

EL HOMBRE UN SER SOCIAL* MAN AS A SOCIAL BEING

Alberto Vianney Trujillo**

Universidad Mariana , Pasto, Colombia

Fecha de recepción:

4 de octubre de 2010

Fecha de aprobación:

29 de noviembre de 2010

Palabras claves:

anomia, antropología, persona, ser social, socialización.

Key words:

anomie, anthropology, person, social being, socialization.

RESUMEN

El hombre no nace siendo hombre, sino que se constituye como tal en la cercanía de otros seres humanos; es decir, en sentido estricto, el hombre no crece, sino que *concrece* -crece con- mediante un proceso de socialización y de una futura posible modificación de la cultura donde se proyecta su existencia. No hay posibilidad de ser hombre en la soledad absoluta; se es hombre en la convivencia, aunque ésta lleve consigo los problemas propios del estar con el otro o los otros, pero también la posibilidad de construir unas relaciones interpersonales cimentadas en el amor.

ABSTRACT

Man is not born being man, but is rather constituted as such when surrounded by other human beings; that is to say, in a strict sense, man doesn't grow, but "co-grows" facing a socialization process and possible future modifications of the culture where he has projected his existence. It is rather impossible to be man in the absolute solitude; man is made or formed in coexistence, although it means mixing his problems with others', but also the possibility to build some interpersonal relationships based on love.

Este texto tiene como finalidad, resaltar la importancia de la socialización o de la convivencia con otros seres humanos para alcanzar la formación del hombre, que en su infancia, sólo es entendido como un proyecto inacabado, una realidad que necesita de los otros para lograr ser lo que ahora es, en potencia.

La presencia más cercana al hombre, desde sus inicios, es la presencia humana. Como lo expresa Savater (1999) "El primer paisaje que vemos los hombres es el rostro y el rastro de otros seres como nosotros" (p. 21). Estar en el mundo es estar entre seres humanos, vivir en sociedad¹; lo más natural

1 Si se trata de justificar este capítulo, se tendría que leer con detención la sentencia de Savater en *Invitación a la ética* (1982): "No hay ética más que frente a los otros... frente a los otros y entre los otros; si por hipótesis de laboratorio me extirpo de toda compañía y sigo considerándome bajo la perspectiva ética, lo hago en tanto sigo dialogando conmigo mismo como representante del otro abolido en quien he de hacerme humano. Aquí no caben trampas: la autonomía,

para vivir como hombres, es precisamente la sociedad; ella es nuestra naturaleza.

Las leyes - normas e imposiciones de la sociedad son siempre convenciones (no caprichos), y han sido inventados por hombres para responder a designios humanos comprensibles y a la vez indispensables, ya que sin ninguna convención (sea ética o de simple lenguaje...) no sabríamos cómo vivir. A diferencia del animal con su entorno cerrado y sus mecanismos intuitivos que lo obligan a actuar de determinada manera, el hombre inventa constantemente cosas nuevas, aunque ello lleve consigo la posibilidad de equivocarse constantemente hasta en lo más elemental. El animal actúa de acuerdo a su

la alta integridad, la excelencia... no valen respecto a los otros... no hay relación ética más que con hombres. *Homo homini homo* es la obvia (pero casi siempre oculta) raíz de la ética, pues el hombre es hombre para el hombre y con el hombre."

* Artículo de reflexión de investigación.

** Magíster en Filosofía – Universidad Incca de Colombia. Docente Medio Tiempo - Universidad Mariana - Pasto. Correo electrónico: pastusoincca@yahoo.es

estructura: el instinto; mientras que el ser humano, por su capacidad racional, no posee una estructura dada, sino que ella debe irse estructurando. Esa condición hace del hombre un ser capaz de lo peor, pero también de lo mejor. La razón es la capacidad de establecer convenciones o normas comportamentales, no impuestas por la biología, sino aceptadas voluntariamente como creaciones humanas y acogidas como marcos de referencia.

Según Kant, los hombres somos “insocialmente sociables”; es decir, la manera cómo los hombres vivimos en sociedad no es sólo repetir lo ya dado, sino también crear algo nuevo; pero inicialmente el individuo necesita, tal como se expresaba al comienzo de este capítulo, de referentes sociales que encaucen la existencia²; si hay ausencia de referentes sociales el individuo estaría condenado desde su infancia a ir construyéndolos para auto-referenciarse, so pena de caer en la pérdida de sentido.

María Teresa Uribe (1992, p. 7-25) asevera que “la pérdida de los marcos referenciales y simbólicos tradicionales significan ni más ni menos que la pérdida de sentido; ya no hay una sola gramática para leer lo que pasa; las viejas identidades se sienten profundamente amenazadas; no hay puntos de referencia; el orden nuevo no se ve como tal, sino como caos.” Y es precisamente éste, uno de los argumentos abordados en este trabajo cuando, haciendo alusión a De Roux (2008), se afirma que del referente social - iglesia católica - hemos llegado a un estado de anomia.³

La vida humana es esencialmente convivencia, aunque dicha convivencia -reflexión que atañe en

2 Jürgen Habermas en *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1998), expresa que la individuación de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que sin mediación alguna establezca el tránsito desde la especie al organismo particular. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo se constituyen como individuos porque como miembros de una comunidad particular se van introduciendo por vía de la socialización en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se desarrolla originariamente la identidad del individuo y la de los colectivos.

3 La anomia de la que habla De Roux es entendida como una ausencia de normas.

este trabajo- reviste una problemática, tal como se mencionaba anteriormente. Solamente entre hombres llega el hombre a ser hombre; sin una comunidad humana es imposible acceder a la realización.⁴ El ser con los demás y/o para los demás constituye el núcleo mismo de la existencia humana; ello significa que el hombre no está nunca solo. Todo su ser está orientado, ligado y en comunión con los demás; por ende no sólo es existencia, sino esencialmente coexistencia con otros en el mundo de la vida.

En este punto resulta interesante traer a colación el aporte de Levinas (1983, p. 40-57)⁵ caracterizada por su crítica a la visión solipsista del hombre y la afirmación de la primacía del otro como una verdad innegable e insustituible, indicada generalmente como epifanía del rostro, que exige ser reconocido, no como cosas que son utilizadas, pensadas o tocadas en mi camino, sino como (otro) que irrumpe y se impone por sí mismo en mi existencia.

El rostro del otro se manifiesta y su presencia es inmediata, ya que se impone por su propia fuerza. Ahora bien, en Levinas el otro no es solamente el pequeño grupo de personas que cuidan y protegen mi existencia; es también el rostro del indigente, el niño, el pordiosero, el hombre de la calle, el hombre del trabajo y cualquier ser humano que necesita ser reconocido como existente en este mundo. El otro es toda la humanidad que invita a salir de sí, a salir de la esfera intimista y privada. En el contexto colombiano es nodal reafirmar que el rostro del otro está manifiesto no sólo en el próximo, que generalmente es el familiar, sino también en el pobre, que se convierte en un deber ser para superar la indiferencia.

4 Esa comunidad humana genera confianza. La confianza establecida entre un niño y sus tutores suministra un escudo que protege, llamado *cocoon*, afirman Giddens y Luhmann en *Consecuencias perversas de la modernidad*.

5 Pensador trabajado en nuestro contexto latinoamericano por Enrique Dussel. Véase también Gevaert, Joseph. *El problema del hombre*. Salamanca. Ediciones Sígueme, 1983, págs. 40-57.

Dichas relaciones interpersonales están mediadas por el lenguaje, por la palabra; el lenguaje contenido no sólo como transmisión de información, sino como comunión interpersonal de significados. Tal como ha notado Levinas “la esencia del lenguaje es la relación al otro”, donde es posible revelarse lo más humano del hombre: su libertad. La palabra permite comprender aún mejor la estructura dialógica e interpersonal del hombre; ella es portadora de cultura y a la vez permite desarrollar y realizarnos como seres inteligentes. “Toda la persona, toda la vida estructural y social se estancan y se quedan en un estado embrionario cuando está ausente el lenguaje.” (Gevaert, 1983, p. 44) Caso contrario, si el ser humano está aislado de la sociedad (y por ende de la palabra) no puede aprender cultura alguna y puede perder características realmente humanas. Como lo expresan Arrollo et al (1986, p. 57) tal es el caso de los niños lobo de Midnapore –India- (aunque no sea científicamente comprobado, nos sirve como ilustración): una niña de ocho años y un niño de año y medio, que habían sido abandonados por sus padres en el bosque y se habían criado entre animales, andaban en cuatro patas, aullaban, se mostraban ariscos con las personas, no utilizaban las manos para comer y estaban constantemente al acecho para escapar nuevamente al bosque.

En esta ilustración se analiza estos comportamientos como efecto de ausencia o carencia del otro y por ende de la estructura social, que impiden la adquisición de muchos de los caracteres que suele tomarse por humanos, entre ellos, especialmente la palabra. Tal vez haya habido una baja conciencia de que no eran como los animales, pero no están en disposición para hacer uso correcto de la razón, debido a que no pueden comunicarse con los demás hombres.

La palabra me permite expresar qué es el mundo y qué son las cosas, pero también me permite revelarme y que el otro se revele como persona,

comunicando su misterio. Ahora bien, hasta el momento se ha puesto de manifiesto que ser hombre, significa ser con los demás, dimensión fundamental de la existencia. Dicha relación de ínter subjetividad se manifiesta en dos sentidos: la alteridad y/o el conflicto, aunque cabe un tercero que consiste en la indiferencia por el otro. Veamos:

La alteridad según Martínez Argote, G. et al. (1991, p. 148-200), es un concepto bastante trabajado en Latinoamérica, especialmente por Enrique Dussel (1980), quien define alteridad (en sentido negativo) como negación de la totalidad cerrada, en cuanto que el hombre es capaz de salir de sí, ensanchar su entorno y su mundo y otros mundos posibles. La alteridad supone aceptar la existencia de lo otro, que también tiene un discurso por pronunciar; es la oposición por la persona, por la comunicación, por la acción, por la libertad, por la apertura; todos ellos son dimensiones de la vida personal. Alteridad es oposición, no exclusión.

La alteridad también es entendida como fraternización y en este sentido, se busca sus raíces en el cristianismo que reclama la incorporación del otro en la vida social normal; en sacar al otro de un horizonte de posibilidad cerrado, y conocerlo como un mundo abierto. El otro merece ser reconocido como tal, con un valor en sí mismo. Todo esto se resume en el amor. El cristianismo es la religión del amor: la búsqueda desinteresada de la realización del otro. La alteridad debe entenderse como amor generador de fraternidad, cuya base es la concepción de igualdad en todos los hombres en aspectos como la dignidad, los derechos y la vocación de buscar la realización de la humanidad entera.

El amor tiene una doble implicación: el amor que el ser humano recibe de los demás como el amor expresado y dado a los demás. No es un amor abstracto, sino un amor que se expresa en toda su plenitud en el lenguaje afectivo en las relaciones interpersonales. El hecho fundamental es que todo

es interpelado como ser humano en la palabra, en el amor, en la obra. En palabras de Gevaert (1983) “Uno se hace hombre por gracia de otro, amando, hablando, promoviendo al otro.” (p. 56) Bien podríamos citar a Kant (1983) en su imperativo categórico: “compórtate siempre de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio.” (p. 44) Es decir, que el hombre no puede ser catalogado como persona en alteridad, si no puede comportarse aceptando a los otros como personas y por ende, si no se comporta como hombre; si reduce a los otros a simples medios. La categoría valorativa de la dignidad humana, tan presente en las reflexiones contemporáneas, es precisamente el resultado y la expresión social de esta conciencia del valor inalienable de la persona humana y su autonomía legisladora. Alfaro (1989, p. 201-217), un gran teólogo contemporáneo lo explica de la siguiente manera: “será siempre perverso engañar, seducir, explotar, violentar, despreciar al otro, someterlo a mis propias ventajas, oprimirlo, asesinarlo; es decir, todo modo de apoderarse del otro con cualquier clase de poder”.

No obstante la inter-subjetividad no puede reducirse a la sola forma de encuentro afectivo en el amor; ciertamente éste se presenta como un deber ser, que en el caso colombiano está muy distante a la realidad, ya que dicha caracterización, en la mayoría de los casos, no trasciende los límites del núcleo familiar.

El encuentro con el otro también está caracterizado por el conflicto: “El conflicto es el sentido original del ser para los demás”. O aquellas otras dos sentencias del mismo Sastre: “el infierno son los otros”, “el amor es la mejor arma para seducir la libertad del otro, y luego aprovecharme de él.” Esto parece darnos a entender que es una apología a la soledad, donde, en total aislamiento, se encontraría la felicidad. Incluso la mirada, en este caso, codifica,

reduce al otro a simple objeto reducido a lo que capta mi subjetividad; si yo soy un ser libre, el otro se presenta como un obstáculo o como un invasor de mi espacio que impide o coarta mi realización como ser libre, y parecerá que no hay solución alguna.

Algo hay de cierto, pues la convivencia social nunca resulta indolora; ahí donde habitan más de uno o dos seres humanos, hay espacio para disentir, para el conflicto; pero así es nuestra constitución, que a la vez justifica el no siempre estar de acuerdo (no los desenlaces violentos en que pueden terminar dichos conflictos interpersonales). Savater (1999) justifica dicha realidad en pro de nuestra propia autonomía cuando afirma “tantas adversidades pueden hacer olvidar hasta qué punto la sociabilidad no es simplemente un fardo ajeno que se impone a nuestra autonomía, sino una exigencia de la condición humana, sin la cual nos sería imposible desarrollar esa autonomía misma de la que nos sentimos tan justificadamente celosos.” (p. 195)

Y así se vuelve a los inicios de esta reflexión: sigue siendo igualmente cierto que el hombre está humanamente configurado por y para los demás, aunque dicho encuentro con el otro sea espacio de sufrimiento y conflicto; pero esto no debe hacer olvidar que la relación con el otro también es espacio para el goce, la alegría y el amor. Por muy malo que pueda resultar el trato con los otros, nunca será tan contraria al ser humano, la ausencia interpretada por quienes deben reconocernos. Savater (1999) dijo: “Hacerse humano nunca es cosa de uno solo, sino tarea de varios.” (p. 197)

REFERENCIAS

- Alfaro, J. (1989) *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. La cuestión del hombre en las relaciones interpersonales. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- De Roux, F. (2008) La hipótesis del doble fracaso: La teoría de la anomia. Recuperado de: humanizar-nos.blogspot.com/.../estructuras-sociales-y-anomia.html

- Dussel, E. (1972) *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I y II. Argentina: Siglo XXI Editores.
- _____ (1974) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 2ª edición, Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (1980) *Filosofía Ética Latinoamericana*. Tomo IV. Bogotá: Editorial C.E.D.
- Gevaert, J. (1983) *El problema del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González González, G. (2007) Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomado de: *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. A Parte Reí, Revista de Filosofía*.
- Habermas, J. (1998) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Kant, I. (1983) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Editorial Porrúa.
- Levinas, E. (1987) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Savater F. (1982) *Ética ciudadana*. Bogotá: Editorial Ariel.
- _____ (1999) *Invitación a la ética*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Uribe, M. (1992) *De la ética en tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas*. Estudios políticos, No. 2. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Martínez Argote, G.; González Álvarez, L. J.; Rodríguez Albaracín, E.; Houghton Pérez, T. & Beltrán Peña, F. (1991) *El hombre latinoamericano y sus valores*. Bogotá: Editorial Nueva América, 6ta edición.