

Filosofía, Letras, Arte
y Poesía

FRANCISCO ROMERO

UNA NUEVA TEORIA DEL HOMBRE

Aloys Müller es bien conocido de los lectores de habla española por dos libros suyos muy utilizados, ambos notables por la profundidad y el rigor; una *Psicología* y una *Introducción a la filosofía* (1). Esta *Introducción*, cuando apareció, en 1925, encabezando la afortunada serie *Leitfäden der Philosophie* —a la cual pertenece también la *Psicología*— era un pequeño volumen, que luego el autor amplió considerablemente en la segunda edición, sobre la cual fue hecha la traducción a nuestro idioma; en 1947 se ha publicado la tercera edición alemana, que es más bien refundición de la obra, cambiada en el título, que es ahora *El mundo y el hombre en su constitución irreal*, y elaborada en términos que la aproximan resueltamente a lo que ya era en parte: más bien un texto orgánico de filosofía que una *Introducción* según las pautas habituales para tal género de libros (2).

Müller se ha propuesto el problema del hombre, en un breve y agudo trabajo cuyo título es idéntico al del difundido libro de Max

(1) Primeras ediciones españolas de *Revista de Occidente*, 1933 y 1931, respectivamente, y posteriores de Espasa-Calpe.

(2) *Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie*. Dümmlers Verlag, Bonn, 1947.

Scheler sobre el mismo tema: *El puesto del hombre en el cosmos* (3). Nótese que esta designación es la denominación más adecuada, si no la inevitable, del problema antropológico, cuando se atiende sobre todo, como hacen Scheler y Müller, a sus últimos fundamentos, a la indagación de la raíz metafísica y del sentido del hombre y a la discusión de su lugar en el conjunto, y se quiere indicar desde el comienzo la intención de presentar así el asunto; títulos semejantes, a veces con extraña simultaneidad, no son raros en la bibliografía antropológica (4).

En sus grandes líneas, el planteo de Müller puede caracterizarse diciendo que es la tentativa de conciliar los puntos de vista más generalizados en la actual antropología filosófica con el creacionismo teísta. En Max Scheler —hito de referencia casi obligatorio— el espíritu, mero programa o haz de intenciones carentes de fuerza propia, va logrando que entren en sus planes y se pongan a su servicio los impulsos vitales, las energías originarias del orden natural, y de esta manera coloniza poco a poco la naturaleza; lo divino crece y se impone mediante esta paulatina promoción del espíritu, con lo que Scheler, en esta etapa de su pugna metafísica, viene a adherir a la doctrina del Dios *in-fieri*, del Dios que se va haciendo, de la final y lejana lísticamente desde el principio hacia la realización de lo humano como divinización de lo real, por ministerio del hombre. En Müller, lo divino es una instancia soberana y previa que, al crear la realidad, configura y deposita en ella la imagen o proyecto del hombre, cuya actualización deja a cargo de una evolución natural encaminada finaspiritualidad, como conciencia y sentido del mundo.

En la realidad, en opinión de Müller, existe un principio formador o moldeador: lo anímico; sin él, el cosmos no sería lo que es. Lo anímico y lo material son igualmente primitivos u originarios, y aunque en los comienzos no mantienen una trabazón muy íntima, ya desde entonces lo anímico es capaz de imprimir en cierta medida su sello en lo material, ejerciendo así a partir de los orígenes la función organizadora que le es propia y que irá en aumento a lo largo de la evolución cósmica. Si lo material muestra ya en sí la impronta de lo anímico, corresponde preguntarse cuál es el elemento o la sustancia

(3) *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. Akademische Vorträge und Abhandlungen. Bouvier, Bonn, 1948.

(4) Por ejemplo, en el mismo año 1925 aparecieron el libro de C. D. Broad, *The Mind and its Place in Nature* y el de D. Drake, *Mind and its Place in Nature*.

primaria que recibe ese influjo; ese elemento, sostiene Müller, es presumiblemente el espacio; diversas razones, que discute someramente, apoyan esa conclusión. El espacio nos es dado con la misma inmediatez que las cosas, pero no puede ser ni una propiedad de las cosas, ni una relación entre ellas. El principio anímico compone con espacio los primeros compactos o elementos efectivos de la materia, y produce así el régimen que recorta y ordena átomos y moléculas, otorgando al universo físico sus rasgos constantes y creando las condiciones adecuadas para manifestarse luego con mucha mayor autonomía al informar los cuerpos orgánicos. Lo anímico se contenta con ejercer en lo inorgánico la acción indicada; deja después que lo material se desenvuelva por su cuenta, manteniendo el impulso que le ha sido comunicado. Una enorme suma de materia debe ser elaborada, porque sólo en un número relativamente pequeño de focos resulta posible que surja y prolifere la vida, la que a su vez, en peligro constante de decadencia porque la materialidad tira de ella hacia abajo, únicamente logra salvarse gracias al derroche vital y a la procreación. Si observamos la naturaleza, hallamos en ella diversos órdenes: materia, planta, animal, hombre, conectados entre sí de distintas maneras. La vida se constituye en el orden de la materia y muestra la aparición de escalones cada vez más altos; el hecho indudable de estas series ascendentes es el fundamento de las doctrinas evolucionistas. Estas doctrinas no han ido más allá de las comprobaciones parciales, que no captan lo capital; no han sido aclaradas en ellas las cuestiones más amplias y fundamentales, el porqué de la existencia del orden de lo orgánico, el sentido de su escalonamiento, la razón de que exista el hombre y si su aparición es necesaria o es un mero producto del azar, un resultado fortuito de la evolución. Las teorías evolucionistas procuran explicar lo que existe, pero son incapaces de dar cuenta de su significación. Por otro lado la respuesta de que eso es así porque Dios lo ha querido, no es satisfactoria; a la pregunta del porqué debemos dar una respuesta natural, sin reemplazar la averiguación por el cómodo argumento providencialista —y precisamente debemos proceder así, anota Müller, porque así place a Dios.

Aunque el ser resueltamente todos estructurales es condición y prerrogativa de aquellas realidades en que lo anímico propiamente encarna, el cosmos inorgánico ostenta ya tres rasgos unificantes o totalizadores. En primer lugar, se advierte en él por todas partes la uniformidad de sustancia y de procesos, la constancia de modelos en la creación de formas. En segundo término, reina en él un orden,

patente tanto cuando consideramos el sistema solar, el que nuestro sistema compone con los demás de nuestro universo y el que éste integra con los universos restantes, como cuando tomamos en cuenta la constitución de los cristales, las moléculas, los átomos y los elementos atómicos. El tercer rasgo común o unificante es la diferenciación: si bien sabemos muy poco de la formación originaria de los sistemas cósmicos, puede afirmarse con seguridad que hay en ellos en general un proceso de lo menos a lo más diferenciado, y aunque algunas veces ocurra el proceso inverso, su importancia es escasa. La presencia de estos rasgos unitarios desde las primeras etapas de lo inorgánico, tempranos indicios de una consistencia y de una tendencia a la organización que irán creciendo sin interrupción en la naturaleza, la interpreta Müller como una prueba de su tesis capital: El hombre, que llegará a ser la culminación de la serie vital, existe de antemano en la realidad como un designio, como la finalidad impresa en ella desde su origen. Según lo reconoció la especulación medieval, el hombre recapitula en sí toda la naturaleza, es un microcosmos. Una expresión de ello es el hecho de que la célula, en lo esencial de su constitución y funciones, es idéntica en todos los vivientes. Sin razón se acepta como comprensible y justificado por sí que el hombre, por ser el eslabón final, recapitule todo lo anterior a él; pero la evolución misma contradice este punto de vista, pues lo habitual en ella es la aparición de formas nuevas y la supresión o el rechazo de las viejas. Por lo tanto, la condición de ser un compendiado resumen de lo anterior, un microcosmos, no deriva necesariamente de la evolución entendida como consecuencia de acciones causales; debe haber algo sobreagregado a la evolución misma, ha de admitirse en la evolución una previa dirección o encaminamiento, el avance hacia una meta sólo concebible mediante la idea de la preformación. La cuestión se ve con mayor claridad si se repara en algunos puntos. Con frecuencia se asocia la noción del hombre como microcosmos a la de que el hombre no es sino un animal al que se le añade algo, esto es, un animal con el dón racional. Tal concepción es errónea. El hombre no prolonga la línea biológica; su implantación en el cosmos, en cuanto ser que puede remontarse a las sumas cumbres espirituales, tiene que ser totalmente distinta de la del animal, que se halla atado a la naturaleza por los vínculos de una necesidad férrea. El animal reside, sin posible salida, en un angosto recinto; se encuentra prisionero en su mundo vital, y propiamente no vive sino que "es vivido", es decir, no es verdadero sujeto o agente de su vida, sino que la corriente de la vida

pasa por él y lo domina y arrastra. El hombre, en cambio, elabora libremente el mundo mediante el conocimiento y la acción. El animal sueña; el hombre está despierto. Si la evolución por sí sola no basta para explicar la aparición del hombre, ha de admitirse algo más, una teleología sobrepuesta a los resortes causales de la evolución. Por otro lado, la idea de microcosmos es insuficiente si se entiende por ella la coexistencia en el hombre de los reinos o grandes divisiones de la naturaleza, pues hay algo más. Cuando se observa con cuidado, se ve que el hombre no sólo está, por decirlo así, repartido y como disperso en los grandes distritos naturales, sino también en muchos de sus apartados o ramas menores; por ejemplo, en los géneros y especies animales se reconocen propiedades o modos de ser del hombre, tanto corporales como psíquicos, de manera que el hombre viene a ser algo así como una integración de la naturaleza, y la naturaleza se nos manifiesta como el hombre desintegrado o diseminado, según lo han reconocido muchos mitos primitivos y también, en una muy significativa elaboración, Platón, en un pasaje de la parte final del *Timeo*.

La relación del hombre con el mundo la plantea además Müller por otro costado, con la advertencia de que es de la mayor importancia, porque proporciona a su tesis su principal basamento ontológico. En el mundo, en cuanto conjunto de todo lo real, el pensamiento asume el papel de ingrediente formador; no en el sentido de que gracias al pensamiento alcance el mundo su realidad, sino, más concretamente, porque todo su especial modo de ser proviene del pensamiento o de las estructuras o significaciones constituidas por él. Indirectamente, lo prueba que el pensamiento sea apto para captarlo y entenderlo. Para que el mundo pueda ser abarcado por el pensamiento, debe guardar con él afinidad o semejanza. Por otra parte, muchos hechos denuncian ese papel formador o constituyente, porque, observados lisa y llanamente como hechos, a partir de ellos y por el recurso de complicadas operaciones matemáticas, se llega luego a lejanas conclusiones verdaderas, a sentar o descubrir otros hechos ciertos, lo que demuestra que la trama matemática no es extraña a la realidad sino que se halla embebida en ella y la configura; y lo mismo más o menos prueban las sistematizaciones científicas del reino vegetal y del animal, estatuidas por el pensamiento, pero cuya profunda correspondencia con la realidad es palpable. La íntima constitución o armazón del mundo y el pensamiento se compenetran y corresponden. El mundo, pues, está de antemano proyectado o dirigido hacia el espíritu, hacia el ser en el cual

el espíritu encarna; en el hombre se encuentra a sí mismo y llega a despertar. Así como un libro exige el lector que lo lea y lo comprenda, lo presupone y está ontológicamente enfocado hacia él, así el gran libro del mundo requiere ontológicamente al hombre. Sin el hombre, el mundo carecería de sentido.

Dos consecuencias surgen como resultado general de estas consideraciones: la unidad del cosmos y la condición del hombre de ser el fundamento de esa unidad. Solamente a partir del hombre es posible entender el cosmos; el hombre es la clave del mundo. La evolución cósmica es una sola y tiene un sentido, que es el hombre; es una evolución enderezada hacia un fin, el hombre, y hacia esa finalidad se encamina todo en la marcha del cosmos. El hombre *debe* llegar a ser. De aquí brota un nuevo concepto de la evolución, diferente del acostumbrado y aun inversamente diferente. El concepto habitual es el de una progresión regida causalmente, movida por el mero juego de causas y efectos, de lo inferior a lo superior, en la que lo superior se halla determinado por lo inferior; en el nuevo concepto, lo superior determina y condiciona lo inferior, y todo el acontecer se cifra en la faena de despejar o allanar el camino que conduce al hombre. Este proceso es *también* causal; ontológicamente, no puede haber teleología sin causalidad. Donde aparece la teleología, la causalidad funciona, pero supeditada a una ordenación finalista que la gobierna. Sólo existe una realidad que es en sí finalista, lo anímico, principio informador u organizador de los organismos; el alma, pues, para Müller, desempeña un oficio parecido al de la entelequia aristotélica, pero en términos mucho más amplios, como se verá. Cada planta, cada animal, cada individuo humano, es edificado finalísticamente por su alma, que opera de acuerdo con su propia índole unitaria o estructural, y que aprovecha en su trabajo el material inorgánico. Totalidad y finalidad son notas esenciales de la vida; cada parte sirve en ella al conjunto y todas solidariamente apuntan a la conservación de ese conjunto, esto es, se orientan hacia el futuro, por lo que puede decirse que el porvenir se implanta en el presente del organismo y lo condiciona, de manera que el presente resulta determinado y gobernado por el futuro. La acción formativa y directriz del principio anímico no se ejerce sólo sobre los organismos tomados separadamente. Retomando y haciendo suyas atrevidas hipótesis que una y otra vez han surgido en la filosofía alemana contemporánea, sobre todo, con diferente alcance, en Fechner y Erich Becher, sostiene Müller que multitud de fenómenos

del orbe orgánico sólo pueden ser explicados admitiendo la existencia y la acción de lo sobreañímico, de una instancia psíquica sobreindividual que maneja en modo unánime y concorde la variedad de los individuos y los convierte en miembros de un conjunto superior. En realidad, todo el reino de la vida es un gran complejo unitario, regido por un alma única; en ese vasto conjunto se hallan comprendidos todos los seres orgánicos, de tal suerte que la totalidad vital prepondera notablemente sobre las individualidades. Las almas individuales arrigan en el alma sobreindividual, pero no sin intermediarios; entre aquellas y ésta se disponen otras almas colectivas, ciertas especializaciones o regiones del todo vital, como las agrupaciones animales (comunidades de insectos, etc.). Cada animal es más bien especie que individuo.

¿Cómo se comporta el hombre, cuál es su especial posición respecto a esta situación general de los vivientes? El hombre es también naturaleza, aunque no lo sea exclusivamente. Lo anímico sobreindividual opera sin duda en él, como se descubre en muchos casos bien conocidos, por ejemplo, en los fenómenos de muchedumbre y en todos los hechos de psiquismo colectivo, en los comportamientos instintivos, sobre todo en la vida de los primitivos, y también en muchos aspectos de la conducta de los no primitivos que denuncian una situación semejante en las capas profundas de la psique del individuo. Pero en lo anímico hay mucho más: ha de aceptarse que en su fondo se encuentra latente la anticipada imagen, el proyecto del hombre, puesto allí por Dios, y no como algo arbitrariamente agregado al principio anímico, sino como el legítimo fin de su potencia o capacidad más esencial, la aptitud para crear estructuras centradas en sí. Esa imagen dirige desde el comienzo la evolución cósmica. Plantas y animales tienen en esta evolución un sentido, subordinado, como es natural, al sentido último del cosmos, al hombre. Deben existir, en primer término, porque realizan jerárquicamente la serie de las ideas que la idea del hombre presupone y lleva a culminación; para llegar a ser, el hombre necesita que hayan sido ya aquellos órdenes inferiores comprendidos en él idealmente. En segundo lugar, la idea del hombre, guía de la evolución, no prescribe a la marcha evolutiva todos sus detalles; únicamente le impone los rasgos principales, y ante todo decide en cuanto unas cosas dependen de otras y han de constituir jerarquía, y en cuanto la marcha es paulatino avance hacia el objetivo final. La formación del hombre le resultaba al principio anímico demasiado ardua para que la pudiera lograr de un golpe; debía probar,

ensayar lo más conveniente para alcanzar tal finalidad, y esos tanteos se perciben ahora en la naturaleza, cuando se la examina retrospectivamente a partir del hombre. Finalmente, plantas y animales cumplen además la función de que en ellos encarnen y se consuman aquellas energías que, por su excesivo vigor, perjudicarían al hombre si se manifestaran en él; lo anímico debe domarse, apaciguarse antes de desembocar en el hombre, y ese desfogue ocurre en los vegetales, en el impulso de crecimiento y de proliferación, y en los animales, como despliegue de la energía vital. Difícilmente se hubiera encontrado el hombre en disposición de asumir la espiritualidad, sin ese gasto y domesticación de los primitivos ímpetus de lo anímico, sin el previo apaciguamiento que tiene lugar a lo largo de la procesión de las formas vegetales y animales. En suma, para que surja el hombre, en su calidad específica de ser natural en el cual la naturalidad es superada mediante el dón de acceso al mundo de los valores, tanto los vegetales como los animales vienen a ser indispensables etapas previas.

La conciencia posee doble significación. Sin ella no existiría el conocimiento: ésta es su significación respecto al futuro. El animal, a medida que progresa en complicación, en diferenciación, posee un contorno más rico y vario, y le resulta más difícil orientarse en él y dominarlo, de modo que a cierta altura requiere la luz de la conciencia para sus menesteres vitales, para la eficacia de su conducta. El yo es la postrera etapa de la conciencia, que se alcanza cuando la conciencia se espesa y se centraliza, se torna compacta alrededor de un foco. La conciencia, antes de la aparición del yo, cuando el yo apenas se insinúa en ella, es meramente conciencia de objetos. El yo tiene que surgir necesariamente, porque debe surgir el hombre, porque sin el yo no es posible el acceso al orden de los valores, ni, por lo tanto, la peculiaridad humana.

Según se indicó antes, el pensamiento entra en la composición del mundo como elemento formativo y arquitectural. Cuando aparece el ser que lo piensa, el mundo ha logrado su sentido y el gran círculo de la creación se ha cerrado. Se presenta aquí el problema de cómo el alma espiritual del hombre, capaz de pensar el mundo y de adherir a los valores, pueda provenir del alma animal, que cuando más percibe funcionalmente un limitado contorno y que es ciega para el valor. El conjunto de lo existente —el mundo en la acepción más amplia del término— comprende tres esferas: la de lo real temporal; la de las idealidades (estructuras matemáticas, relaciones, etc.), y la de lo

irreal, o sean los valores. Estas tres esferas se hallan tan mezcladas e interpenetradas que cada una de ellas contiene en sí la posibilidad de la existencia de las otras. Los valores constituyen el orden espiritual; son irrealidades, se oponen al orden de lo real, porque lo real es o existe en sentido concreto, y los valores valen. Lo anímico se diferencia y eleva a lo largo de la evolución, y en el hombre alcanza la capacidad de aprehender los valores, con lo que se le abre un horizonte cerrado hasta entonces. El alma se cambia radicalmente al adquirir tal aptitud y al frecuentar el campo de lo valioso, pero este cambio afecta únicamente su capa superior, la capa del yo, que es donde sucede el contacto con los valores. Lo natural permanece, pues, en el alma, en los estratos inferiores; la espiritualidad se sobreagrega a ella, y, sin suprimir la naturalidad, la modifica y limita de muchas maneras.

En una brevísima advertencia antepuesta a su trabajo, nos dice Müller que lo escribió casi de un tirón y que tal como salió nos lo ofrece, sin notas ni bibliografía, para que hable por sí como cuadro o impresión de conjunto, y sin que mayormente importe lo que en él es de su propia cosecha y lo que es ajeno.

La pretensión de originalidad que suele hallarse en algunos pocos filósofos acusa que piensan más en su persona que en su asunto. La originalidad lícita y verdadera resulta, debe resultar espontáneamente, y en cualquier caso el exagerado aprecio de la originalidad y el rebuscarla de intento fatalmente van en desmedro de la fidelidad a lo verdadero o, por lo menos, a lo más verosímil, que a veces no es lo más original e inaudito. En la mejor filosofía actual, acaso en la de siempre, la preocupación por la originalidad es escasa o nula. El apasionado esfuerzo por calar cada vez más hondo en el misterio de las cosas no puede, honestamente, desentenderse de todos los materiales y puntos de vista allegados, que unas veces se prestan a ser prolongados y otras permiten redistribuciones o integraciones fecundas. Acaso uno de los primeros imperativos para el filósofo de nuestros días, uno de los requisitos inexcusables para la seriedad y validez de su trabajo, sea la exigencia de conducir su pensamiento sin descuidar ninguno de los resultados del pensamiento ajeno.

Tres motivos centrales se conjugan y ensamblan en la doctrina antropológica de Müller; el creacionismo, el evolucionismo y la concepción de la espiritualidad como referencia al valor. El creacionismo impone una dirección finalística a la evolución. Admitida ya comúnmente la interpretación evolutiva de la realidad, particularmente en el

dominio de la vida, el autor, por un lado, cree poder explicar lo que en la evolución tomada por sí sola, como proceso regido por resortes causales, parece inexplicable, al superponerle un designio providencial que va guiando su curso; más aún, supone que esa es la única justificación posible de los hechos observados. De rechazo, su interpretación le sirve, aunque no insista en ello, para renovar con nuevos argumentos la tesis del creacionismo teísta. Al formalizarse las intuiciones evolucionistas en el transformismo darwiniano, gran construcción científica que se presentaba apuntalada en una considerable masa de datos de experiencia y en suposiciones de notable verosimilitud, la alarma cundió en los espíritus religiosos y llegó a verse en esa teoría un gravísimo peligro para la creencia tradicional, peligro que se denunció en todos los tonos y se procuró conjurar con energía y mediante toda clase de recursos, aun antes de que Darwin aplicara expresamente al hombre los resultados de sus averiguaciones. Aplacada la contienda y patentados los puntos débiles del darwinismo, Müller reconstruye el evolucionismo extrayendo de él razones en apoyo del creacionismo providencialista, con lo que pone al servicio de la creencia lo que un tiempo parecía ser su mayor adversario. Ha de destacarse la incorporación a su doctrina de la fecunda noción de diferenciación progresiva, que tanta importancia reviste en el sistema de Spencer. Para lo tocante a las almas sobreindividuales, ya se anotó la existencia de antecedentes en la filosofía contemporánea; sobre tal psiquismo sobreindividual ha edificado no hace mucho su metafísica Erich Becher. En lo concerniente a los valores y a la concepción de la espiritualidad humana como acceso a ellos, Müller se atiene a los puntos de vista sobre el valor y el espíritu vigentes en amplios sectores del pensamiento actual. Me llevaría demasiado lejos el examen de una de las tesis a que atribuye mayor alcance, la de la participación del pensamiento, como elemento informativo, en la constitución de la realidad. Toda nuestra experiencia de lo real parece coincidir con la comprobación de Müller; dicho en otras palabras, lo real es cosmos y no caos, y ese cosmos resulta pensable. Que la realidad sea cosmos, lo certifica su misma existencia o consistencia; que resulte adecuadamente pensable es, por lo menos, discutible. Toda la fenomenología, sin duda, se funda en último término en que la realidad muestra, como su interna osatura, una serie de estructuras lógicas, las esencias, accesibles a la razón; pero la fenomenología no es una metafísica y, en la intención de Husserl, es ante todo una teoría de la razón. El problema

no es nada sencillo; los más prudentes sostienen ahora que entre las categorías del conocimiento y las de la realidad hay correspondencia parcial, lo que puede interpretarse en el sentido, no de que el pensamiento entre en la composición de toda la realidad, sino de que hay ciertas categorías universales y comunes a pensamiento y realidad, otras específicas del pensamiento y otras exclusivas de la realidad. La lógica de la identidad, la metafísica parmenídea —en el sentido amplísimo de metafísica de lo sometido a identidad— representan tradicionalmente una postura afín a la de Müller. Pero desde Leibniz y Hegel se abre paso la exigencia de una nueva matemática, de una nueva lógica, de una nueva metafísica que abarquen el devenir, el cambio continuo, la intrínseca contradicción. Hasta qué punto nuestra mente concibe satisfactoriamente todo esto, no está claro; es decir, hasta qué punto podemos renunciar a la identidad y hasta qué punto seremos capaces— a la larga— de conciliar la lógica de la identidad con la futura lógica del cambio continuo. Queden aquí estas reflexiones, que no pueden ser desarrolladas al margen de esta llana exposición de la antropología de Müller.

FRANCISCO ROMERO

Martínez (Bs. Aires), febrero de 1949.