalista.

A menudo se considera que el pensamiento filosófico occidental padeció una fuerte crisis en el siglo XIV, y que tal crisis consistió en la negación de todo orden ideal eterno dotado de consistencia propia, y en la afirmación de la existencia de un orden siempre precario y gratuito basado en actos de voluntad esencialmente revocables. Y no es accidental a dicha crisis filosófica el que se produjera en un siglo aquejado todo él de una fuerte crisis sociocultural, ni el que uno de los hombres considerado como protagonista de ella fuese, a la vez que filósofo, un ciudadano continuamente inmerso en problemas jurídicos y políticos. (Guillermo de Ockham).

Pues bien, tampoco es accidental ni fortuito el que tras las graves crisis de los siglos XVI y XVII los juristas volvieran los ojos a la filosofía —por primera vez en la historia del derecho—, para elaborar, inspirándose en ella, un orden social perfecto, ajustado a un orden cosmológico y a un orden teológico nuevos, es decir, para establecer el Derecho Natural: la exposición ideal de lo que es siempre, de los modos de realizarlo y de los criterios para resolver los conflictos.

Hasta Hopper, Grocio y Pufendorf el derecho no se había basado en la filosofía, sino en la jurisprudencia romana y en las glosas de los comentaristas medievales. Fue Joaquín Hopper el primero que en su *“De vera Iurisprudencia”* (editada en Amberes en 1590), establece que la fuente primaria del Derecho es la filosofía, y el primero que estructura un tratado jurídico ordenando sus secciones según los siguientes títulos: “De Deo”, “De Mundo”, “De homine”, “De familia”, etc. [14]. Y fue Samuel Pufendorf, siguiendo esa misma línea, el primero que estructuró sistemáticamente el concepto, método y fuentes del Derecho Natural, para lo cual fue completamente accidental la circunstancia de que Pufendorf pretendiera, y efectivamente consiguiese, la primera cátedra de Derecho Natural que se creó en Europa.

Hopper, Grocio y Pufendorf, entre los juristas, y un buen número de filósofos continentales, entre los que hay que destacar especialísimamente a Spinoza, Wolff y Kant [15], son los que en los siglos XVII y XVIII se afanan buscando lo mismo que perseguía Platón: lo que es siempre, lo permanente, es decir, el viejo concepto homérico de *Diké*. el

orden total del todo (lo cosmológico, lo sociológico y lo teológico), porque la concepción del mundo precedente se muestra quizá más inconsistente y fragmentaria que nunca.

Se puede decir que, en general, los filósofos siempre han buscado lo mismo: lo uno tras lo diverso, lo permanente tras lo que cambia. Y eso, respecto de la totalidad de lo real, incluido el hombre, con sus perplejidades y expectativas.

Pero la forma filosófica de expresión de una concepción del hombre, en relación con la forma épica y con la dramática, presenta esta característica: el establecimiento de una armonía ideal completa no acoge, en su forma sistemática, dos dimensiones permanentes del hombre que sí son acogidas por la épica y la dramática, a saber, la acción en el tiempo con sus posibilidades e incertidumbres, y el conflicto en las situaciones límites. Y quizá ello es uno de los motivos por los que, en las formulaciones filosóficas, se ha experimentado frecuentemente la necesidad de *demostrar* la libertad humana.

Mientras que en las otras dos formas no es frecuente que se experimente la necesidad de *demostrar* la libertad, porque en ellas va implicada su mostración, en una formulación especulativa sistemática sí que se experimenta, pero entonces el contraste entre lo que se pretende probar y el modo de hacerlo es tal que se ha podido decir que demostrar plenamente la libertad es darle la razón al determinismo. Como puede verse, no es irrelevante para una concepción del hombre el "género literario" en que esté expresada.

Pues bien, mientras más intensamente experimentaba en sí mismo el hombre los conflictos provocados por los cambios socioculturales, más anhelantemente podía volver sus ojos a la filosofía en busca de lo inmutable y eterno, es decir, a esa rama de la filosofía cuyo tema específico es lo inmutable y eterno, a saber, la metafísica. En este sentido se puede decir que el derecho natural era el modo de hacer valer la metafísica en el plano histórico-social.

Ahora bien, como los cambios histórico-sociales llegaron a ser más profundos y más rápidos de lo que los sistemas metafísico y iusnaturalista podían soportar, se adoptaron —más o menos generalizadamente— estas dos actitudes con respecto a la metafísica (y también con respecto al derecho natural): o "refugiarse" cada vez más en la metafísica para afirmar lo uno y lo permanente desentendiéndose de los cambios socioculturales, o bien "repudiar" radicalmente a la metafísica por no ocuparse de lo real, es decir, de los problemas que al hombre realmente se le planteaban en su peculiar situación. De este modo, el término "metafísico" llegó a ser un adjetivo "descalificativo" cuando se usaba desde la segunda actitud, y un adjetivo "cuasi sacralizador" cuando se usaba desde la primera. Y en ambos casos puede decirse que se trataba de un uso ideológico del término. Esto es lo que cabe señalar desde el punto de vista de una sociología de la metafísica.

Desde el punto de vista filosófico antropológico, lo que cabe señalar es que, en una situación como la que se acaba de describir, es cuando resulta *maximamente necesaria* una *concepción filosófica* del hombre, y no sólo para la tarea educativa, sino también para la tarea de ser hombre.

Así expuestas las cosas, parece como si las concepciones épica y dramática se mostrasen más insuficientes y la filosófica más necesaria, cuando más épico-dramática resultaba la situación del hombre y cuando más incapacitada estaba la filosofía para atender la demanda que se le dirigía. Un gusto excesivo por la paradoja podría inducir a esa conclusión, pero quizá no sea ese el caso.

Una concepción filosófica, en tanto que reflexiva, crítica y fundamentante, resulta máximamente necesaria cuando la duda, la confusión y la perplejidad han superado un determinado umbral. Y eso fue lo que intentaron, con mejor o peor fortuna, Plantón,

Spinoza, Wolff y Kant. El nudo de la cuestión está en el grado en que todas esas concepciones filosóficas, y la filosofía misma, quedaron rebasadas por la historia.

Con esto se entra en la tercera y última etapa del presente análisis.

3. *Requisitos para una adecuada concepción filosófica del hombre*

Se acaba de decir que cuando resultaba máximamente necesaria una concepción filosófica del hombre era cuando menos se podía recurrir a la filosofía para obtenerla. Pero esto es aplicable, más que a la filosofía misma, a determinadas actitudes filosóficas, en concreto, a aquellas que buscan un "refugio" en el pasado o a aquellas que pretenden olvidarse de él. En ambos casos tiene lugar una imcomprensión del presente que es el correlato de una especie de alienación epocal del pensamiento. Y en ambos casos, vistas desde el presente, las filosofías producidas desde esas actitudes pueden aparecer con características similares a las que se señalaron para algunas producciones de Kafka, Sartre y Ionesco, y además, por los mismos motivos.

Pero, insisto, eso no es aplicable a la filosofía misma. Lo que ha ocurrido ha sido más bien lo contrario. Ha ocurrido también que, en el momento más próximo históricamente a nosotros, y en el que resultaba máximamente necesaria una concepción filosófica del hombre, la filosofía ha respondido ajustadamente a la demanda que se le hacía. Y por eso precisamente ha tenido la misma o más difusión social, vigencia intelectual y fuerza educativa que en otras épocas.

En el momento en que la situación humana resultaba más épico-dramática, y la concepción filosófica del hombre resultaba máximamente necesaria, la filosofía ha respondido ajustadamente a lo que se requería de ella.

La filosofía ha respondido adoptando la forma de:

Epopéya, tematizando la acción temporal, el esfuerzo y la referencia al fin (Hegel y los dialécticos), y

Drama tematizando el conflicto, la soledad, la decisión (Kierkegaard, Nietzsche y los existencialistas).

En este sentido, la obra de Hegel podría considerarse como una nueva "Iliada" cuyo Odiseo hubiese sido Napoleón, y la de Kierkegaard como una tragedia de Sófocles en la cual el propio Kierkegaard hubiese ejercido de Antígona.

Pero además, como la metafísica constituye una aspiración y una tendencia irreprimitible del hombre, como atestiguara Kant muy paladinamente, la filosofía dialéctica y la filosofía existencialista han tenido esa difusión, esa vigencia y esa fuerza, porque exponían una metafísica, o mejor dicho, porque son una metafísica expuesta en forma *épica* y en forma *dramática* respectivamente.

Pues bien, estos son los requisitos para una *adecuada* concepción *filosófica* del hombre: que articule una metafísica con una épica y una dramática (habría que añadir también, con una *lírica*, pero ahora no es el momento de entrar en ello, y, por otra parte, se podría admitir que la metafísica ya pertenece al mismo "género literario" que la lírica [16] aunque, dentro de ese mismo género, tengan sus irreductibles peculiaridades).

La difusión, vigencia y fuerza de la filosofía dialéctica y de la existencialista, se debe a que presentan la estructura épico-dramática de la vida humana en una correspondencia tal con una determinada situación histórica que los individuos que se encuentran en ella pueden reconocerse a sí mismos en esas filosofías y encontrar en ellas claves para un saber de sí que alivie, en alguna medida, su situación de naufragos de sí mismos. Dicho de otra

manera, se debe a que tales filosofías, por su misma estructura, brindan al hombre un saber de sí en grado suficiente como para posibilitarle orientarse en la tarea de ser hombre.

Naturalmente, me estoy refiriendo a las filosofías dialécticas y existencialistas desde el punto de vista de su estructura formal, vale decir, desde el punto de vista de su género literario, no desde el punto de vista de sus contenidos. En esto último no es posible entrar ahora, no sólo porque no es ese el propósito del presente análisis, sino también y sobre todo porque la pluralidad misma de filosofías dialécticas y existencialistas lo impide.

Pero obsérvese el modo en que esas filosofías llevan a cabo la articulación entre la unidad y la diversidad o entre lo permanente y lo mudable del hombre.

En el caso de las *filosofías dialécticas*, se narra la historia completa, la saga, el cuento, etc. y se refiere en su conjunto a un fin (necesario o no necesario). Con ello se obtiene un marco general inmutable, que cumple la misma función que la *Diké* homérica, y por referencia a él se determina quiénes y cómo están cambiando ahora.

En el caso de las *filosofías existencialistas*, se fija el temple inamovible del héroe (la autenticidad, por ejemplo) y luego se le somete a todas las variaciones, cambios y conflictos, para que triunfe y mantenga y refuerce su temple inamovible y con ello su identidad.

Naturalmente, esto es un esquema excesivamente simplificado con objeto de obtener un ejemplo lo más nítido posible. Pero esta simplificación no es un falseamiento, y por otra parte da cuenta de los hechos en grado suficiente.

En nuestra época los hombres prefieren *esas filosofías*, en tanto que *filosofías* y en tanto que *esas*, y se nutren de ellas (también aunque no figuren en los planes de estudios) por la misma razón por la que *siempre* a los niños les gustan los cuentos y a los adultos las novelas, el teatro y la ópera.

Repárese, además, en el modo en que a los niños —de los que se dice que son por naturaleza “metafísicos”— les gustan los cuentos: cuando han oído un cuento una vez, quieren oírlo, el *mismo*, muchas veces más, y en esas sucesivas ocasiones no toleran que el narrador se equivoque o cambie algunos aspectos, y si eso ocurre le corrigen incluso con firmeza. No se puede negar que en ese fenómeno juega un papel importante —como ha puesto de relieve desde el punto de vista psicoanalítico Bruno Bettelheim [17]— el conjunto de los intereses infantiles, pero también hay que decir que se trata de un interés por *lo realmente real*. “Blancanieves”, “Pulgarcito”, “La cenicienta”, etc. no son solamente ficciones educativas, sino, más esencialmente, exposiciones de los ámbitos más profundos de la existencia humana. Tampoco es este el momento de desarrollar una metafísica de los cuentos infantiles, pero sí se puede señalar que en ellos se expone la dialéctica entre la ingenuidad y la astucia (“Caperucita Roja”), entre la belleza y la envidia, la desesperanza ante la tarea desproporcionada e imposible, la ayuda misteriosa y gratuita que permite conquistar lo inaccesible, el desciframiento del aceretijo que abre el mejor camino hacia lo maravilloso, el mal que se esconde bajo la hermosura, el laberinto del que no se puede salir o el camino que no se puede encontrar, el premio inimaginable e inesperado por el bien realizado en las circunstancias más difíciles, etc. Es decir, se expone la verdad del hombre, esa que es su verdad siempre y en todo lugar, otra especie de *Diké* homérica que el hombre necesita para entenderse a sí mismo, y que el niño no tolera que le cambien porque son los puntos de referencia claves para ser. Y esos son los puntos de referencia cuya falta hace que la vida del adulto presente las características de los personajes de esas obras de Kafka, Sartre e Ionesco que se mencionaron antes.

Es verdad que tales obras, cuyos personajes no tienen un principio ni un fin ni tienen

que resolver conflictos, sin ser epopeyas ni dramas, suministran claves para que el hombre adquiriera un cierto grado de saber de sí en esa situación. Pero también es verdad que, precisamente en esa situación, se ha dado una definición del hombre, tan aparentemente inocua como realmente profunda, desde la cual esa misma situación aparece como esencialmente inhumana. Tal definición es la que Heidegger formulara en los siguientes términos: "el hombre es el ser que cuenta historias" [18].

En la respuesta a la pregunta *qué es ser hombre* siempre hay una parte de contenido fijo, y también para la pregunta *qué es ser bueno en cuanto hombre*. Pero en relación con las preguntas *qué es realizarse en cuanto hombre o qué es ser bueno en cuanto ciudadano y cómo serlo*, se requieren respuestas cuyo contenido varía mucho más en función del tipo de configuración sociocultural o del momento histórico en que se formulen. Por eso, una *adecuada concepción filosófica* del hombre requiere la articulación de una metafísica con una épica, una dramática y una lírica, y si no, no es adecuada.

Pero como el momento histórico y la configuración sociocultural, se modifican también en función del grado de lucidez y riqueza del concepto de hombre que se tenga en esa situación, resulta que una concepción filosófica del hombre, con las características que se acaban de indicar, es máximamente necesaria ahora, en esta especie de hiato de historia que es la situación actual, para la tarea educativa no menos que para la económica, legislativa, etc. y, fundamentalmente, para la tarea de ser hombre, eso que no se puede ser sin en cierta medida saberse.

Dirección del autor: Jacinto Choza Armenta, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra.

NOTAS

- [1] Empleo los términos "socialización primaria" y "socialización secundaria" en el sentido en que lo usan BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1979): *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires, Amorrortu) pp. 164-184.
- [2] Cfr. HEGEL, G.W.F. *Gymnasialreden*. Original-Ausgabe, XVI, p. 153 y ss.
- [3] HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, §§ 34-35.
- [4] Por socialización secundaria entenderé aquí, de modo un tanto simplificado, formación profesional, o sea, el conocimiento que capacita a un individuo para desarrollar una actividad muy específica y concreta en una sociedad compleja.
- [5] Me refiero a los casos en que, desde el plano de un saber positivo categorial, como pueden ser la biología, la psicología, la economía, etc., se intenta elaborar una concepción del mundo y del hombre de alcance trascendental.
- [6] Cfr. HEIDEGGER, M. (1964): *¿Qué significa pensar?* (Buenos Aires, Nova) pp. 15-23.
- [7] BUNLEY, M. I. *The World of Odysseus*, cit. por MCINTYRE, A. (1981) *After Virtue* (Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press).
- [8] FRANKEL, E. *Early Greek Poetry and Philosophy*, cit. por MCINTYRE, A. o.c., p. 115.
- [9] Cfr. MCINTYRE, A. o.c., pp. 191 ss.
- [10] Cfr. GEERTZ, C. (1973): Ethos World View and the Analysis of Sacred Symbols, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, Basic Books) pp. 126-142.
- [11] Cfr. MCINTYRE, A. o.c., pp. 124, 125 ss.
- [12] Como es natural, lo dicho no se refiere al Platón de la última época, es decir, al que después de la experiencia del fracaso escribe *Las Leyes*, sino al Platón que construye utopías.
- [13] Cfr. MCINTYRE, A. o.c., pp. 134-135 y 153. Se toma como punto de referencia la interpretación que hace de Sófocles John Anderson.
- [14] Cfr. CARPINTERO, F. (1977): "Mos italicus", "Mos gallicus" y el humanismo racionalista, *Ius Commune*: VI (Frankfurt am Main, V. Klostermann) pp. 108-171. Cfr. del mismo autor, El derecho Natural Laico de la Edad Media. Observaciones sobre su metodología y concepto, *Persona y Derecho*, v. 8, 1981 (Pamplona, EUNSA) pp. 33-100.
- [15] Cfr. FUNKENSTEIN, A. (1976): Natural science and social theory; Hobbes, Spinoza and Vico, *Vico's Science of Humanity* (Baltimore, John Hopkins University Press).
- [16] Ciertamente aquí se emplea la expresión "género literario" en un sentido que no es el convencional y que no ha sido explícitamente aclarado. Se puede decir, de modo provisional y a título meramente indicativo, que la metafísica y la lírica coinciden en la consideración de sus temas *sub specie intemporalitatis*.

[17] BETTELHEIM, BRUNO (1983): *Psicoanálisis de los cuentos de hadas* (Barcelona, Grijalbo).

[18] Quiero hacer constar que algunas de estas ideas me han sido suscitadas mediante la lectura y el intento de interpretación de la obra de ENDE, MICHEL (1982) *La historia interminable* (Madrid, Alfaguara).

SUMARIO: Para la tarea educativa, una concepción filosófica del hombre en la que se ponga de manifiesto lo permanente y lo variable o su unidad y diversidad, resulta máximamente necesaria en los momentos en que el proceso de socialización "introyecta" de modo débil una concepción del mundo inconsistente y fragmentaria. Tal necesidad proviene de que "el hombre necesita en cierto grado saber lo que él es para serlo, y la sociedad también". Dicha concepción no la puede proporcionar ninguna metafísica del pasado sin más, sino una metafísica que se articule con una épica, una dramática y una lírica que acojan al hombre en su temporalidad e historicidad.

Descriptores: Philosophical Anthropology, Theory of Education, World View Socialization, Philosophy-Socialization.