Oscar Mas Herrera

ALGUNOS MARGENES DE LA CONDICION HUMANA

Summary: *The human condition is characterized by the narrowness of its limits. Spatial and time limits; health and intellectual limits, and above all, the obysmal limits of the human origin and destiny. But life also presents certain margins of action: the quest for a stable social order, pace and happiness are as ingraned in the human condition as pain and death; and this deserves to be the object of philosophical reflexion.*

Resumen: *La condición humana se caracteriza por la estrechez de sus límites. Límites espaciales y temporales; límites de salud y de talentos; y, sobre todo, los límites abismales del origen y destino humanos. Pero también la vida presenta ciertos márgenes de acción: la búsqueda de un orden social estable, de la paz y de la felicidad son tan propios de la condición humana como el dolor y la muerte, y merecen ser el objeto de la reflexión filosófica.*

La condición humana se caracteriza por la estrechez de sus límites. Límites en el espacio y en el tiempo; límites sociales y económicos; límites de salud y de talentos; y, por encima de todo, los límites abismales que representan la incógnita suprema del origen y del destino humanos. Sin embargo, también la vida presenta unos márgenes de acción y de creación que merecen ser objeto de la reflexión filosófica. En efecto, la búsqueda de un orden social estable, de la paz y, en definitiva, de la felicidad, son tan propias de la condición del hombre como lo son el dolor y la muerte.

Como la relevancia de esos márgenes solo destaca a la contraluz de los límites, intentaremos ocuparnos de las posibilidades de la humana acción

sin perder de vista las ineludibles fronteras existenciales, señalando de continuo ese juego de tensiones contrapuestas entre las que debe forjarse la aventura humana.

Es posible que la vida del hombre carezca de sentido último; que todo esté regido por el azar, el ciego destino, el caos, el absurdo y la ilusión, y que a la postre todo resulte sin valor y nulo. Que se pueda hablar con el biólogo Jean Rostand de la *tragique et dérisoire aventure du protoplasme*. Pero esta tesis, que es irrefutable, es indemostrable.

El nihilismo, no puede negarse, tiene su atractivo y su margen de credibilidad. ¿Habría alguien que no haya experimentado el aspecto oscuro de la vida: su opacidad relativa, el sinsentido de múltiples acontecimientos, las limitaciones de nuestra personalidad, la presencia del dolor —ese compañero de ruta inevitable— y, finalmente, la ineludibilidad de la muerte? ¿No nos sentimos con frecuencia extranjeros al mundo y a nosotros mismos? ¿No percibimos a veces un eco poderoso en Nietzsche, Camus y Sartre, de nuestras tragedias íntimas? La tarea del superhombre nietzscheano de “desvalorizar los valores superiores”, a menudo asfixiantes, ¿no estará puesta en razón? Hay algo en los versos que Goethe pone en boca de Mefistófeles que en nuestros momentos de confusión, de incertidumbre y de angustia nos atrae con la fascinación de la nada:

“Soy el espíritu que siempre niega.
Y ello con razón, pues todo lo que nace
no vale más que para perecer;
por eso sería mejor que nada surgiera”

Las tendencias tanásicas y destructivas, tan puestas en evidencia por la psicología profunda

desde Freud en adelante, ya fueron explicadas a nivel metafísico por Sto. Tomás de Aquino en el siglo XIII: "La tendencia al no ser la lleva consigo la creatura misma en cuanto que proviene de la nada" (*S. Th. I, 104, 3 ad lum*). Y es que si bien "los hombres somos idénticos a nosotros mismos, solo lo somos hasta cierto punto. Una cierta distancia nos retiene un poco más acá de nuestra propia definición; ninguno de nosotros realiza a plenitud su propia individualidad; y de esa condición se sigue que en lugar de una manera simple de ser, presentamos el cuadro de un esfuerzo permanente para mantenernos en el ser, para conservarnos y podernos realizar" (Etienne Gilson, *Le Thomisme* (VI ed.) París, Vrin, 1965, p. 438).

Al filósofo, que no puede menos que cuestionarse sobre el sentido del mundo y del hombre, le cabe en suerte ser testigo lúcido de esa condición humana itinerante, contradictoria, inacabada. Por eso puede ceder fácilmente a la tentación de construir un pensamiento centrado en el absurdo y de desesperar del hombre y de la vida, acogiendo quizás, como verdad indubitable la vieja inscripción latina de los relojes referente al paso de las horas: *Vulnerant omnes, ultima necat*. ¿Por qué no concebir al hombre como otro Sísifo condenado a empujar con indecibles esfuerzos el peso de su vida hasta una cumbre de la que rodará una y otra vez, sin otra alternativa que volver a empujarlo cuesta arriba para que de nuevo caiga?

El intelectual, que podría ser un sembrador de esperanza y de sentido, un conquistador de continentes donde laborar, transformar y embellecer, se endurece con frecuencia y se torna cínico y negativo. Pero, por otra parte, ¿cómo abrigar esperanza cuando se parte sistemáticamente de la ausencia de un interlocutor supremo que revele que el mundo y la vida sí tienen sentido y sí vale la pena enfrentarlos y vivirlos a plenitud, a pesar de los pesares?

Por supuesto que numerosas formas de mal tienen su origen en el ejercicio perverso de la libertad humana: los seis millones de judíos muertos en los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial; las torturas usadas en los regímenes totalitarios; la inicua explotación del indigente en los países pobres, no tienen otro origen que la *hybris* humana, el desprecio del hombre por el hombre, el apetito de destrucción, la mentira, la voluntad de poder, el orgullo de la carne y del espíritu (Cf. Claude Tresmontant, *Lettre*, "Esprit", sept—oct. 1962. p. 42).

Pero no todo el mal puede ser imputado al hombre: hay catástrofes naturales que sumen en el dolor

a inocentes, a niños, a seres débiles; eso es horrendo, misterioso e inexplicable. Empero algo puede decirse: "sólo habría dos medios para que no hubiese el mal: o que las cosas no existieran —pero su existencia es un gran bien—, o que fuesen positivamente infinitas, lo cual es imposible. En cuanto son entidades limitadas y finitas, comportan en sí mismas, no diré el mal, —la finitud en sí misma no es un mal— pero sí una posibilidad de mal que podría dar razón del mal que eventualmente las afecta". (Yves M. Congar, *El problema del mal*, Guadarrama, Madrid, 1959, p. 697).

Sin embargo, lo anterior, por razonable que sea, permanece a un nivel de explicación abstracta, muy válida en sí misma, pero tal vez poco consoladora, por tocar sólo de lejos la realidad existencial. Por eso me parece oportuno citar aquí la voz de un filósofo contemporáneo, Gabriel Marcel, quien entre octubre y diciembre de 1961 pronunció en Harvard una serie de seis lecciones que constituyen como la síntesis de su pensamiento filosófico. En la lección sexta dijo: "No es que pretenda en ningún momento, que el sufrimiento es bueno en sí mismo; en principio el sufrimiento es malo. Pero cabe decirse también que el alma humana en ciertas condiciones privilegiadas, allí donde ha sabido realizar alrededor de ella un cierto clima espiritual, puede por un acto libre transmutar ese mal, no propiamente hablando en un bien, pero sí en un principio susceptible de irradiar amor y esperanza" (Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Aubier—Montaigne, París, 1964, p. 142). El mismo autor pone en boca de un personaje de su obra teatral "El camino de Creta" las siguientes palabras: "El sufrimiento no nos disminuye: nos revela nuestra verdad... Hay umbrales que el pensamiento abandonado a sus propios recursos no puede atravesar: es menester una experiencia, la de la pobreza, la de la enfermedad... Es como si percibiésemos una cara de las cosas que hasta entonces ni siquiera hubiésemos sospechado. Quizás otra dimensión del mundo". Pero tal vez fue León Bloy quien con frase insuperable señaló el valor del dolor humano: "El hombre tiene lugares en su pobre corazón que no existen hasta que el dolor entra en ellos para que existan". (Carta de 25 de abril de 1873 a G. Laudry).

Sin embargo, aunque todo lo anterior sea cierto; aunque el dolor y el sinsentido ocupen un lugar en cada vida humana y el desaliento haga presa de todos en los peores momentos; aunque la muerte sea parte de la universal herencia de la especie, considero inaceptable que eso agote lo que quepa decirse de la vida humana. También hay verdad,

hay amor y hay belleza; también hay alegría y esperanza.

Pero nada estaría más lejos de mis intenciones que anular las consideraciones iniciales de este ensayo con una visión idílica del mundo, tratando de hacer ver que a cada dolor corresponde un gozo y a cada espina una flor. En el mismo orden de cosas, encontraría de muy poco interés e incluso de un gusto discutible, entregarme a un intento de cuantificación de males y de bienes con el objeto de probar que los segundos sobrepasan en cantidad a los primeros. Un optimismo crudo que consistiera en decir que las cosas no son tan malas como parecen y que a la postre siempre se ha visto que las fuerzas del bien se imponen sobre sus contrarias, no solamente acusaría una superficialidad epidérmica, desprovista de todo valor crítico, sino que impediría todo proyecto vital con valor y sentido.

Los términos *sentido* y *sinsentido* han aflorado con alguna frecuencia en el curso de estas reflexiones y considero oportuno detenerme a tratar de dilucidarlos. Es difícil sustraerse a la pregunta por el sentido de las cosas; tal sustracción sólo podría hacerse al precio de una auténtica amputación en la razón filosófica. Por el contrario, estimo con Hans Küng que "no puede calificarse de ilegítima la pregunta por el sentido último y primero de los grandes objetivos, valores, ideales, decisiones y actitudes humanas, así como el por qué y para qué último (y primero) del origen y meta del hombre y del mundo" (Hans Küng. *¿Dios existe?*, Eds. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 457). ¿No es, en el fondo, a lo que veladamente apunta Ludwig Wittgenstein, cuando asienta en el *Tractatus* que "Lo místico no está en *cómo* es el mundo, sino en el hecho de que el mundo *sea*? (6.44).

Pero regresando al concepto mismo de sentido, aclaro que las dos acepciones que pueden interesarnos aquí de esa palabra son las de *significado* y de *dirección*, tal como se iluminan, por ejemplo, en estas dos preguntas: ¿qué sentido, es decir significado, tiene esta tableta escrita en caracteres cuneiformes? y, ¿cuál es el sentido, es decir, dirección, de la marcha de este tren? Ambas acepciones tienen algo en común: se refieren a una realidad más obvia e inmediata que no puede ser totalmente comprendida sin el conocimiento de *otra realidad*, más escondida, sin duda, a la que la primera remite. Esta segunda realidad, necesaria para comprender la primera, es, en la acepción de *significado*, la *idea indicada por el signo*; y en la de *dirección*, la *meta a la que el móvil se encamina*. (Cf. Miguel Benzo Mestre, *Sobre el sentido de la vida*, B.A.C.,

Madrid, 1972, p 3-4). De modo que pareciera que inquietarse por el sentido de la vida, es apuntar, secretamente, a una realidad más allá de la vida y del mundo.

Sea lo que fuere, mi intención en estas líneas es la de recalcar la presencia de ciertas voces que en el corazón del hombre lo invitan a crear, a hacer y a hacerse, y que representan un llamado a completar márgenes existenciales aún vacíos, llamado cuya respuesta constituye una forma suprema de exorcizar la tentación de la nada.

En este intento de creación, de búsqueda de sentido, nos toparemos sin duda con las barreras de lo inacabado de nuestra naturaleza, de lo corto de nuestros alcances, de lo relativo a nuestros proyectos. Así las cosas, ¿valdrá intentar, por ejemplo, la instauración de un orden social más estable y justo? ¿Valdrá la pena pretender la paz, esa armonía del hombre consigo mismo y con su medio material y social, y la armonía y solidaridad entre los grupos y las naciones? Quizás aún menos cabría hablarse de la búsqueda de la felicidad, concepto de implicaciones inabarcables, que apunta a algo que ocurre en lo más hondo y secreto de la personalidad de cada hombre y que comprende nada menos que la satisfacción cumplida de todas las potencias humanas, es decir, la plenitud de todo el ser del hombre por la realización de sus capacidades físicas, volitivas, intelectuales, sin ansias insatisfechas, sin frustraciones, sin angustias, sin dolor y sin muerte. ¿No valdría mejor abandonar la empresa ante su inviabilidad? ¿No estamos manifiestamente frente a una utopía?

Capitular aquí sería ignorar que toda acción humana es la búsqueda de una parcela de felicidad; que todos nuestros ires y venires, todas nuestras luchas y proyectos, nuestros trabajos y amores, tienen por secreto resorte la obtención, si no de la felicidad cumplida, por lo menos de algunos momentos de plenitud y de gozo que nos permitan un pregusto de la felicidad. Y otro tanto cabría decirse, proporcionalmente, de toda acción encaminada a buscar una sociedad sobre bases más justas, o procurar la paz; son empresas en sí gigantescas, pero de las que no podríamos sustraernos en lo que nos corresponde — y en lo que queremos que nos corresponda — so pena de condenarnos al fracaso de la esterilidad.

La acción creativa tendiente a llenar nuestros márgenes sí vale la pena, en la medida en que asumiendo lo humano en su cruda realidad, creamos, empero, que no somos ajenos al curso de los acontecimientos, a los que podemos imprimir un

cierto rumbo, una velocidad, un *sentido* en suma; que podemos, parcialmente al menos, orientar muchas cosas por nuevos y mejores derroteros; que nos es dado participar en el diseño de un hombre y una sociedad mejores. La historia, después de Mahatma Gandhi, de Martin Luther King y de Teresa de Calcuta ya no será la misma: el mundo es ahora más solidario, más fraterno, más digno. La satisfacción máxima debe estribar en poner en manos de la joven generación un estado de cosas superior al que recibimos. Semejante proyecto histórico tiene sus riesgos y puede degenerar en una aberración y en un sinsentido, especialmente si la *hybris* de un mesianismo ajeno a la misericordia y la compasión se mezcla en el proyecto como ingrediente esencial. Sin embargo, la alternativa opuesta, que sería no encontrar las cosas perfectibles, o, aún encontrándolas, hurtarles el cuerpo reparando en el riesgo o en el esfuerzo que representan, no parece digna, ni valiente. El solo replegarse sobre sí y declararse indisponible, es una capitulación en forma.

Una utopía sin más hace caso omiso de los límites de la naturaleza humana y se lanza tras... la Ciudad del Sol. Un proyecto realista de cambio asume al hombre tal cual es, pero quiere que hombre y sociedad sean mejores y se da los medios apropiados para el cambio, medios que necesariamente solo tendrán sentido en un ambiente de diálogo y de libertad. Procurar más justicia para que haya más paz no es un espejismo si se propone al hombre como sujeto y término de la empresa, a un hombre libre y consciente y no el producto condicionado de una maquinaria estatal.

Un orden social más estable solo puede lograrse promoviendo más justicia; la justicia, a su vez, fundará el bien común, que suscita el equilibrio entre el bien de la persona y el bien de la comunidad humana (Cf. Oscar Mas Herrera, "Apuntes para una filosofía de la paz", Rev. Fil. U. de C. R., XVIII (48), 1980, p. 171). Este equilibrio no será nunca lo dado sino siempre lo por conseguir; lo fácil sería propender a los extremos o de un individualismo egoísta o un colectivismo avasallador. En todo caso nunca se recordará suficientemente que una sociedad es un todo compuesto de todos y que el hombre, sujeto primario de derechos y fin último en sí mismo considerado, no deriva su dignidad del reconocimiento del Estado ni del imperio de la Ley, sino de los principios mismos de su constitución natural.

Sólo un orden social, propuesto en estos términos, puede ser marco cumplido para la realización de la paz considerada como fruto de la justicia y

de la fraternidad. De una paz que comienza necesariamente con la aceptación dinámica de sí mismo. Que requiere un nivel profundo de conformidad consigo mismo, de aceptación de la propia persona. La paz personal, por su parte, funda la paz social, que es el diálogo. Dialogar es aceptar al tú como centro de libertad, sin pretender ni expropiarlo, saqueándole sus riquezas, ni irrespetarlo, ignorando sus posibilidades de aporte. Por esto, el diálogo está tejido de respeto y simpatía, y de la convicción de que el tú posee más potencialidades que las aparentes; que sus posibilidades de crecer y crear encierran aún mucho aspecto inédito.

Finalmente está la paz política que es el bien común internacional, que deriva del Derecho de Gentes. Este Derecho, dice Santiago Ramírez, debe comprender todos los derechos naturales de la persona trasladados proporcionalmente a las relaciones entre naciones. Así, es de Derecho de Gentes el derecho a la autonomía e independencia, que es como la vida de una nación como tal; el derecho a la integridad territorial y a resolver sus asuntos internos según su leal saber y entender en armonía con el conjunto de las naciones (Santiago Ramírez O. P., *El Derecho de Gentes*, Edt. Studium, Madrid, 1955, p. 194 s).

Y de la felicidad, ¿qué decir, si apenas puede hablarse de tema tan secreto y personal? Todos la ansiamos por naturaleza, más aún que el saber. A menudo la evitamos, desdeñando los pequeños goces cotidianos que encierran atisbos de ella; a menudo olvidamos que un lote importante de felicidad consiste en estar de acuerdo con lo que se es y con lo que la vida ofrece. Que es locura no estar satisfecho con lo que se tiene y renegar por lo que no se tiene. Que la felicidad es un fino tisú tramado de humildad, de esperanza y de conformidad consigo mismo, articulado con una ruta de encuentro con el Tú supremo, cualquiera que sea la forma como lo concibamos.

Al final de estas reflexiones pareciera que se nos brindan dos opciones antagónicas: la de un pesimismo a secas o la de un optimismo dramático. O nada tiene sentido y el mundo y la vida son una grotesca mascarada, o bien, a pesar del mal, de la injusticia y de la muerte, el mundo y la vida tienen un significado y una dirección, en los que nuestra iniciativa juega un papel preponderante. El optimismo dramático asume el hombre y la vida con sus contradicciones, sus zigzags y sus regresiones. Pero al mismo tiempo cree que la injusticia no es inevitable y que la paz a todos sus niveles es una tarea a construir y reconstruir constantemente. Cree

que el mutuo respeto y la solidaridad son los mejores instrumentos para alcanzar una sociedad superior y que hay que permitir y alentar a cada hombre para que disfrute su lote de felicidad.

Lo demás es ya esperanza; esperanza en que un día, quizás más allá de la Historia y la Filosofía, ocurra una plenitud donde finalmente "el amor y la lealtad se encuentren, y la justicia y la paz se besen" (Ps. 85, 11), pero ese sería el tema de otra ponencia...

BIBLIOGRAFIA

Benzo Mestre, Miguel, *Sobre el sentido de la vida*, B.A.C., Madrid, 1972.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1980.

Congar, Yves M. *El problema del mal*, Ed. Guadarrama, Madrid 1959.

Gilson, Etienne, *Le thomisme*. Vrin, Vía, París, 1965.

Guardini, Romano, *La aceptación de sí mismo*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

Küng, Hans. *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979.

Marcel, Gabriel, *Homo Viator*, Aubier-Montaigne, París, 1963.

Mas Herrera, Oscar, "Apuntes para una filosofía de la paz". *Rev. Fil. U. de C.R.*, XVIII (48), 1980.

Tomás de Aquino, Santo, *Suma Teológica I*, q. 75-89 (Tratado del Hombre), B.A.C., Madrid, 1959.

Ramírez, Santiago, *El Derecho de Gentes*, Ed. Studium, Madrid, 1955.

Tresmontant, Claude, "Lettre", *Rev. Esprit*, Sept-oct. 1962.

Oscar Mas Herrera
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica

metaphysical judgement of the world. His work works in two levels of reflection, the metaphysical and the political-moral, that are interlocked and with each other. The article seeks to point out this binding using as criteria the theme of the evil and the human innocences.

Resumen: Albert Camus asienta sus preocupaciones morales y políticas sobre presupuestos que implican una valoración "metafísica" del mundo. Su obra se mueve siempre en dos niveles de reflexión, el metafísico y el político-moral, que se suplen el uno al otro. El artículo pretende resaltar esta vinculación utilizando como criterio el tema del mal y la inocencia humana.

1. Dos niveles de reflexión

Hay obras que sólo reclaman para sí el derecho de angustiar y evocar. Genéricamente, ellas no tienen el carácter de grandes relaciones. Por eso, se dan pequeñas libertades que, a veces, las hacen parecer más bien frutos de un pensamiento ocioso. Nada imponen y nada aclaran. Vuelven una y otra vez sobre lo mismo sin definir nada. En sentido estricto, estas obras no hacen, ni quieren hacer, sistema. No porque esto sea malo sino porque el espíritu no quien las hace no les da para hacerlo.

La obra de Albert Camus está hecha así, como una enorme evocación de los males de su tiempo. Claro que por los mismos años otros lo hicieron de otro modo; pero a él, su temperamento filosófico no le permitió ensayar otros caminos. Sean cuales sean las razones de esta inclinación, por demás

importantes aunque no aquí en el punto es que en su obra es que lo que se afirma de un modo definitivo. Quizá la imagen que mejor la representa es la del escudo. Ella enseña al mismo tiempo que escudo.

La obra de Albert Camus se mueve siempre en dos niveles de reflexión, el metafísico y el político-moral. El término "siempre" aquí no es gratuito. Está puesto para evitar y juzgar, a la vez, la tendencia de separar tales campos en dos periodos cronológica y temáticamente irreconciliables. En realidad, lo normal es hablar de una superación. Se dice que las preocupaciones de corte metafísico, propias del periodo del absurdo, son superadas por las inquietudes morales y políticas, propias del periodo de la rebelión, pero es lo mismo. Hay una separación que parece ineludible.

Es cierto que el propio Camus parece cooperar, con ciertas insinuaciones y cambios de énfasis (1), en la justificación de la tesis que este artículo pretende negar. Por ejemplo, entre la propuesta moral del *Mito de Sísifo* y la que aparece en el *Hombre Rebelde* se nota una transformación que es innegable. Mientras en aquel los hombres se secundarizan de un mundo ajeno a la claridad y la unidad, en éste el ciudadano está dando por el mundo en que los hombres se maran o se escapan. El hombre rebelde es de extrajero. Sale de sí mismo. El rebelde, en cambio, anhela volver a su mundo y estos hombres lo que les ha sido negado. Sin embargo, aun así la diferencia de tono es notable, no es suficiente para afirmar una ruptura tajante entre los dos modelos de hombre y, menos aún, entre los dos niveles de reflexión ya mencionados.

Para no mezclar más con el resto, el punto es que Camus asienta sus preocupaciones morales y