PEDRO LAÍN ENTRALGO

el hombre ante sí mismo

Los volúmenes precedentes de *La aventura humana* nos han hecho ver cómo la historia, la tierra, la sociedad y los otros determinan hoy la estructura y el contenido de esa aventura. Pero, a todo esto, ¿quién es el protagonista de ella, quién es el aventurero? El hombre, por supuesto. Es preciso, pues, saber lo que el hombre es. No yo, tú, él y los demás, sino «el hombre»; eso por lo cual yo, tú, él y los demás coincidimos en ser, como suele decirse, «semejantes». Es preciso, en suma, procurar que el hombre se enfrente consigo mismo.

Ahora bien, esta consigna puede ser cumplida de dos modos diferentes. Puedo, por una parte, situarme ante la realidad personal del hombre que yo mismo soy; lo cual exigirá el paso metódico desde la noción de «yo» (puesto que en ella se formaliza la experiencia de mí mismo) a la noción de «hombre» (aquello que genéricamente soy yo y son todos mis semejantes). Tal ha sido el proceder de la fenomenología de Husserl y de los varios pensadores que de ella han hecho su punto de partida (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty). Puedo considerar, por otro lado, la realidad objetiva de los hombres que están o pueden estar ante mí; lo cual me planteará el problema de cómo hablando de lo que veo (cuerpos y conductas, más o menos científicamente conocidos) estoy, a la vez, hablando de mí mismo (de lo que mi experiencia íntima me enseña acerca de mi yo). Desde los «fisiólogos» de la antigua Grecia, tal ha sido el método de la ciencia positiva, y según él han procedido, para describir lo que es el hombre y la dinámica de su vida, todos los autores de este volumen.

Basta este sumarísimo apuntamiento para advertir que, contra lo que sus titulares y definidores suelen decir, ambos métodos se implican entre sí. Por rigurosa que sea la postura fenomenológica de mi mente, en mis análisis acerca de mí mismo entrará de un modo o de otro mi experiencia acerca de la realidad de los demás. Y por extremada que sea mi actitud conductista, nunca podré hablar de comportamientos humanos — por lo menos, si al hacerlo trato de pasar de *lo que veo* a *lo que es* — sin tener de alguna manera en cuenta mi experiencia acerca de mí mismo y de mi vida. Más de una vez habrá tenido ocasión de comprobarlo el lector atento de *La aventura humana.*

Adoptemos resueltamente el punto de vista de la ciencia positiva; tratemos de conocer lo que el hombre es estudiando objetiva y metódicamente su cuerpo y su conducta. ¿Qué nos dice acerca de tal pretensión el saber científico actual? Una serie de eminentes psicólogos, etólogos, neurofisiólogos y patólogos nos da en estas páginas respuesta autorizada. A través de varias de sus más importantes cuestiones, la fascinante antropología científica de nuestro tiempo aparece así ante los ojos del lector. Pero acaso no sea ocioso volver ahora nuestra mirada a la concreta realidad de un hombre cualquiera, para estudiar en ella la figura unitaria que estos saberes dibujan y las estructuras básicas en que todos ellos se integran.

¿Qué es un hombre? En cuanto hombre, ¿qué es este singular cuerpo viviente, ambulante y locuente que tengo ante mí? Con anterioridad a cualquier indagación científica o filosófica, ¿qué puedo decir acerca de él?

Por lo pronto, esto: que es una realidad corporal — un cuerpo vivo — cambiante, transeúnte, itinerante. Constantemente está pasando de un estado a otro. Va, por supuesto, del nacimiento hacia la muerte; y haciendo ese camino, su vida, tal como yo la veo, consiste en pasar de la vigilia al sueño y del sueño a la vigilia, de la actividad al descanso y del descanso a la actividad, del silencio a la palabra y de la palabra al silencio, de la excitación al sosiego y del sosiego a la excitación, de la enajenación al ensimismamiento y del ensimismamiento a la enajenación. Manteniéndose igual o semejante a sí mismo — porque alguna semejanza biológica hay entre un individuo adulto y el niño que ese mismo individuo fue —, cada hombre es ante todo, según una expre-

sión teológica que ha popularizado Gabriel Marcel, *homo viator,* caminante desde el nacimiento hasta la muerte. Antes que «animal locuente» o «racional» (Aristóteles), antes que «cosa pensante» (Descartes) o «existencia interrogante» (Heidegger), el hombre, visto desde fuera, es un *ens itinerans,* un ser en camino. Lo cual nos obliga a preguntarnos por las estructuras que hacen posible, bajo especie humana, esa elemental y radical condición suya.

La contemplación atenta de cualquier individuo humano nos permite descubrir que la especificación humana de esa condición itinerante —analógicamente compartida por todos los entes que nacen y mueren— exigen la cooperación unitaria de tres sistemas psicológicos fundamentales: un sistema de instrumentos, otro de impulsos y otro de fines.

I. Son *instrumentos* de la realidad itinerante del hombre todas las estructuras psicosomáticas que efectivamente realizan y en las que efectivamente se realiza ese continuo cambio vital. Ordenadas según la función que ejecutan, cinco principales conjuntos de instrumentos cabe distinguir:

1.° Instrumentos *sustentativos:* aquellos cuya actividad es necesaria para sostener la integridad del organismo individual a lo largo de su vida y la continuidad de la especie. Son, principalmente, los órganos y aparatos de la llamada «vida vegetativa» —a la cual corresponde tanto el mantenimiento de la estructura somática como la función de autorreparación— y los sistemas reguladores de la homeostasis, entendida esta palabra en su más amplio sentido.

2.° Instrumentos *ejecutivos:* los necesarios para realizar de hecho el cambio vital de un estado a otro. Son los órganos y aparatos de carácter motor (sea locomotriz *stricto sensu* o práxica la índole de su actividad) y los mal conocidos todavía que ejecutan la actividad psíquica discursiva (el tránsito de la inteligencia desde una situación mental a otra).

3.° Instrumentos *indicativos* o *señaladores:* los necesarios para adquirir noticia vaga o precisa de la ocasional situación en que uno se halla durante su viaje desde el nacimiento hasta la muerte; una situación en la cual es posible distinguir un momento espacial (dónde estoy), otro temporal cósmico (año, mes, día y hora en que vivo) y otro temporal vital (conciencia de la propia edad y del estado de la propia existencia respecto de la ejecución o la no ejecución de los proyectos personales). Momentos de lugar, de instante y de oportunidad vital.

Son éstos los instrumentos psicosomáticos que convierten la vida en vivencia: órganos de los sentidos externos (vista, oído, etc.) e internos (cenestesia, esquema corporal, sensibilidad propioceptiva), conciencia psicológica en todos sus planos (desde la plena y clara conciencia a la simple conciencia afectiva y al subconsciente o inconsciente), idea de sí mismo, memoria *lato sensu* y conciencia moral (como señal subjetiva de la relación entre lo que se hace y lo que se cree).

4.° Instrumentos *expresivos:* los que muestran a los demás —aunque a veces queden en simples expresiones solitarias— el estado vital y las intenciones del individuo itinerante. Son principalmente la actitud corporal, la peculiaridad de la motórica (el estilo global de los movimientos del sujeto) y el gesto, sea éste expresión directa (la risa o la sonrisa respecto de la alegría) o expresión simbólica (la náusea como símbolo de una aversión subconsciente).

5.° Instrumentos *posesivos.* Puesto que vivir personalmente es ejercitar un acto de apropiación íntima (Zubiri), en la estructura psicosomática del individuo humano tiene que haber una serie de instrumentos idóneos para el ejercicio de esa radical operación apropiadora. Son los que hacen posible la posesión personal de la realidad —externa o propia— y, por lo tanto, el aprendizaje, la creencia y ejercicio de la inteligencia comprensiva.

En su composición y en su actividad, todos estos instrumentos se hallan mutua y unitariamente implicados entre sí; y en su cambiante relación con aquello que psicológicamente constituye el centro de la vida personal —la conciencia del propio «yo» y del «mi»— es posible distinguir metódicamente dos modos principales: una relación de tener (yo *tengo* los instrumentos psicosomáticos que integran mi realidad personal: mi vista, mi brazo, mi inteligencia discursiva, etc.) y mi relación de ser (yo *soy* esos instrumentos). La dinámica de la vida personal es, entre otras cosas, una sucesiva tensión armónica o discordante entre la conciencia de ese «yo tengo» y la conciencia de ese «yo soy». Tal sería, a mi juicio, la consistencia real de la esencial «excentricidad» que Plessner describió en la existencia humana.

II. Los instrumentos que realizan la progresión itinerante del hombre no serían eficaces si sobre ellos o dentro de ellos no operase algún impulso; como —valga tan tosco ejemplo— el motor, las ruedas y el cuentakilómetros del automóvil no entrarían en actividad sin la energía liberada por la combustión de la esencia. Además de un sistema de instrumentos, el movimiento vital del individuo humano necesita, pues, un sistema de *impulsos.*

Desde un punto de vista meramente descriptivo —al margen, por tanto, de lo que pudiera decirnos una consideración metafísica del problema—, en la dinámica de la vida humana cabe discernir tres modos principales del impulso:

1.° Impulsos de índole *físico-química.* Sobre mi cuerpo y en mi cuerpo pueden actuar fuerzas mecánicas y están constantemente operando todos los potenciales que distingue y estudia la física: gravitatorio, térmico, electromagnético. Si yo resbalo sobre el hielo, la sumisión de mi cuerpo al potencial gravitatorio determinará su caída: actuando como impulso, la fuerza de la gravedad da origen a un movimiento de mi realidad somática que yo, consecutivamente, viviré de un modo o de otro. Si yo ingiero una cierta cantidad de bicarbonato sódico, en mi estómago se producirá una serie de reacciones químicas: la energía química —electromagnéti-

ca, a la postre — se convierte así en impulso de un determinado movimiento vital. No le será difícil al lector añadir a éstos otros ejemplos.

2.° Impulsos de índole *vital-instintiva.* Son los que actúan como «instintos vitales» *sensu stricto* (hambre, sed, apetito sexual, maternidad, valimiento y dominio, socialidad) y como «reacciones vitales de conservación» (inflamación, autorreparación, inmunidad, etc.). Es cierto que nadie habla ya de «fuerzas vitales», y que analíticamente todos los instintos pueden resolverse en los varios modos de la energía que estudian la física y la química; pero desde un punto de vista descriptivo, el instinto actúa como un impulso genuinamente biológico, estructural y cualitativamente distinto de esos elementales modos de la energía. Sin tales impulsos no serían explicables la mayor parte de los movimientos vitales del individuo humano.

3.° Impulsos de índole *vital-voluntaria:* la «fuerza de voluntad» como instancia determinante de movimientos y decisiones. ¿Qué es la «fuerza de voluntad»? ¿Cabe decir de ella lo que científicamente decimos hoy de las «fuerzas vitales» que invocaban los biólogos y los médicos del siglo XVIII? Cualquiera que sea la respuesta, su realidad como impulso descriptivo y cualitativamente distinto de todos los anteriores es innegable; impulso que unas veces consistirá en apoyar o en dar curso a un instinto vital (el caso del individuo que siente hambre y decide comer, si tiene ante sí un manjar apetecible), otras en decir «no» a tal o cual inclinación instintiva (el hombre como posible «asceta de la vida», según una famosa fórmula de Max Scheler) y otras, en fin, en suscitar movimientos que trascienden formalmente el mundo del instinto (el poeta que se sienta para componer su poema).

III. Los movimientos vitales que ejecutan los instrumentos y ponen en marcha los impulsos no serían verdaderamente humanos si no se hallasen orientados por un sistema de *fines;* entendiendo por tales las sucesivas metas hacia las que cada movimiento se encamina.

En el caminar del hombre ¿hay un «fin» supremo y último, como hay, bajo forma de muerte, un «término»? La respuesta debe ser afirmativa, porque, mediante sus diversos movimientos sucesivos, el individuo humano siempre aspira al logro de su *felicidad.* Más que de un «sistema de fines» debe hablarse, por tanto, de la sistemática ordenación individual del supremo fin hacia el que el hombre, directa o indirectamente, recta o torcidamente, siempre se mueve.

¿Qué es la felicidad? En su forma plenaria, es el gozo de la posesión de sí mismo, de la autoposesión; la cual no podría ser completa si no fuese posesión de toda la realidad a través de uno mismo y de las realidades — personales, cósmicas y artificiales — que para uno son más próximas y amadas. El amor, en efecto, no es otra cosa que el movimiento de nuestro ser hacia la posesión fruitiva de la realidad; movimiento que exige, paradójicamente, la donación de sí mismo a la realidad amada. De ahí que la aspiración hacia la felicidad lleve esencialmente en su seno la pretensión de un «siempre» y un «todo», y por lo tanto un íntimo apetito de inmortalidad e infinitud. Crea o no crea el hombre que la satisfacción plenaria de ese apetito es cosa posible, dentro de su ámbito tiene que moverse cuando seriamente se plantea el problema de su felicidad.

Como *ens itinerans,* el hombre trata de caminar hacia su felicidad, realizada como gozosa posesión de sí mismo. Trátase ahora de saber cómo su existencia se ordena realmente hacia el logro de ese fin. He aquí los principales momentos de tal ordenación:

1.° La *libertad;* una libertad que no sólo es de opción (la de aquel que entre dos caminos elige uno), sino también de invención (la que mueve a inventar las metas felicitantes y los caminos que acaso conduzcan hacia ellas) y de aceptación (la que nos mueve a aceptar como «nuestros» los logros de nuestra propia operación o las vicisitudes que el azar pone en nuestra vida).

2.° La *imaginación.* Para que la libertad de invención sea realmente eficaz es preciso que haya en nosotros la capacidad de inventar realmente la vida posible en que acaso encontremos esa felicidad que nos mueve; esto es, que en una u otra medida seamos imaginativos. Jayán o poeta, el hombre es siempre un «novelista de sí mismo» (Unamuno, Ortega).

3.° La *vocación.* La libertad de invención y la imaginación creadora se hacen personalmente «auténticas» — sirven realmente a la autenticidad del hombre — cuando se ordenan dentro del camino que para la persona parece ser más propio: aquél para el cual ella se siente íntimamente «llamada». Grave y complejo problema el de la vocación. No puedo tratarlo aquí. Debo conformarme diciendo que cuando realmente existe — y siempre existe realmente, aunque sea de manera tenue o indecisa —, la vocación es la única vía por la cual el individuo humano puede ser plenamente feliz.

4.° El *proyecto.* La personal vocación de felicidad debe actualizarse, porque así lo exige la constitución real — somática y psíquica — del individuo humano, en la serie de metas concretas y parciales que son los «proyectos»: inscribirse en tal o cual Facultad universitaria, emprender tal o cual negocio, planear el propio matrimonio, etc. Apenas será necesario decir que los proyectos pueden ser vocacionales y no vocacionales; porque a la libertad del hombre pertenece, por desdicha, la posibilidad de ir contra su propia vocación.

Libertad, imaginación, vocación, proyecto: tales son los principales momentos en que se realiza y ordena la autoproposición de fines. A través de ellos, empujado desde dentro de sí mismo por los impulsos que antes describí, el hombre pone en juego los diversos instrumentos psicosomáticos que integran su estructura específica e individual y camina inseguramente hacia la felicidad desde su nacimiento hasta su muerte. Lo cual quiere decir que la peculiar realidad del

hombre es a la vez deficiente, pretensiva, vulnerable, provisora y esperanzada. Es deficiente, porque si no lo fuera no se pondría en camino hacia el logro de lo que ella todavía no es. Es pretensiva, porque vive su propia deficiencia como una constante pretensión de salir de ella: por esencia, el hombre es «pretendiente». Es vulnerable, porque los proyectos humanos son esencialmente falibles (en todo momento es el hombre capaz de error) y porque la realidad psicosomática del individuo está siempre amenazada por la invalidez o por la muerte. Es provisora, porque, como enseña una famosa sentencia de Auguste Comte, el hombre puede proveer a su deficiencia y su vulnerabilidad previendo con su inteligencia el futuro del mundo y su propio futuro. Es, en fin, esperanzada, porque, pese a la conciencia de su vulnerabilidad, y con un talante anímico más optimista o más pesimista, el individuo humano siempre confía en la real posibilidad de los fines que como hombre se propone. De otro modo, el mundo sería un asilo de toxicómanos o una necrópolis de suicidas. No puede haber vida humana sin dolor, es cierto; pero tampoco puede haberla sin esperanza.

IV. Puesto ante sí mismo, el hombre se descubre como un ser itinerante — *homo viator* — integrado por un sistema de instrumentos, otro de impulsos y otro de fines, y constantemente ordenados, a través de errores y aciertos, fracasos y logros, hacia la posesión de la felicidad. Así me lo hace ver la doble consideración de lo que los hombres son, como realidades puestas ante mí y susceptibles de un estudio objetivo y científico, y del hombre que soy yo, como realidad capaz de contemplarse y entenderse a sí misma. El problema que ahora se plantea es el siguiente: ¿de qué modo estas determinaciones de la existencia humana que yo he llamado «instrumentos», «impulsos» y «fines» se hallan unitariamente enlazadas entre sí? ¿En qué consiste la *unidad real* de la persona humana? La respuesta a estas interrogaciones ya no puede ser descriptiva o científica, en el sentido habitual de esta palabra; tiene que ser filosófica; más exactamente, metafísica. A mi juicio, nadie ha sabido darla con tanto rigor y tanta profundidad como Xavier Zubiri. Aconsejamos que acuda a las publicaciones de este filósofo al lector a quien interese el tema (1).

Volvamos ahora a nuestro punto de partida. Estamos estudiando la aventura humana. Esta consiste en hacer la historia, en organizar la tierra, en relacionarse con los demás y en desarrollar, mediante el aprendizaje y la invención, la propia personalidad. ¿Quién es el protagonista de esa aventura? Comencemos respondiendo tautológicamente, y digamos que ese protagonista es un ser al cual debe convenir el nombre de «aventurero». Sin aventurero, no es posible la aventura. Y el hombre es aventurero, y es aventura el curso efectivo de su existencia individual y colectiva, porque en el logro de lo que a él más real y verdaderamente le importa, su felicidad, se ve obligado a inventar metas y caminos cada vez más arduos y siempre rodeados por el riesgo del fracaso. Este constante riesgo, ¿hará de la realidad humana «una pasión inútil», según la tan repetida fórmula de Sartre? Mirándose hacia sí mismo en los momentos de fatiga y tedio, así puede pensarlo cada hombre, cualquier hombre. Pero mirando la propia realidad dentro de ese fabuloso tejido de hazañas que es la historia humana, desde el guijarro tallado hasta la astronáutica, la bioquímica del cromosoma y la fisión del átomo, nadie podrá afirmar — aunque el mañana y la muerte lleven la sombra consigo — que es inútil la pasión de ser hombre. No: la tierra no será nunca un asilo de evasivos toxicómanos o una necrópolis de desesperados suicidas. Veámoslo indagando cómo los hombres de hoy, todos nosotros, aunque individualmente no seamos gran cosa, nos disponemos a iniciar la aventura de mañana.

(1) Aparte los cursos y las publicaciones del propio Zubiri, su pensamiento antropológico ha sido muy bien expuesto por Ignacio Ellacuría en «Antropología de Xavier Zubiri» (*Revista de Psiquiatría y Psicología médica de Europa y América latinas*, VI, 6-7, 1964) y «La religión, actitud radical del hombre» (*Asclepio*, XVI, 1964).