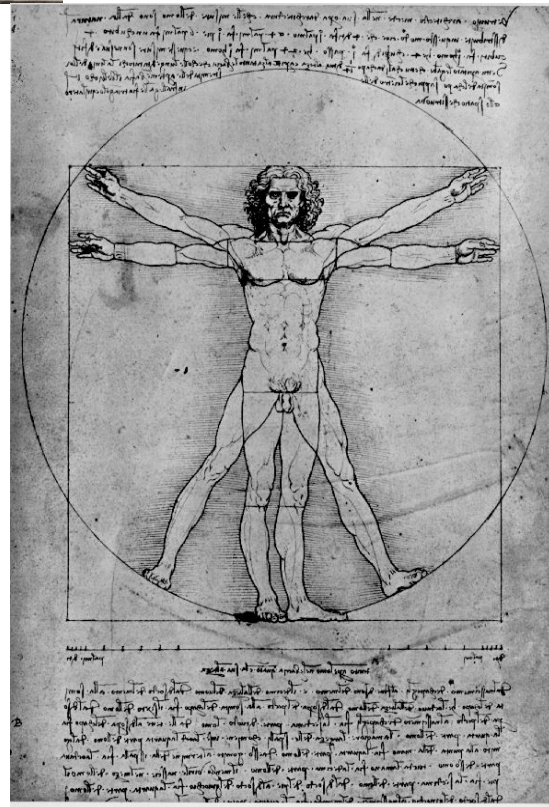




**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**  
**Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario**  
**Facultad de Ciencias Económicas del Rosario**



**ANTROPOLOGIA FILOSOFICA**  
**Apuntes de Cátedra**

**Año 2024**

**ROLANDO RAUL AGUIAR**  
Doctor en Filosofía  
Profesor Titular Ordinario

**Observación.**

Este “Apunte de Cátedra” es una COMPILACION DE TEXTOS de varios autores, los que fueron seleccionados cuidadosamente por su claridad conceptual, e interrelacionados en un texto ÚNICO que intenta respetar una secuencia lógica, con el objetivo pedagógico de lograr una mayor comprensión.

**Bibliografía:**

AGUIAR, Rolando, “*Entre tintas*”, Editorial El Autor”, Rosario, Argentina,

GEVAERT, Joseph, “*El problema del hombre*”, Introducción a la Antropología Filosófica. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981.

GASTALDI, Italo, “*El hombre, un misterio*”, Aproximaciones Filosófico-Teológicas, Ediciones Don Bosco Argentina, 1983.

de ZAN, Julio, “*El hombre y el mundo de la cultura*”, en Cultura Nacional.Enfoques, Universidad Católica de Santa Fe.

GOÑI ZUBIETA, Carlos, “*Tras las ideas*”,Compendio de Historia de la Filosofía, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, España, 1996.

JASPERS, Karl, “*La Filosofía*” Desde el punto de la existencia, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2003.

CORETH, Emerich, “*Que es el hombre*” Esquema de una Antropología Filosófica, Editorial Herder, Barcelona, 1991.

FRANKL, Viktor, “*Psicoanálisis y existencialismo*”,Fondo de Cultura Económica, México, 1997

Gráficos originales de AGUIAR, Rolando



## Capítulo I



## Introducción a la Historia de la Filosofía

## HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

| EDAD ANTIGUA                                    | EDAD MEDIEVAL                                | EDAD MODERNA                                       | EDAD CONTEMPORÁNEA                                            |
|-------------------------------------------------|----------------------------------------------|----------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| Visión general:<br><b>COSMOCÉNTRICA (MUNDO)</b> | Visión general:<br><b>TEOCÉNTRICA (DIOS)</b> | Visión general:<br><b>ANTROPOCÉNTRICA (HOMBRE)</b> | Visión general:<br><b>TECNOCÉNTRICA (CIENCIA-TECNOLOGÍA)</b>  |
| Actitud interior:<br><b>ASOMBRO</b>             | Actitud interior:<br><b>CONTEMPLACIÓN</b>    | Actitud interior:<br><b>DUDA</b>                   | Actitud interior:<br><b>ANGUSTIA</b>                          |
| Desarrollo filosófico:<br><b>COSMOLOGÍA</b>     | Desarrollo filosófico:<br><b>METAFÍSICA</b>  | Desarrollo filosófico:<br><b>GNOSEOLOGÍA</b>       | Desarrollo filosófico:<br><b>EPISTEMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA</b> |

| INICIO          | TERMINO                  | INICIO | TERMINO      | INICIO                                                  | TERMINO | INICIO                      |                              |
|-----------------|--------------------------|--------|--------------|---------------------------------------------------------|---------|-----------------------------|------------------------------|
| VI a C          | V d. C                   |        | XV           | -                                                       | XVI     | XVIII - XIX                 |                              |
| Tales de Mileto | Muerte San Agustín (430) |        | Renacimiento | Revolución científica<br>Nacimiento de Descartes (1596) |         | Muerte Kant (1804)<br>Hegel | Irracionalismo y positivismo |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1.-Desarrollo de la polis griega. (s. VI a.C.)<br>2.-Siglo de Pericles (478- 432 a.C.)<br>3.-Guerra del Peloponeso (431- 404 a. C.)<br>4.-Alejandro Magno<br>5.-Nacimiento de Jesucristo<br>6.-Pedro y Pablo (s.I d.C.)<br>7.-Patristica griega y latina<br>8.-Los edictos de Emperador Constantino I (313 d.C.) | 1.-Fin del Imperio Romano de Occidente. (476)<br>2.-Cierre escuelas filosóficas paganas - Emperador Justino (529)<br>3.-Las Cruzadas (1096-1189)<br>4.-San Francisco de Asís funda su orden (1210)<br>5.-Creación de las Universidades en Europa siglo XIII<br>6.-Imprenta de Gutemberg (1435) | 1.-Descubrimiento América (1492)<br>2.-Las teorías de Copérnico, Kepler, Galileo Galilei y Newton<br>3.-"El Príncipe" de Maquiavelo y la "Utopía" de Moro<br>4.-Reforma protestante (1521)<br>5.-San Ignacio de Loyola funda la "Compañía de Jesús" (Jesuitas) (1545)<br>6.-Revolución francesa (1789) | 1.-Primera Guerra Mundial(1914)<br>2.-Ley de la Relatividad (1915)<br>3.-Segunda Guerra Mundial (1939)<br>4.-Hiroshima (1945)<br>5.-Transplante de órganos (1967)<br>5.-Hombre en la luna (1969)<br>6.-Fecundación in vitro (1978)<br>7.- La PC (1981)<br>8.-El Celular (1983)<br>9.-Internet (1989)<br>10.-La Redes Sociales (1995)<br>11.- Clonación (1996)<br>12.-La Inteligencia Artificial (2022) |
| Los presocráticos.<br>Los Sofistas<br>Heráclito<br>Parménides<br>Sócrates<br>Platón<br>Aristóteles                                                                                                                                                                                                               | San Agustín<br>San Anselmo<br>San Alberto Magno<br>Santo Tomás de Aquino<br>Duns Scotto<br>Guillermo de Ockham                                                                                                                                                                                 | Descartes<br>Spinoza<br>Leibniz<br>Hobbes<br>Locke<br>Hume<br>Kant<br>Hegel.                                                                                                                                                                                                                           | Kierkegaard.<br>Nietzsche.<br>Marx.<br>Comte.<br>Heidegger<br>Sartre<br>Foucault<br>Chul Han                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |

## INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

### 1.- La historia de la Filosofía

El estudio de la Historia de la Filosofía es imprescindible para poder comprender en profundidad nuestra cultura. Un hombre no puede ser llamado intelectual, sea de Ciencias o de Letras, si desconoce lo que la humanidad ha pensado sobre los tres temas centrales de la Filosofía: el hombre, el mundo y Dios. La Historia de la Filosofía la componen hombres excepcionales que han dedicado su vida a la búsqueda incesante de la verdad.

El estudio de la Historia de la Filosofía no es meramente histórico, sino filosófico: la Historia de la Filosofía es una parte de la Filosofía. Esto quiere decir que no se trata de conocer una serie de datos, doctrinas o teorías sin más, sino de comprender lo que el hombre ha pensado a través de los siglos y, tras una valoración crítica, aplicarlos a los problemas de la actualidad.

### 2.- El historicismo

Exagerar la importancia de la Historia de la Filosofía puede traer como consecuencia un reduccionismo historicista que consistiría en atender más al hecho histórico que al filosófico. Esto origina, en primer término, un *relativismo* que mantiene que todas las doctrinas dependen del momento histórico en que fueron formuladas; y en segundo lugar, un cierto *escepticismo* ya que, si depende de la época, la filosofía será distinta, por tanto la verdad depende de las circunstancias históricas que, como son cambiantes, es lo mismo que decir que jamás la alcanzaremos.

Veremos que en la Historia de la Filosofía hay una cierta lógica: los filósofos, aunque por los temas perennes que investigan son de alguna manera atemporales, no permanecen del todo ajenos a su tiempo; son influidos por su época, pero no un resultado de ella. Que se pueda apreciar esta lógica histórica no significa, sin embargo, que exista una secuencia necesaria, como pretende Hegel.

### 3.- El progreso filosófico

No es verdad que la Filosofía no progrese porque, como se dice, “hoy no sabemos más filosofía que Platón”. Lo que ocurre es que sus detractores comparan el “progreso” filosófico al científico. Pero estamos en planos distintos. El “progreso” filosófico no es lineal como el científico, sino que pasa por estados de más o menos acercamiento a la verdad. Pero ésta es ajena a las circunstancias espacio-temporales, en cualquier lugar y en cualquier momento histórico se la puede abrazar. A lo largo de la historia ha habido pensadores que han puesto muy alto el listón, por ello difícilmente se logra alcanzarlos. Superar a Platón, Aristóteles o Kant parece imposible, pero profundizar en su estudio puede ser la forma de hacer “progresar” a la Filosofía. En este sentido, A. N. Whitehead dice que la Historia de la Filosofía no es sino el conjunto de notas a pie de página de los *Diálogos* de Platón.

#### 4.- Origen histórico de la Filosofía

La Filosofía tiene un origen histórico y geográfico claro: la ciudad griega de Mileto hacia principios del siglo VI a. C.; allí vivió Tales, el primer filósofo. Pero ¿por qué en Grecia?. Parece que a esta inevitable pregunta se puede aducir diversas razones. En primer lugar, porque el pueblo griego disponía de unas condiciones especiales: una organización sociopolítica sólida, un ambiente cultural rico, un cierto bienestar económico y una lengua rica en conceptos. También hay que destacar, en segundo lugar, el carácter humanista del pueblo griego que se muestra en su preocupación por la educación, el arte y la vida política. Por último, el griego tiene una confianza plena en las posibilidades de la razón para comprender el mundo, así como la convicción de que la realidad es asequible a ella.

#### 5.- Crítica y respeto

Inevitablemente, el que estudia la Historia de la Filosofía tiene que tomar partido por alguna escuela o pensador. No puede conformarse con la exposición de las diversas doctrinas. En ese caso el historicismo lo habría vencido. Tampoco con un “eclecticismo” acrítico, pues en los temas centrales un sistema excluye a los demás. Sin embargo, no debe despreciar a nadie, como tampoco encorsetarse en una escuela que, seguramente, tiene un espíritu más abierto que él mismo, sino “aprovechar” de todos todo lo que honestamente juzgue complemento a favor siempre de la verdad.

Debemos, por último, comprender que estos hombres que configuran esta maravillosa Historia son, como nosotros, amantes de la verdad. Es un grave deber por nuestra parte respetarlos profundamente como filósofos y como hombres y comprender sus equivocaciones. Ello no quita que seamos críticos con sus ideas como probablemente ellos lo fueron con las de sus colegas.

### FILOSOFÍA ANTIGUA

Se conoce como Filosofía antigua “griega y romana” el período que va desde el siglo VI a. C. hasta el VI d. C. En concreto, se suele señalar como fecha representativa del final de la Filosofía antigua el año 529, cuando el emperador Justiniano ordenó cerrar las escuelas filosóficas paganas.

Los primeros filósofos, bien nutridos por el pensamiento mítico, quieren dar una explicación racional del mundo que les rodea. Son hombres capaces de admirarse por lo que ven, sobre todo, por el cambio constante que se obra en la naturaleza. ¿Por qué las cosas cambian? ¿Hay algo que permanezca? ¿Existe un principio (*arkhé*) de todo?. Son las primeras preguntas. A las que siguen: ¿Es aparente el movimiento? ¿Es lo mismo pensar y ser? ¿Hay armonía en el universo? ¿Estamos, acaso, regidos por el azar?. Estos son los interrogantes que han planteado los filósofos presocráticos: Tales, Heráclito, Parménides, Demócrito... con los que se inicia la Historia de las ideas.

Pero no sólo se interrogaron por la naturaleza física (*physis*), sino también por el hombre y la sociedad, por la verdad y el error, por lo justo y lo injusto, como lo hicieron Sócrates y los sofistas.

La originalidad de todos estos planteamientos culmina con Platón y Aristóteles. Con ellos, la filosofía llegó a sus cotas más elevadas y los interrogantes que plantearon representaron el colorario perfecto: ¿Existe lo suprasensible? ¿Las ideas son sustancias en sí? ¿Cómo llegamos a conocer? ¿Cuál es el gobierno perfecto? ¿Qué es el bien?.

El final de la época –largo final- se conoce con el nombre de *Helenismo*. En cierto modo, es un período de crisis, de crítica, como si las ideas estuvieran cansadas o la reflexión buscara donde reclinar la cabeza. Los filósofos – Séneca, Epicuro, Plotino...- se preguntan ahora por el obrar concreto del hombre, por sus miedos y esperanzas, por su felicidad.

Con la Filosofía antigua quedaban planteadas las cuestiones netamente filosóficas. El hombre venidero volverá sobre los mismos interrogantes, formulándolos de distintas formas y buscando la verdad desde circunstancias diferentes. Los temas que surgen en esta primera etapa y las soluciones que se ensayan se repetirán a lo largo de la Historia, por eso bien se le puede aplicar a la Filosofía antigua el apelativo de *clásica*.

Los principales caminos del pensamiento filosófico han sido inaugurados. En nuestro viaje *tras las ideas* tenemos que recorrerlos despacio para que no se nos oculten futuras encrucijadas.

## FILOSOFÍA MEDIEVAL

Dentro de la *Filosofía medieval* se engloba todo el pensamiento filosófico desde el final de la Antigüedad hasta el inicio de la Edad Moderna (s. XV). Se suelen distinguir dos grandes períodos: *la patrística y la escolástica*.

Los primeros pensadores cristianos se vieron en la obligación de defender los contenidos de la fe revelada contra el pensamiento filosófico pagano y las primeras herejías. Por eso, a estos pensadores se les llama también *apologetas*. Para defender su fe tuvieron que usar la razón. El resultado: una nueva filosofía. Como síntesis y cima del pensamiento patrístico está san Agustín que recoge las nuevas preguntas: ¿Se puede entender la fe? ¿El mundo ha sido creado? ¿Qué significa que el hombre es imagen de Dios? ¿Cuál es el fin de la historia?.

La especulación filosófica, unida a la teológica, se desarrolló a partir del siglo IX en las escuelas de las catedrales y conventos y posteriormente en las universidades. Este segundo período se conoce con el nombre de *escolástica*. La escolástica puede dividirse en tres fases. La *primera escolástica* nace gracias al emperador Carlomagno que impulsa el surgimiento de las primeras escuelas medievales (Aquisgrán, Fulda, Corbie). Las relaciones razón-fe siguen siendo un tema central, como lo serán a lo largo de toda la Edad Media, pero surgen otros: ¿Se puede demostrar racionalmente la existencia de Dios? (San Anselmo) ¿Qué categoría ontológica tienen los conceptos universales? (Escoto Eurígena, Roscelino, Pedro Abelardo).

El pensamiento escolástico alcanzará su esplendor en la *alta escolástica* (siglos XII y XIII) con san Buenaventura, santo Tomás y Duns Escoto, entre otros. En este momento tienen su lugar, por una parte, la recepción de Aristóteles en occidente, a través de la filosofía árabe y judía; por otra, el auge de las universidades, sobre todo la de París; y por último, la extraordinaria actividad científica de las órdenes religiosas; dominicos, seguidores de la vía

aristotélica, y franciscanos, continuadores de la vía platónico-agustiniana. Estos tres factores influyeron notablemente en la consolidación de la escolástica.

Los escolásticos entendieron la Filosofía como una actividad interrogativa. En sus disquisiciones utilizaron el método de la *quaestio*. En un primer momento, se aplicaron al estudio e interpretación de la Sagrada Escritura: es la *lectio*, que consiste en leer el texto y comentarlo a la luz de la autoridad de los Santos Padres, lo cual dio origen a las *Sentencias*, en las que se recogían sus textos más testimoniales. Como fruto de la *lectio* surgieron la *glosa* –más breve- y el *commentum*, comentario de textos Sagrados, de obras clásicas o de *Sentencias*. De la *lectio* también se derivan la *quaestio* y la *disputatio*. Las *quaestiones* no eran sino preguntas que planteaba el maestro o los propios estudiantes sobre lo leído: ¿Se puede llegar racionalmente a conocer la esencia divina? ¿Cuál es la composición última de toda creatura? ¿Tiene el universo un origen temporal?

La escolástica pierde vigor en el siglo XIV, es lo que se conoce como *Baja escolástica*. Es un período de decadencia y disgregación menos creativo y falto de originalidad, en el que domina una actitud escéptica respecto a las sistematizaciones de la escolástica anterior.

Pero la especulación filosófica de la Edad Media no se limitó al mundo cristiano, sino también al islámico y al judío. Hay que hacer notar que una de las fuentes de conocimiento de las obras clásicas en el Medievo fueron las traducciones árabes. Musulmanes y judíos fueron los primeros en utilizar las doctrinas aristotélicas para dar una explicación del mundo coherente con su fe. De esta forma, se convirtieron en los grandes comentadores del “filósofo” por antonomasia. Aunque neoplatonizado, Aristóteles emerge con fuerza del olvido y da vigor a la segunda parte de la Filosofía Medieval. Con Avicena, Avempace, Averroes, Ibn Gabirol, Maimónides, aparecen nuevos interrogantes sobre la creación del mundo, la felicidad del hombre o la inmortalidad del alma. Interpretar los textos aristotélicos de tal manera que se pudiera considerar que el *Entendimiento Agente* es separado y común a toda la especie humana generará una de las discusiones más apasionantes de la Edad Media: si el *Entendimiento Agente* es común, ¿se puede mantener la inmortalidad de las almas individuales?

Por último, el Renacimiento: una época de paso, de renovación, de preparación para una nueva etapa; es el puente por el que debemos pasar para proseguir nuestro viaje *tras las ideas*.

## El Renacimiento

Es una etapa de tránsito (siglos XV y XVI) entre la Edad Media y la Modernidad, y como tal tiene un carácter crítico con la primera y propedéutico respecto a la segunda. La importancia principal de este período radica en la nueva atmósfera que crea, más que en una respuesta filosófica seria. Se podría describir someramente esta atmósfera con las siguientes características:

*Dispersión*: Frente a la Filosofía Medieval, en la cual, sin menosprecio de la variedad e independencia de opiniones, el desarrollo filosófico fue una empresa común –como si trabajaran en equipo-; los “modernos” son espíritus independientes, la “filosofía” del Renacimiento descansa sobre la base del individualismo, lo cual genera un aturdidor surtido de filosofías. Por ello se puede hablar de Filosofía Medieval, pero no de “filosofía” del Renacimiento. No

aparecerán autores de gran talla; más bien proliferará una retahíla de aristotélicos y antiaristotélicos, platónicos, escépticos y estoicos.

*“Stil nuovo”*: La palabra Renacimiento indica un resurgir de la cultura clásica: tanto de la Literatura como de la Filosofía. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que este resurgimiento no es exclusivo del Renacimiento, sino que tuvo lugar ya en la Edad Media. Sí es cierto que aparece un “stil nuovo”, más a nivel estético que especulativo, por el cual se da más importancia a lo formal y literario que en la etapa anterior.

*Antropocentrismo*: Se ha dicho, demasiado lacónicamente, que la Edad Media es teocentrista y el Renacimiento, antropocentrista. La afirmación desvaría en ambos extremos. Ni en el medievo se desprecia al hombre, ni los humanistas son ateos. Bien es verdad que los pensadores renacentistas transmiten muchas veces una idea del hombre autosuficiente y sin conexiones aparentes con el Cristianismo, sin embargo, los autores de esas imágenes naturalistas del hombre fueron por lo general cristianos. Es decir, se preconiza una concepción del hombre autónomo que, aunque cristiana en general, era más “naturalista” que la medieval.

*Nueva Ciencia*: Es muy frecuente considerar a la Edad Media cerrada al saber científico. Según esta interpretación, la Ciencia surge con y por el Renacimiento. Lo cual es verdad, ya que en este período crece el interés por los estudios científicos; pero no toda la verdad. La concepción cristiana del medievo es bien distinta de la oriental. Según esta última el mundo de los fenómenos es mera ilusión y, por ello mismo, existe un cierto desprecio hacia cualquier intento de conocerlo científicamente. En la Escolástica, en cambio, no existe esta barrera teórica, pues entiende el mundo material como real y como creación de Dios y, por consecuencia, digno de consideración científica. Lo peculiar del Renacimiento es el surgimiento de la Ciencia experimental tal y como ahora la entendemos y, sobre todo, la tendencia a considerar la naturaleza como un sistema autónomo gobernado por sus propias leyes immanentes.

*Libertad*: Éste es el ideal que podría resumir toda esta época. Se valora sobre todo el espíritu emancipado, la autonomía del pensamiento, la razón despreciadora del argumento de autoridad, en definitiva... la voluntad. Ahora el centro es el hombre que quiere alcanzar por sí mismo las cumbres de la sabiduría; sabiduría, no obstante, hecha a su imagen y semejanza, condición indispensable para su dominio. Éste es el germen de la idea de libertad como autonomía y dominio de la naturaleza, que supone un divorcio entre naturaleza y libertad.

Hombres del Renacimiento fueron: *Nicolás de Cusa* (1400-1464), para quien los hombres deben conformarse con una “docta ignorancia”. *Giovanni Pico della Mirandola* (1463-1494), que escribió ballamente “sobre la dignidad del hombre”. *Marsilio Ficino* (1433-1499), que intentó restaurar la Academia platónica en Florencia. *Niccoló Macchiavelli* (1469-1527), que en su famosa obra, *El príncipe*, instaure tres principios para gobernar bien: 1) el príncipe debe percatarse de que los hombres son malos; 2) ha de ser más temido que amado; y 3) debe ser fuerte y no vacilar. *Tomás Moro* (1480-1535), que siendo canciller de Inglaterra se opuso a Enrique VIII y escribió la *Utopía*. *Luis Vives* (1492-1540), *Telesio* (1509-1588), *Giordano Bruno* (1548-1600), *Campanella* (1568-1639).

## FILOSOFÍA MODERNA

Tres fechas se suelen tomar como inicio de la Edad Moderna: la caída de Constantinopla (1453), el descubrimiento de América (1492) o el comienzo de la reforma protestante (1521). Desde el punto de vista filosófico no hay ningún hecho concreto que nos permita fechar el inicio de la modernidad, a no ser el nacimiento del que ha sido considerado el primer filósofo moderno: Descartes (1596-1650). Los límites entre épocas son más bien difusos y, así, podemos encontrar actitudes escolásticas en el XVII. Respecto al final, parece comúnmente aceptada como fecha simbólica la muerte de Kant (1804).

La especulación filosófica moderna se centra en la conciencia. Las preguntas son fundamentalmente las mismas, sólo que ahora giran en torno a la esfera de lo subjetivo, como única segura. El interrogante principal y primero será en la modernidad: ¿Qué puedo conocer?. Los filósofos modernos deberán, antes que nada, establecer el alcance y los límites del conocimiento. Lo que significa que el preguntar netamente filosófico -¿Qué es la realidad? ¿Qué es lo que existe?- se toma, a partir de ahora, con muchas cautelas y aparecen interrogantes previos: ¿Qué método hay que aplicar para no sucumbir al error? ¿Puede el hombre alcanzar la verdad?.

La escisión entre conciencia y realidad, entre sujeto y objeto –característica propia de la modernidad-, hace que los problemas se afronten de una manera radicalmente distinta. El mundo surge como un momento de la conciencia y es el sujeto el que pone las condiciones al objeto. El saber filosófico se concibe como un edificio que debe ser construido desde el sujeto.

La *Filosofía moderna* desarrolla dos estilos diferentes de construcción: el *Racionalismo* y el *Empirismo*. Ambos comparten la necesidad de buscar los cimientos en la razón exenta de prejuicios. Pero difieren en la forma de buscarlos. Los racionalistas –Descartes, Malebranche, Espinoza, Leibniz- mantienen que poseemos ideas innatas, que la verdad no depende de la experiencia, que el método propio de la Filosofía debe ser, como en las matemáticas, deductivo. Los empiristas –Locke, Berkeley, Hume- sostienen que todo conocimiento procede de los sentidos, que no se puede ir más allá de la experiencia y que el método adecuado en la investigación filosófica debe ser analítico. el resultado: dos edificaciones diferentes. La primera es un edificio rígido, compacto, geométrico y majestuoso. La segunda, un conjunto heterogéneo, disperso y asimétrico de pequeños apartamentos.

Los dos caminos convergen en Kant. Razón y experiencia se convertirán en las piedras de toque para llevar a cabo un examen crítico que fundamente la autonomía del hombre en su conocer y en su obrar. El ser ya no será “ser en sí”, sino “ser para el conocimiento”. De esta manera, Kant cierra la especulación de la *Filosofía moderna*, pero también abre las puertas a una nueva etapa del pensamiento occidental.

### 1.- La revolución científica

#### 1.1.- El cosmos aristotélico-ptolemaico

La visión astronómica aristotélica, basada en los principios de su *Física* y en la separación entre mundo sublunar y mundo supralunar, estuvo vigente hasta el siglo XVI. Esto fue debido, sobre todo, a la labor del matemático y astrónomo *Claudio Ptolomeo* (90-168). en su obra *Almagesto* intentó mantener

la inmutabilidad del mundo supralunar así como el principio geocentrista de Hiparco y a la vez resolver los desajustes que informaba la observación de muchos fenómenos celestes. Para compaginar el geocentrismo con una experiencia contradictoria, Ptolomeo perfeccionó el esquema geométrico de Hiparco: el centro del universo no se encuentra exactamente en la tierra, sino en un punto próximo que llamó “encuante”; tomando como centro dicho “encuante” se forma una circunferencia denominada “deferente”; sobre ella giran los astros siguiendo unas órbitas imaginarias que se llaman “epiciclos”. Estos elementos combinados gracias a un complicadísimo cálculo matemático, daban razón de los fenómenos aparentemente desajustados.

No fue hasta el siglo XVI cuando se empezó a sospechar de este complicado sistema. Pero el rechazo de esta explicación suponía desaprobación de la física aristotélica. Por ello una nueva teoría adquiriría visos de revolución.

### **1.2.- Nicolás Copérnico**

Este sacerdote polaco (1473-1543) se interesó por el heliocentrismo de Aristarco de Samos. Póstumamente se publicó su obra. *De revolutionibus orbium coelestium* que contiene los principios de un nuevo sistema, cuya tesis principal es que el Sol ocupa el centro del universo y sobre él giran la tierra y los demás planetas. Según Copérnico la tierra gira también sobre sí misma (rotación), lo que explica que observemos movimientos extraños de otros planetas. Por lo tanto, para explicar tales anomalías ya no es necesario acudir a los epiciclos. Lo que sí permaneció de la concepción griega en la cosmología copernicana fue el principio del movimiento circular uniforme.

### **1.3.- Johannes Kepler**

El astrónomo alemán Johannes Kepler (1571-1630) añadió al heliocentrismo copernicano dos leyes fundamentales que expuso en su obra *Astronomía nova*. La primera ley dice: “las órbitas de los planetas son elipses en las cuales el Sol ocupa uno de los focos”, lo cual rompe definitivamente con las reminiscencias de la explicación griega que persistían en Copérnico. El movimiento de los seres celestes ya no es circular, sino elíptico: era el golpe definitivo a la explicación ptolemaica. La segunda ley permite una determinación más exacta de los movimientos celestes y reza así: “las áreas determinadas por el rayo vector que une el Sol al planeta son proporcionales al tiempo”. Todo el movimiento de los planetas surge de una fuerza motriz de carácter magnético que procede del Sol.

### **1.4.- Galileo Galilei**

Galileo nació en Pisa en 1564 y murió en Arcetri en 1642. Aplicó el movimiento pendular a la medida del tiempo y observó que todos los cuerpos caen a igual velocidad. Estableció las leyes de la caída de los cuerpos, enunció el principio de la inercia y el movimiento parabólico de proyectiles. Construyó el anteojo ocular divergente con el que pudo realizar observaciones hasta entonces impensables. En su obra *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* defendió las ideas copernicanas. Todo ello le llevó a un enfrentamiento con la Inquisición en 1632 y se vio obligado a abjurar de sus doctrinas. Sobre esta cuestión hay que señalar que quien se opuso a Galileo

no fue propiamente la Iglesia, sino los aristotélicos que en aquellos momentos veían atacados los principios de Aristóteles. Se puede, por tanto, afirmar que Galileo fue la cabeza de turco de la lucha entre aristotélicos y entiaristotélicos que fue un lugar común en el Renacimiento.

Aparte de estos importantes descubrimientos, se puede considerar a Galileo como el creador del método experimental. Según dicho método, la labor del científico comienza con una descripción de los hechos, continúa experimentando y acaba ideando una hipótesis que explique los fenómenos, si esa hipótesis resiste la comprobación experimental se puede formular como ley, eso sí, matemáticamente. Galileo estaba convencido de que el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos y el que quiera leer en él debe conocer las matemáticas.

### 1.5.- Isaac Newton

Sir Isaac Newton (1642-1727) es uno de los grandes científicos de todos los tiempos. Con su teoría de la gravitación universal, expuesta en su obra *Philosophiae naturalis principia mathematica*, llevó a su culminación todos los descubrimientos de sus antecesores. Las matemáticas son el instrumento que abre las puertas al conocimiento de la naturaleza. Newton dio mucha más importancia que Galileo al experimento, gracias a él se puede verificar una hipótesis y evitar la tentación de recurrir a una explicación metafísica. A pesar de ello, él mismo acudió a algunas hipótesis meramente hipotéticas como la noción de tiempo y espacio absolutos. El método que propone Newton consta de dos pasos: análisis y síntesis. Se trata primero de hacer experimentos y observaciones y a partir de ahí inducir conclusiones generales. Después de este análisis, hay que asumir las leyes establecidas y deducir las consecuencias de esas leyes.

Newton pensó que el orden cósmico es la prueba más evidente de la existencia de Dios. Él constituye el espacio y el tiempo absolutos, y conoce todas las cosas en el espacio como si estuvieran presentes a su sensorio. El creador de la física moderna no sólo es un matemático y un físico, sino también un filósofo: estaba convencido de que su obra fundamental pertenecía a la "filosofía natural". Así puede afirmar en su *Optiks*: "El principal objeto de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos sin inventar hipótesis, y deducir las causas de los efectos, hasta llegar a la causa primera, que, desde luego, no es una causa mecánica".

Otros pensadores que participaron en esta revolución son : *Gassendi* (1592-1655), que representa la renovación del atomismo antiguo, y *Boyle* (1627-1691), que fue el transformador de la alquimia antigua en la moderna química.

## FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Se entiende por Filosofía contemporánea la especulación filosófica de los dos últimos siglos: desde el Idealismo alemán hasta nuestros días. He elegido a Hegel como punto de inflexión, porque su Idealismo representa el cenit y la conclusión de la Filosofía moderna. A partir de él la ambición racionalista comienza a declinar, la *Razón* es destronada y la pretensión de identificar la realidad y la racionalidad entra en crisis. Se puede afirmar que la Filosofía de los últimos tiempos arranca de una reacción antihegeliana.

La nueva época se caracteriza por la complejidad. Resulta difícil dibujar un mapa definitivo de las diferentes corrientes, escuelas y movimientos filosóficos que llenan los siglos XIX y XX. No es fácil divisar una clara articulación lógica en esa diversidad, quizá porque no se ha cerrado todavía su ciclo, quizá porque nos falta la perspectiva histórica suficiente para verla en su conjunto. Pero en nuestro caminar *tras las ideas* tendremos que marcar las líneas maestras donde se ubica la Filosofía de nuestro tiempo.

Las preguntas se van a multiplicar y a diversificar. En esta época va a adquirir más importancia el preguntar mismo que las respuestas. Ya no existe la ambición de buscar seguridades, como en la Modernidad, sino que incluso se renuncia a encontrarlas. La Filosofía llegará a cuestionarse su propio estatuto científico y dará cabida a lo absurdo y lo irracional.

En el siglo XIX impera la actitud anti-racionalista de Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, junto a la intención de Marx de invertir el hegelianismo. El siglo XX desarrolla diferentes posibilidades: psicoanálisis, Escuela de Frankfurt, existencialismo, fenomenología, neo-positivismo, filosofía analítica, estructuralismo. Resulta imposible atender a todas las corrientes y a todos los pensadores desde el Idealismo hasta la llamada Filosofía posmoderna sin omitir irremediablemente a muchos.

### Análisis del Siglo XXI según el filósofo Byung CHUL HAN

Seguimos como temática el título de sus libros:

#### 1.-En el enjambre

La revolución digital, internet y las redes sociales han transformado la esencia misma de la sociedad, se ha formado una nueva masa: el “enjambre digital”. A diferencia de la masa clásica, el enjambre digital consta de individuos aislados, carece de *alma*, de un *nosotros* capaz de acción común, de andar en una dirección o de manifestarse en una voz.

La hipercomunicación digital destruye el *silencio* que necesita el alma para reflexionar y ser ella misma. Se percibe solo ruido, sin sentido sin coherencia. Todo ello impide la formación de un contrapoder que pudiera cuestionar el orden establecido, que adquiere rasgos totalitarios.

#### 2.-La sociedad de la transparencia

Ningún otro lema domina hoy el discurso público tanto como la transparencia. Esta se manifiesta cuando ha desaparecido la confianza y la sociedad apuesta por la vigilancia y el control. Se trata de una coacción sistémica, de un imperativo económico, no moral o biopolítico. Las cosas se hacen transparentes cuando se expresan en la dimensión del precio y se

despojan de su singularidad. La sociedad de la transparencia es un *infierno de lo igual*.

Las redes sociales, que se presentan como espacios de libertad, se han convertido en un gran panóptico, donde el vigilante puede observar ocultamente a todos los prisioneros. El cliente transparente es el nuevo morador de ese panóptico digital, donde no existe ninguna *comunidad* sino *acumulaciones* de *Egos* incapaces de acción común, de un *nosotros*. Los consumidores ya no constituyen ningún fuera que cuestionara el interior sistémico. La vigilancia no se realiza como ataque a la libertad. Más bien, cada uno se entrega voluntariamente, desnudándose y exponiéndose a la mirada panóptica. El morador del panóptico digital es víctima y actor a la vez.

### **3.-La sociedad del cansancio**

La sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma, un exceso de positividad que está conduciendo a una sociedad del cansancio.

Toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. Así, hay una época bacterial que toca a su fin con la invención del antibiótico. A pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La vamos dejando atrás gracias a la técnica inmunológica. El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral (más allá del Covid 19), sino neuronal. La depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional, definen el panorama de comienzos de este siglo.

### **4.-La sociedad paliativa**

En la actualidad vivimos en una sociedad que ha desarrollado una fobia al dolor, en la que ya no hay lugar para el sufrimiento. Este miedo generalizado se refleja tanto en lo personal como en lo social, e incluso en la política. El imperativo “neoliberal” “se feliz”, que esconde una exigencia de rendimiento, intenta evitar cualquier estado doloroso y nos empuja a un estado de anestesia permanente.

Las sociedades premodernas tenían una relación muy íntima con el dolor y la muerte, que enfrentaban con dignidad y resignación. Sin embargo, en la actualidad, la positividad de la felicidad desbanca a la negatividad del dolor, y se extiende al ámbito social. Estamos en una sociedad paliativa.

### **5.-El aroma del tiempo**

No estamos ante una aceleración del tiempo, sino ante la atomización y dispersión temporal –a la que se llama *desincronía*-. En la desincronía, cada instante es igual al otro y no existe ni un ritmo ni un rumbo que de sentido y significación a la vida. El tiempo se escapa porque nada concluye, y todo, incluido uno mismo, se experimenta como efímero y fugaz. En consecuencia, la muerte es un instante más, un final a destiempo.

La crisis temporal solo se superará en el momento en que la “vida activa”, en plena crisis, reciba de nuevo a la “vida contemplativa” en su seno.

### **6.-Vida contemplativa**

Estamos perdiendo nuestra capacidad de no hacer nada. Nuestra existencia está completamente absorbida por la actividad y, por lo tanto, completamente explotada. Dado que solo percibimos la vida en términos de

rendimiento, solemos entender la inactividad como un déficit, una negación o una mera ausencia de actividad, cuando se trata, muy al contrario, de una interesante capacidad independiente: la contemplación.

### **7.-Psicopolítica**

La psicopolítica es aquel sistema de dominación que, en lugar de emplear el poder opresor, utiliza un poder seductor, inteligente, que consigue que los hombres se sometan por sí mismos al entramado de dominación.

En este sistema, el sujeto sometido no es consciente de su sometimiento. La eficacia del psicopoder radica en que el individuo se cree libre, cuando en realidad es el sistema el que está explotando su libertad. La psicopolítica se sirve de la *Big Data*, que se apodera de los datos que los individuos le entregan en forma efusiva y voluntaria. Esta herramienta permite hacer pronósticos sobre el comportamiento de las personas y condicionarlas a un nivel prerreflexivo.

### **8.-No cosas**

El mundo se vacía de cosas y se llena de información inquietante como voces sin cuerpo. La digitalización desmaterializa y descorporeiza. Los medios digitales sustituyen la memoria, sin violencia ni demasiado esfuerzo. La información falsea los acontecimientos. Se nutre del estímulo de la sorpresa. Pero este no dura mucho. Rápidamente sentimos la necesidad de nuevos estímulos. Como cazadores de información, nos volvemos ciegos ante las cosas silenciosas y discretas, incluso las habituales, las menudas y las comunes, que nos nos estimulan, pero nos anclan en el ser.

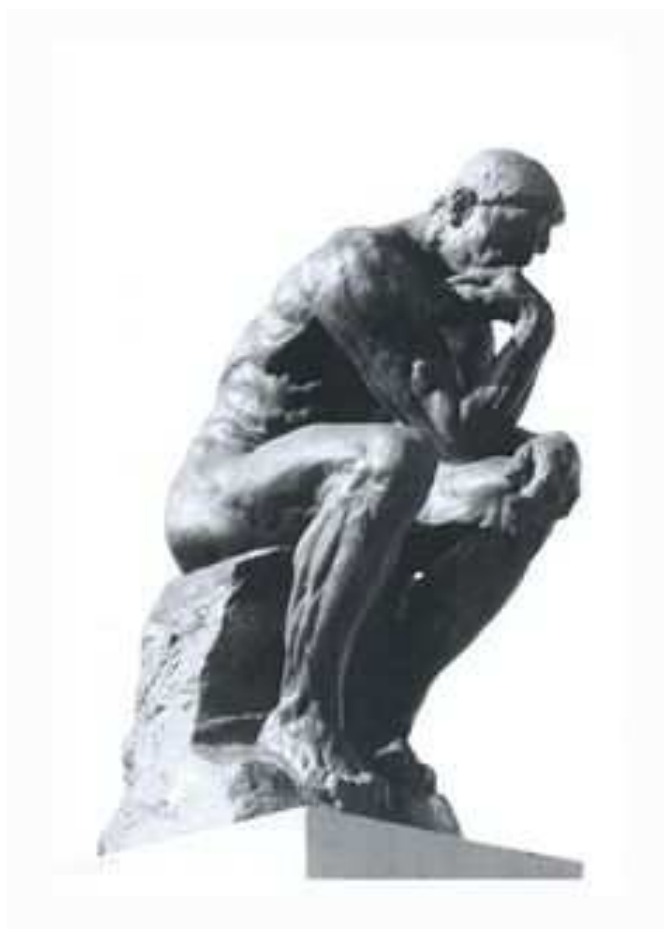
Un despertar fue distinto, tal vez comenzó al atardecer del día anterior cuando observó las primeras estrellas y éstas lo tomaron por asalto y le sitiaron el alma con aspiraciones de milagro. Quizás sempiterna, fue una gestación ingrávida y se llamó pensamiento. Quizás misterioso, fue un descubrimiento sublime y se llamó libertad.

***y se pensó libre...***( y fue el comienzo )

**Del libro “Entre Tintas” de  
ROLANDO RAUL AGUIAR**



## Capítulo II



### Introducción a la Historia de la Antropología Filosófica

## **¿QUÉ ES EL HOMBRE?**

### **ESQUEMA DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

#### **El trasfondo histórico.**

El pensamiento filosófico responde – en general y desde los tiempos más antiguos – a una aspiración fundamental del hombre. Y es que el hombre no está rígidamente atado al acontecer natural, sino que debe enfrentarse con la realidad para configurar en ella su vida de un modo autónomo y responsable. De ahí que se pregunte por el fundamento y sentido del mundo en que vive. Surge así la problemática filosófica de los primeros pensadores griegos acerca del principio de todas las cosas. Esa pregunta – en la sencilla fórmula clásica – señala las tareas que incumbe al pensamiento filosófico de todos los tiempos: interrogar a todas las cosas por su principio, llegar al fundamento de todo. Pero esa pregunta se plantea desde el hombre y en razón del hombre: se pretende analizar la realidad toda en la que el hombre se experimenta a sí mismo y conocer después su propio lugar y misión en esa totalidad del ser. Independientemente del modo en que esa pregunta se formula y se responde, constituye siempre una afirmación acerca del propio hombre y del modo como se entiende a sí mismo en su mundo, en la historia y en el conjunto de la realidad. El pensamiento filosófico, tanto por su origen como por su finalidad, está siempre determinado antropológicamente.

Pese a lo cual, en la historia del pensamiento el tema antropológico no siempre se expresa de la misma forma. De aquello que aparece como totalmente evidente apenas si se habla. Sólo se empieza a tratarlo cuando resulta problemático. Es así que el hombre, por lo general, no se convierte en tema explícito de la filosofía, al menos no en su tema central. Hasta la edad contemporánea no existió una antropología filosófica tal como se cultiva al presente. Es verdad que la especulación filosófica reflexiona desde antiguo sobre el pensamiento humano (lógica) y sobre la actuación moral del hombre (ética), así como sobre su posición en la naturaleza (física) y en la totalidad del ser (metafísica). Surgen así de continuo planteamientos y puntos de vista auténticamente antropológicos que, aunque apenas alcanzaron su pleno desarrollo metodológico y temático, revelan ya una interpretación y valoración de la existencia humana.

#### **a) El hombre en el pensamiento griego**

La filosofía griega antigua estuvo determinada por un pensamiento preponderantemente objetivo. Su mirada se orienta al mundo, al “cosmos”, al universo. Se pretende estudiar el ser, las formas y leyes esenciales de las cosas. Se establece un escalonamiento ordenado de los seres que va subiendo desde las cosas inanimadas hasta alcanzar las formas de vida y culminar en los modos de ser y de operar del espíritu. Dentro de ese orden universal. Dentro de ese orden universal al hombre le corresponde un puesto axial.

1. No obstante, en el primitivo pensamiento griego se encuentran auténticos elementos antropológicos. En los orígenes de la filosofía preface un trasfondo mítico-religioso, en cuyo mundo representativo se realizará una autoexposición del hombre. Intenta comprender el sentido de su existencia,

tanto por el origen divino, de donde procede el alma que está encaminada al cuerpo y ha sido desterrada al mundo material como por la meta transmunda que en el alma debe alcanzar algún día, tras un proceso de purificación con sucesivos nacimientos. En consecuencia, se considera al alma en como una realidad superior, por encima del mundo y del acontecer mundano; pero en esa realidad estaba la verdadera esencia del hombre. El primitivo pensamiento griego presentaría una dualidad fundamental del alma espiritual y cuerpo material. Al hombre le incumbe, asimismo una responsabilidad por su conducta; existe lo justo y no injusto, la culpa y la expiación, a través de las cuales debe alcanzar su perfección definitiva.

Cuando sobre este trasfondo se proyecta el pensamiento propiamente filosófico, parece quedar en un segundo plano la pregunta acerca del hombre. Entre los filósofos jónicos de la naturaleza, ya desde TALES DE MILETO (hacia el 600 a.C.), se trata el principio primero del que derivan todos los seres y los cambios. Pero esa pregunta se plantea desde el hombre, para descubrir en todas las mutaciones el verdadero sentido de la existencia.

Así aparece ya en ANAXIMANDRO, que entiende cualquier mutación y tránsito como “culpa y expiación según el orden del tiempo”, dándole por consiguiente una explicación antropomórfica.

En HERÁCLITO de Éfeso aparece un pensamiento antropológico aún más claro. Según él, el hombre se caracteriza por la percepción del logos; es decir, del sentido y ley del mundo. Es verdad que los hombres se muestran en su mayor parte sordos frente al logos, pero gracias al pensamiento, que es la prerrogativa suprema del hombre, poseen la facultad de entender el sentido de los acontecimientos mundanos que consisten en la lucha constante de contrarios.

A la filosofía heraclitiana del ser en devenir opone PARMÉNIDES una filosofía de ser en reposo. Sin embargo, también para él se caracteriza el hombre por la facultad de pensar. Esa facultad le capacita para penetrar la mera apariencia del mundo cambiante y adentrarse hasta la verdad del ser. Aquí asoma ya un punto de vista que, a través de Anaxágoras y más tarde de Platón y de Aristóteles, alcanzará su pleno desarrollo y se convertirá en el elemento central de la explicación griega del hombre.

Mientras hasta ahora el hombre parecía encontrarse tranquilamente en un orden mundano objetivo, con la sofística se llega a la primera reflexión crítico-escéptica: ¿Somos nosotros ni siquiera capaces de conocer la verdad? ¿Existen normas objetivamente vinculantes de nuestra conducta? ¿No es todo subjetivo y relativo? ¿No es acaso el propio hombre “la medida de todas las cosas”? (PROTÁGORAS).

Es Sócrates el primero en descubrir la voz divina de la conciencia. El hombre, entendido como ser racional – aunque aquí con un neto predominio del aspecto práctico y ético –, está ligado a la verdad eterna e inmutable y siempre vinculante, por encima de todos los cambios del mundo sensible.

2. Estas ideas hallan un ulterior desarrollo en la metafísica clásica. Según PLATÓN, el hombre está ordenado por su espíritu al mundo inteligible. Ese mundo es la verdadera realidad frente al mundo aparente y mudable de las

cosas que se perciben por los sentidos. Por ello, el alma del hombre es esencialmente inmortal, pertenece al mundo inmutable de las ideas y está fundamentalmente por encima del mundo cambiante. Platón es el primero que intenta demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma.

El descubrimiento del espíritu, de una realidad espiritual accesible sólo al espíritu del hombre, es sin duda alguna el gran logro de importancia duradera que ha conseguido el pensamiento griego. Pero a la luz de esta consideración, lo espiritual aparece como el único verdadero ser. La esencia y dignidad del hombre se sitúan únicamente en lo espiritual; por el contrario, lo material y corpóreo no pueden entenderse de un modo positivo. Aparece así en Platón un dualismo entre espíritu y materia, entre el alma espiritual y el cuerpo material del hombre; cuerpo que se presenta como la cárcel y cadena del alma. El alma debe liberarse de los lazos y trabas que la ligan al mundo material para retornar así a su existencia específica que es la puramente espiritual.

También para ARISTÓTELES el hombre está por encima de todas las demás cosas por su razón.

Con todo, Aristóteles intenta superar el dualismo platónico entre cuerpo y alma así como entender la unidad esencial del hombre. De acuerdo con su doctrina de materia y forma como principios internos y esenciales de las cosas, Aristóteles entiende el alma como forma del cuerpo; es decir, como el principio esencial y constitutivo que configura internamente a la materia convirtiéndola en un cuerpo humano vivo. Pero la materia es el medio potencial que, de una parte, recibe la determinación por la forma esencial, mientras que, de otra parte, le confiere la individuación para constituir un ser individual y único, determinado en el espacio y en el tiempo.

Sin embargo, tampoco ARISTÓTELES ha superado por completo la visión platónica del hombre. También en él -como en todo pensamiento griego- el ser espiritual del hombre se define principalmente por el elemento cognoscitivo. El espíritu es razón, la facultad del conocimiento intelectual. Queda en segundo plano la facultad de la libertad, de la decisión y responsabilidad, del amor y comunión personales. Ciertamente que no se niegan esos elementos, pero quedan muy por detrás de la razón, de modo que el predominante de un cierto intelectualismo es patente. El espíritu está ordenado a lo general y necesario, a la idea eterna de Platón, cuya esencia se mantiene también en la doctrina aristotélica de la forma, aunque ésta ya no es una idea trascendente sino un principio esencial inmanente. El ser intramundano, sujeto a nacimiento y muerte, experimenta una cierta desvalorización. No es objeto auténtico del conocimiento, no constituye un objeto digno de la ciencia.

3. Aparece, pues, aquí una oposición entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano por lo que hace a la valoración de la historia. Esa oposición, sin embargo, no se interpreta hoy a menudo de un modo concreto. No es exacto decir que la antigüedad griega en general no poseía una conciencia histórica. Mucho antes de iniciarse la historiografía propiamente dicha se encuentran interpretaciones históricas de carácter mitológico con las que el hombre intenta descubrir su origen. Ya en los escritos teogónicos y cosmogónicos de la primera época el hombre se entiende a sí mismo desde los comienzos como inmerso en un proceso histórico. Lo mismo cabe decir de las

doctrinas salvíficas órficas y pitagóricas que postulan una expiación de la culpa primitiva y una purificación del alma a través de reencarnaciones sucesivas para que sea posible alcanzar la salvación definitiva. Aquí no nos interesa saber cómo hay que valorar tales doctrinas desde los puntos de vista filosófico y teológico.

Lo que sí es seguro es que no se trata de una interpretación crítica y reflexiva de la historia. Continúa siendo una exposición mítica, pero que revela - y esto es aquí lo decisivo - cómo el hombre se sabe ligado a su historia, que para él tiene una importancia salvífica existencial.

Para el pensamiento griego - y aquí sí que en contraste con el cristianismo - es mucho más decisiva la rígida creencia en el destino según la cual todo está regido por la necesidad del destino predeterminante. Esa creencia en el destino inexorable, al que están sujetos los hombres y los dioses, aflora ya en la filosofía griega primitiva con TALES y ANAXIMANDRO, constituye el motivo fundamental de la tragedia griega está también el fondo de la metafísica helénica de lo universal y necesario. En este sentido los acontecimientos intramundanos e históricos carecen de verdadera importancia, al venir todo predeterminado de un modo necesario. El hombre se sabe bajo un destino absoluto, ciego e impersonal; y no frente a un Dios vivo y personal que, según el cristianismo, se revela en la historia como Dios del amor y de la salvación. Aquí es donde radica la oposición más profunda entre las concepciones griega y cristiana relativas al hombre.

### **b) *El hombre en el pensamiento cristiano***

La revelación bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento no aporta una metafísica de lo universal y necesario al estilo con que lo hace el pensamiento griego. Aporta algo muy distinto: el mensaje de salvación para el hombre concreto en la historia. La consecuencia es que las doctrinas capitales de la fe cristiana están en la esfera de un acontecimiento libre y personal que se desarrolla entre Dios y el hombre en el marco de la historia de la salvación. El cristiano sabe por la fe que el mundo no procede de una normativa universal y necesaria; ni es tampoco el resultado de la evolución inmanente de una materia eterna, ni una emanación o desprendimiento metafísicamente necesarios de Dios.

Es más bien producto de la libre palabra creadora de Dios que dijo: *“¡Hágase!” (Gen 1,3)*. También la humanidad con su historia tiene su origen en la libre voluntad del creador: *“¡Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza!” (Gen. 1,26)*.

Tampoco el mal que existe en el mundo tiene su origen en un principio primordial malo de orden metafísico, sino en la libre y personal decisión del hombre que se rebela contra el precepto de Dios. Desde sus comienzos la historia de la humanidad se arrastra bajo la maldición del pecado. Pero al propio tiempo está dominada por la acción generosa de Dios que actúa en la historia de la salvación y con un amor libre y personal se compadece del hombre. La encarnación y la obra redentora del Hijo de Dios tampoco responde a una ley metafísicamente necesaria de la emanación divina, sino que

obedecen única y exclusivamente a la libre voluntad salvífica de Dios. En el Kairós o, lo que es lo mismo, en el momento histórico, que el libre designio divino había establecido, el Hijo de Dios se hizo hombre, para llevar a cabo como hombre y entre los hombres, en un encuentro y comunión personales, la libre autorrevelación de Dios y operar la redención hasta la voluntaria aceptación de la muerte redentora en cruz.

Esta característica esencial, personalista e histórica de la fe cristiana representa un cambio en la imagen del hombre frente al pensamiento griego. La nueva imagen del hombre no logra todavía un desarrollo explícito en el depósito de la revelación; pero que sí está contenida o se la supone de modo implícito. Sólo tras siglos de meditación cristiana encontrará su formulación abierta y reflexiva. Para ello ha tenido que darse un nuevo horizonte general. El hombre se siente y entiende en un “mundo” distinto del mundo en que se hallaba el hombre griego precristiano.

Cuando se establece la reflexión filosófico-teológica - por obra principalmente de GREGORIO NISENO (+ 394) en la patrística griega, y de AGUSTÍN (+ 430) entre los padres latinos -, son muchos ciertamente los elementos tomados de la filosofía griega; pero se entienden y manejan de una forma nueva y se desarrollan dentro de una totalidad de sentido también de nuevo cuño. En una forma totalmente extraña al pensamiento griego, se acentúan el valor y dignidad de lo particular, su singularidad individual, su vocación divina y su libre decisión frente al destino eterno. Por primera vez se acuña en el ámbito cristiano el concepto de persona, que tiene un origen puramente teológico.

Se distinguen dos concepciones dentro del marco cristiano. De un lado AGUSTÍN ve la facultad suprema en el libre albedrío que se perfecciona en el amor; mientras que el conocimiento sólo tiene una función de mediación o de servicio. De otro lado, TOMÁS DE AQUINO (+ 1274) y la escuela dominicana adoptan los contenidos esenciales del pensamiento aristotélico y, con ellos, la doctrina de que la facultad suprema del hombre, lo que le caracteriza de modo específico es la inteligencia en tanto que la libertad y el amor no son más que sus secuencias naturales.

Más profunda es aún otra oposición en las concepciones doctrinales. Verdad es que en el marco cristiano en general queda superado el dualismo platónico por el hecho de que la materia ya no es un principio eterno e increado y, por ende, opuesto a Dios, sino que procede de la creación divina. Eso es algo que viene dado con la doctrina creacionista del cristianismo. Más en lo que concierne a las relaciones entre alma y cuerpo existen dos posturas contrapuestas.

AGUSTÍN, cuyo pensamiento filosófico está hondamente influido por Platón y el neoplatonismo, ve en el alma y en el cuerpo dos realidades o sustancias separadas, que no constituyen una unidad sustancial, sino que simplemente están unidas por la acción recíproca.

TOMÁS DE AQUINO, por el contrario, adopta la doctrina aristotélica, según la cual el alma espiritual es al propio tiempo el principio interno que conforma al cuerpo; alma y cuerpo no son por lo mismo dos sustancias separadas, sino

dos principios internos constitutivos que, unidos sustancialmente dan como resultado la substancia total del único y mismo hombre completo.

### **c) El hombre en el pensamiento de la edad moderna**

Desde los comienzos del pensamiento moderno la filosofía experimenta una orientación hacia el sujeto.

Mientras que en la antigüedad y a lo largo de la edad media había prevalecido un pensamiento objetivo, con el que el hombre tenía conciencia clara de su posición absoluta y de su seguridad en el conjunto del ser, ahora se impone una mentalidad subjetiva que pretende lograr y establecer un conocimiento seguro partiendo únicamente de la inmanencia de la subjetividad. Lo cual comporta desde luego un cambio radical en la imagen del hombre.

Tal cambio está en estrecha conexión con la quiebra general que se observa en el paso de la edad media a la edad moderna. Con el nominalismo de los últimos tiempos medievales el pensamiento metafísico-sistemático de la escolástica entra en crisis y se hace problemático; a este fenómeno responde la tendencia hacia una concepción crítico-empírica. El humanismo alumbró un nuevo sentimiento vital, que se vuelve hacia el hombre situado en este mundo, confiere una nueva vida a la antigüedad clásica y la convierte en norma ideal de la vida humana y de la formación espiritual. Esto provoca en múltiples puntos un viraje de la sobrenaturaleza a la naturaleza, y de la trascendencia a la inmanencia. Con la reforma se rompe, además, la unidad de la fe. Hasta ahora el hombre occidental se había sentido seguro en la fe única de la única Iglesia. A través de las graves crisis que la Iglesia ha sufrido a finales de la edad media se llega ahora al rompimiento de la unidad y a una violenta sacudida de la seguridad que hasta este momento había acompañado a la fe de la Iglesia.

Se une a esto el derrumbamiento de la imagen general del mundo ante la acometida de la “revolución copernicana”, que afecta al hombre directamente y a su posición en el universo. Hasta ahora el hombre se había sabido en el epicentro de un mundo perfectamente ordenado y claro. Su tierra, en torno a la cual giran el sol y las estrellas, era el centro del universo, que se completa en el hombre. Pero ahora, cuando la tierra ha dejado de ser el epicentro del mundo universo para convertirse en uno de los planetas que giran alrededor del sol, el hombre se siente como arrojado a un universo sin fronteras que ya no logra entender y en el que ha perdido toda orientación y seguridad. El hombre ya no tiene un lugar asegurado en el cosmos. La realidad objetiva ha dejado de garantizarle el sentido y posición de su existencia. Eso hace que se retraiga cada vez más sobre sí mismo, como sobre el único punto seguro que le es dado; lo cual lo obliga también a reflexionar sobre sí mismo suscitando así la cuestión acerca del ser del hombre y del sentido de su vida.

El hombre pasa a ocupar el centro, pero como simple sujeto, y no como centro de un orden objetivo del ser, sino como centro de un mundo de conocimientos subjetivos, que encuentra en DESCARTES (1596-1650) su más seguro punto de partida con la pura autocerteza de la conciencia (ego cogitans). Ese yo, que cobra conciencia y está seguro de sí mismo antes que

de todas las demás cosas, no significa el hombre concreto sino únicamente la razón pura (ratio), que se posee a sí misma de forma autónoma; y desde sí misma, es decir, desde “unas ideas innatas”, puede alcanzar toda la verdad. Aquí está el punto de partida del exacerbado dualismo cartesiano entre cuerpo y alma; dualismo que va mucho más lejos que el de Platón y de Agustín. Espíritu y materia, conciencia pensantes (res cogitans) y mundo corporal extenso (res extensa) constituyen unas realidades radicalmente distintas, que nada tienen de común entre sí. Con ello no sólo desaparece una unidad substancial, sino que en el fondo hasta se elimina la posibilidad de una acción mutua entre el alma y el cuerpo. Si a pesar de todo DESCARTES admite la existencia de una acción recíproca, ello no es más que una concesión a la experiencia, pero en contradicción con sus propios principios, como ya se reconoció en su tiempo.

Pero con la ruptura entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia se desencadena una tensión que recorre todo el pensamiento filosófico de la edad moderna. Por una parte el racionalismo, subordinado sólo a lo espiritual, reduce al ser del hombre al sujeto pensante, que se entiende como “razón autónoma”, y que más tarde, con el idealismo, se erigirá en la “razón absoluta”. Toda la realidad viene interpretada como un acontecer espiritual. Por otra parte, el empirismo inglés, subordinado a la realidad empírico-material, se impone, bajo la impresión de las ciencias de la naturaleza, como la única realidad objetiva científicamente demostrable, en las obras de JOHN LOCKE (1632-1704) y de DAVID HUME (1711-1776), que se apoyan exclusivamente en la experiencia sensible. Semejante empirismo reduce el conocimiento humano a las percepciones de los sentidos, preparando así el camino a un materialismo que aparece por primera vez con la ilustración francesa.

KANT (1724-1804) intenta superar la oposición entre racionalismo y empirismo. Su reflexión trascendental sobre la razón pura como condición para la posibilidad de un conocimiento objetivo, será fundamental en toda filosofía posterior. Por ello su planteamiento tiene una importancia extraordinaria. Pero tampoco logra montar una imagen filosófica del hombre que pueda abarcar la unidad y totalidad del ser humano. Los contrastes entre intuición sensible y pensamiento conceptual, entre conocimiento teórico y actuación práctica, entre ciencia y fe, no consiguen formar una unidad.

Antropológicamente es más importante la conocida referencia al tema que Kant hace en la introducción a su lógica, y en la que formula las preguntas fundamentales de una “Filosofía de intención cosmopolita”. Son éstas: “¿Qué puedo yo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?” y agrega Kant: “A la primera pregunta responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología, ya que las tres primeras preguntas están relacionadas con la última”. Por consiguiente, la cuestión acerca del hombre es el fundamento último de toda la filosofía, aun cuando Kant personalmente no consiga trazar una antropología en este sentido. Así y todo, ya ha aparecido la expresión clave: ¿Qué es el hombre?

Para Kant la razón humana está condicionada por la finitud y ligada a la sensibilidad. De donde se sigue la limitación del conocimiento a la experiencia posible y al simple fenómeno. Después de Kant el idealismo alemán luchará por derribar otra vez esa autolimitación de la razón humana y por recuperar un

horizonte absoluto de conocimiento. Pero, tras el viaje trascendental que se ha operado con Kant, ahora esto solo será posible si el sujeto se establece a sí mismo como algo absoluto. De este modo, referido el conocimiento a un sujeto absoluto, adquiere también valores absolutos. Pero entonces, el sujeto trascendental se convierte en un yo o en un sujeto absoluto (FICHTE). El sujeto finito se convierte en el lugar de la manifestación y en elemento de desarrollo de Espíritu absoluto (HEGEL). El hombre aparece primordialmente, aunque no de forma exclusiva, como un puro ser racional. Y la razón finita del hombre queda absorbida en un proceso racional infinito en el que la individualidad del sujeto finito acaba por sucumbir.

En el fondo late aquí una imagen humana que, de un lado, entiende al hombre esencialmente como un ser racional sin tener en cuenta al hombre total y concreto; de otro lado, eleva y absorbe la razón finita en un acontecimiento espiritual infinito, con lo cual no adquiere su pleno valor la singularidad personal del hombre en su libertad y responsabilidad. Es esto precisamente lo que suscita la protesta que exige a toda costa un giro del pensamiento hacia el hombre concreto.

#### ***d) El giro antropológico***

Ya desde el siglo XVI el título de “antropología” contiene una orientación que se separa tanto de la filosofía especulativa tradicional como de la mentalidad matemático-científica, postulando una consideración del hombre en su autoexperiencia concreta. En este sentido también la “Antropología de intención pragmática” de Kant quiere ser una doctrina empírico- práctica del hombre sobre la base de una experiencia vital concreta. Esta orientación, que en términos generales sigue todavía hoy inalcanzada, irrumpe con una nueva fuerza en el siglo XIX como una reacción contra el estrechamiento racionalista e idealista de la imagen del hombre. Se abre aquí paso un pensamiento antropológico concreto que se despliega en una pluralidad de aspiraciones muy diversas. Aunque sea esquematizando la cuestión demasiado simplificada, podemos reducir esas tendencias a tres grandes grupos:

1. Materialismo y evolucionismo; 2. Existencialismo y personalismo; 3. Fenomenología y ontología del hombre.

#### **1.-Materialismo y evolucionismo**

a) El materialismo, que se difunde desde los siglos XVIII y XIX, aporta una revolución radical de la imagen del hombre. Hasta entonces toda la tradición había considerado lo espiritual en el hombre como aquello que constituía propiamente su esencia y le caracterizaba por encima de cualquier otra cualidad. A todo esto, se opone el materialismo: el hombre es una realidad material como todas las otras cosas. No existe más que el ser y el acontecer materiales. También el hombre está constituido por los mismos elementos y está sujeto a las mismas leyes que el resto del mundo. También su vida y conciencia hay que explicarlas desde ahí.

El fundador del positivismo fue AUGUSTO COMTE (179-1857). Comte pretende limitar el conocimiento científico al terreno “positivos”; o lo que es lo mismo, a los contenidos de la pura experiencia y observación. Su “Ley de los tres estadios” afirma que el desarrollo de la humanidad pasa por un estadio teológico, otro metafísico y un tercero positivo. El hombre empieza por explicar los fenómenos de la naturaleza como producto de unas fuerzas sobrenaturales que reciben un culto religioso. Después intenta explicar el mundo de un modo especulativo a través de esencias y leyes metafísicas. Finalmente, el pensamiento se adentra en el estadio positivo, en el que supera los prejuicios religiosos y metafísicos y se limita a la investigación científico-positiva del mundo, llegando así por vez primera a un conocimiento puramente objetivo de la realidad. En esta concepción el hombre se convierte en el simple objeto de un estudio científico natural empírico, psicológico y sociológico

El positivismo es de hecho el precursor del materialismo, aun cuando en principio ambas corrientes no son totalmente idénticas. El positivismo significa la pura delimitación metodológica del conocimiento científico al terreno positivo. En consecuencia, no emite afirmación alguna – ni en un sentido positivo ni negativo - que trascienda las fronteras de la experiencia. Mientras que el materialismo hace esta afirmación: Todo es materia, sólo existe la realidad material. Lo cual constituye una tesis “metafísica”, por cuanto pretende hacer una afirmación sobre la realidad total.

b) En esa atmósfera espiritual aparece la teoría evolucionista

J.B. LAMARCK (1744 – 1829) fue el primero que en su *philophiezologique* (1809) defendió una teoría científico – naturalista de la evolución. Explica la aparición de nuevas especies por una adaptación a las condiciones ambientales y por la herencia de las características de adaptación alcanzadas por algunos individuos. Tal explicación no pudo imponerse porque no era posible demostrar biológicamente esa herencia de las peculiaridades individuales.

La irrupción decisiva se produce gracias a la obra de CH. R. DARWIN (1809 – 1882): *On the Origin of Species by Means of natural Selection*. Darwin pudo aportar material abundante en apoyo de la evolución de las formas vivas e intentó explicarla mediante la teoría de la selección natural; es decir, que ocurren unas mutaciones casuales de la herencia, pero la selección natural se cumple con la lucha por la existencia. Sólo los individuos capaces de vivir se mantienen, se reproducen y desarrollan, mientras que los individuos de vida precaria perecen o son destruidos. Con todo ello Darwin establece una teoría puramente científico – natural, sin pretender sacar consecuencias filosóficas o relativas a la interpretación del mundo, en un sentido materialista, por ejemplo.

No menos influye la doctrina de Darwin, aunque de forma distinta, en FRIEDRICH NIETZSCHE (1844 -1900), que ve en el hombre el producto de una evolución; esta evolución, sin embargo, todavía no ha logrado su objetivo, sino que ha de llevar al hombre hasta el “superhombre”. Simultáneamente Nietzsche ejerce una dura crítica contra Darwin por el hecho de que la evolución no puede realizarse de una forma necesaria mediante una selección puramente mecánica, sino que se realiza en exclusiva por la libre competencia

entre los hombres en una “voluntad de poder”. La selección natural no conduce al desarrollo del superior y del mejor, sino que fomenta también lo mediocre y defectuoso que es preciso superar. De tal modo que el superhombre, tan apasionadamente proclamado por Nietzsche, no es el producto de un proceso mecánico de la naturaleza; sólo puede ser un producto de la libertad humana. Pero a pesar de esta crítica, la teoría darwiniana está al fondo de la visión profética de Nietzsche acerca del superhombre.

c) El materialismo dialéctico, que deriva de KARL MARX (1818 – 1883 y FRIEDRICH ENGELS (1820 – 1895), y que continuó W.J. LENIN (1870 – 1924) – por lo que se le designa frecuentemente como marxismo-leninismo -, se distingue a todas luces de un materialismo positivista. La diferencia radica en el elemento dinámico-evolutivo, que por lo que se refiere a las ciencias de la naturaleza procede de Darwin, y filosóficamente de Hegel; pero que aquí se aplica a la realidad total, tanto a la naturaleza como a la historia. Por lo tanto, el materialismo dialéctico acentúa constantemente, frente al positivismo, que piensa no estática sino dinámicamente, no de un modo mecanicista sino dialéctico. Se acepta la ley dialéctica de Hegel, pero convirtiendo la dialéctica del Espíritu en la dialéctica de la materia. Sigue siendo un materialismo por cuanto que sólo existe una realidad material; pero no se trata de una materia estática, unívoca y uniforme, determinada únicamente por la cantidad. Se trata más bien de un principio material, que se desarrolla dialécticamente mediante “saltos” cualitativos en formas superiores de manifestación y de acción. Por lo mismo, la vida no se reduce simplemente a los procesos de la materia inorgánica, sino que representa una forma de desarrollo de la materia cualitativamente superior. Esto vale ante todo referido al hombre y a la vida de su conciencia; y constituye a su vez una forma cualitativamente superior de la realidad material. Pero sigue siendo, no obstante, simple materia y sigue, por lo mismo, sin resolver el discutidísimo problema de cómo se ha de explicar la conciencia.

Con esto se halla vinculado – ya desde el propio Marx – el *materialismo histórico* que intenta explicar la evolución de la historia. Para Marx el auténtico factor forjador de la historia es el fundamento material de la vida; es decir, la situación económica concreta, la estructura de la forma de economía, la relación entre producción y consumo, entre los medios de producción y la fuerza laboral. A la estructura económica responde la situación social, que a su vez condiciona el orden jurídico y político, así como todo lo que Marx denomina el “montaje ideológico”; a saber: la filosofía, la moral, la religión, que constituyen una construcción teórica posterior encaminada a justificar y asegurar la situación material, económica y social en beneficio de la clase dominante.

Antropológicamente, sin embargo, lo verdaderamente decisivo es que Marx entiende al hombre sólo como un “conjunto de relaciones sociales”, de suerte que el hombre concreto en cuanto persona individual queda postergado, convirtiéndose en una simple función dentro del progreso de la sociedad. Al igual que en Hegel, el individuo se diluye en lo general; en este “general” o universal ya no es un proceso espiritual absoluto sino un proceso socio-histórico.

## 2.- Existencialismo y personalismo

Más decisivo aún es el viraje hacia el hombre concreto – frente a todos los cercenamientos que el idealismo y el materialismo han practicado sobre la imagen del hombre – que se realiza en la filosofía vitalista, en la filosofía existencialista y en el personalismo. Es cierto que tales orientaciones ideológicas son distintas, pero espiritualmente están emparentadas en cuanto que apuntan a la autoexperiencia concreta del hombre y desde ella exponen su esencia.

a) Puede señalarse como temprano precursor de esta forma de pensamiento a BLAISE PASCAL (1623 – 1662). Ya en su tiempo se opone a la estrecha visión racionalista de Descartes. Por encima de la razón (raison), reducida al pensamiento matemático-racional, está el corazón (coeur) que reúne intuición e instinto, sentimiento y delicadeza, con la penetración del espíritu. Sólo al corazón se le revela la profundidad y plenitud de la realidad.

Una orientación similar se abre paso en el siglo XIX con el danés SÖREN KIERKEGAARD (1813 – 1855), que se convirtió en el fundador de la filosofía existencialista. A Kierkegaard lo que le interesa es la “existencia”; es él quien acuña este concepto en el sentido de la existencia humana, es decir, del hombre individual y concreto en la totalidad de su experiencia personal, de su singularidad y autonomía, de su libertad y responsabilidad. El hombre, sin embargo, cobra conciencia de sí mismo en la impotencia y en el quebranto, en la culpa y en la angustia. Pero en la fe se sabe abierto a Dios y liberado por Dios, único en el que puede encontrar el sentido de su existencia. La existencia humana significa en definitiva una “existencia delante de Dios”.

b) El representante principal de la filosofía vitalista es HENRI BERGSON (1859 – 1941). También él está en oposición abierta al positivismo y al materialismo con su concepción mecanicista. Tal concepción roza sólo la superficie de la realidad, no la realidad auténtica que experimentemos en la conciencia. Esa realidad es la “vida”, que sí significa flujo continuo, evolución y crecimiento, movimiento y desarrollo. Esto lo experimentamos en la vivencia del tiempo, pero no sólo del tiempo físico, mensurable de un modo puramente cuantitativo; sino del tiempo psíquico determinado cualitativamente, que representa un cambio constante. La realidad viva no se capta racionalmente. La dinámica de la vida escapa al estatismo del concepto.

Dentro del ámbito alemán destaca especialmente el filósofo vitalista WILHELM DILTHEY (1833 – 1911), que elaboró la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, entre “explicar” y “entender”, definiendo este último como una “vivencia compresiva” es decir, algo similar a la intuition bergsoniana. Dilthey dio el empujón definitivo a la “psicología entendedora”: “Explicamos la naturaleza, pero entendemos la vida anímica”.

c) *La filosofía existencialista*, uno de los movimientos espirituales más importantes de las últimas décadas, presenta formas muy numerosas. Común a todas ellas es que el concepto de “existencia”, en el sentido kierkegaardiano de existencia humana concreta, desempeña un papel capital. Se trata del hombre. Pero la existencia humana no se entiende ni analiza racionalmente, sino que se explica desde la inmediatez de la experiencia personal, desde la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Se persigue un “análisis existencial”. Y en primer plano aparecen numerosos fenómenos negativos: la finitud y contingencia del hombre, la angustia y preocupación (Kierkegaard y Heidegger), el fracaso (Jaspers), el ser-para-la-muerte (Heidegger). Es precisamente en esos fenómenos donde el hombre experimenta el deslizarse de los cambios superficiales; el hombre es rechazado a sí mismo y puede comprender originaria y totalmente su propia existencia. En las formas más radicales del existencialismo (J.P. SARTRE) esto conduce a la plena nulidad y sinsentido de la existencia humana, mientras que en el existencialismo cristiano (G. MARCEL) cuentan también algunos elementos positivos, alcanzándose una filosofía de lo personal, de la esperanza y de la confianza.

El representante más destacado de la filosofía existencialista es MARTIN HEIDEGGER (nacido en 1889), uno de los pensadores más profundos de nuestro tiempo. Entiende su filosofía no como una “antropología”, sino como una “ontología”. Para él lo que importa no es el hombre sino el ser. Y como sólo el hombre posee la inteligencia del ser, el sentido de ese ser sólo se puede exponer a través de un análisis de la existencia. La existencia humana es esencialmente temporal. Se realiza en el esquema del tiempo; es decir, en el constante esquema de las propias posibilidades de ser que – en cuanto futuro – permite llegar a ella. La existencia es, por lo mismo, esencialmente histórica. Se encuentra bajo el destino del ser y tiene como horizonte de su intelección una determinada comprensión del ser, histórica y manejable.

El giro ontológico de la filosofía existencialista ha sido sin embargo rechazado por KARL JASPERS (1883-1968). Piensa que debe abandonarse la tentativa de querer encerrar dentro de un sistema la realización viva y libre del existir. Esta tentativa es imposible, porque el hombre está siempre en camino y en la autorrealización existencial se supera constantemente a sí mismo. Jaspers, sin embargo, se esfuerza por una “iluminación de la existencia”, que tiene su arranque en las situaciones límite, en la experiencia del fracaso. El hombre tropieza por doquier en las propias limitaciones y se ve rechazado contra sí mismo. Y así fracasa también el conocimiento, chocando una y otra vez con las fronteras de su posibilidad. La única postura y tarea que cabe es la voluntad de verdad; pero no una verdad fijable dogmáticamente.

En el ámbito francés la filosofía existencialista se ha desarrollado en una dirección contraria. De un lado, especialmente en JEAN PAUL SARTRE (nacido en 1905), mantiene su forma más radical de un nihilismo ateo. De otro, y debido sobre todo a GABRIEL MARCEL (1889-1973), la filosofía existencialista se convierte en un existencialismo cristiano que otorga todo su valor a la experiencia esencial de la comunicación y participación personal y que se funda en el ser personal y absoluto de Dios.

Tal doctrina está en conexión con una amplia corriente de pensamiento que pone de relieve la singularidad del ser personal y de las relaciones

interpersonales, corriente que puede compendiarse bajo el nombre de “personalismo”: No se identifica con la filosofía existencialista, pero se vincula y se entrecruza con ella de múltiples formas. En esta corriente se mueven M. Scheler, F. Ebner, M. Buber, A. Brunner; entre los franceses destaca E. Mounier.

Y, con más claridad aún, K. Jaspers y G. Marcel que proceden abiertamente desde la filosofía existencialista.

Aún sin entretenernos aquí en el análisis detallado de cada uno de los defensores del existencialismo y del personalismo, vamos a destacar brevemente los aspectos más principales que han tenido una importancia antropológica.

Al hombre ya no se le ve aislado como un puro sujeto en el sentido en que lo hicieron el racionalismo (Descartes) o el idealismo (desde Kant a Hegel). Aparece más bien como hombre en su mundo. E. Husserl habla del “mundo vital”, M. Heidegger del “estar en el mundo” como concepción fundamental de la existencia. El mundo como horizonte de comprensión concreto e histórico se convierte en una categoría antropológica. Se desarrolla así una fenomenología del mundo; la intelección de sí mismo y del mundo no está en la pura oposición mutua del sujeto-objeto, sino que constituyen una unidad dialéctica, cuyas estructuras fundamentales hay que descubrir.

No obstante, el mundo del hombre es primordialmente un mundo personal. Por una parte, como persona individual el hombre posee una singularidad e irrepetibilidad indeclinables. Se constituye a “sí mismo” en libertad, autodecisión y autorresponsabilidad. Por otra parte, también le corresponde, y de modo esencial, la relación personal, con el “otro”, la relación intersubjetiva entre el yo y el tú. Esa relación evidencia una estructura totalmente diferente de la relación a un objeto. Pese a lo cual, esta peculiaridad sólo se ha puesto expresamente de relieve con el personalismo de las últimas décadas.

Con la relación personal viene dada así mismo la dimensión social. El hombre se experimenta no solo como referido a un “tú”, sino también al “nosotros”. Se encuentra de antemano en el todo de una comunidad y sociedad. Por consiguiente, no hacen justicia al ser personal y social del hombre ni el individualismo que le considera como un ente particular y aislado (así el racionalismo y la ilustración), ni tampoco un colectivismo que le diluye por completo en el acontecer social (así Marx y el comunismo).

### **3.- Fenomenología y ontología del hombre**

a) La nueva antropología filosófica, en tanto que no es ni una psicología empírica ni una antropología científica particular, se debe fundamentalmente a Max Scheler (1874-1928). Procede de la fenomenología del primer Husserl, cuya tentativa de describir y analizar el “fenómeno” directamente dado lleva adelante. Scheler, pretende aclarar la singularidad del ser espiritual personal y la especialísima posición del hombre en el conjunto del mundo y de la vida. Es sobre todo su libro. El puesto del hombre en el cosmos, el que mediante la comparación entre la conducta humana y el animal, destaca la “apertura al mundo” del hombre y la “vinculación al entorno” del animal, al tiempo que

fundamenta la peculiar posición del hombre exclusivamente en el “espíritu” y sus relaciones propiamente espirituales. Todo lo cual ha representado hasta hoy un impulso decisivo. Entre tanto, sin embargo, se ha demostrado cada vez con mayor claridad que la diferencia fundamental entre el hombre y el animal afecta a toda la existencia de aquél, incluso en el aspecto biológico y morfológico.

Desde entonces la antropología filosófica se ha convertido en una orientación central, que se manifiesta en una larga serie de diversos ensayos y proyectos. Tal pluralidad de intentos se encuentra por lo general ante esta alternativa: o la antropología filosófica parte del vasto material de la investigación científica particular para reducirlo a la síntesis de una imagen filosófica del hombre, o bien establece un punto de partida originariamente filosófico con una relativa independencia de las ciencias particulares, en cuanto que expone fenomenológicamente la autoexperiencia del hombre y desde ahí se esfuerza por analizar la esencia del hombre.

b) El tipo primero lo representa ARNOLD GELHEN (nacido en 1904) que recoge abundante material de las ciencias empíricas – biología, investigación del desarrollo y de la conducta, psicología, sociología y ciencia del lenguaje. La tesis fundamental de Gehlen es que, frente a la elevada especialización y seguridad instintiva del animal, el hombre se presenta biológicamente como un “ser deficiente” por su falta de especialización, su inmadurez y su pobreza instintiva. Para poder sobrevivir tiene que compensar esa falta con su propia acción; y es de ahí de donde surgen las más altas realizaciones espirituales y culturales del hombre.

Para establecer una imagen general del hombre en sus estructuras fundamentales partiendo de la psicología, cuenta sobre todo el intento del personalismo psicológico, y de su fundador y paladín WILLIAM STERN. También PHILIPP LERSCH y AUGUST VETTER, entre otros, se esfuerzan por captar una imagen psicológica humana de conjunto, mientras ERICH ROTHACKER, y MICHAEL LANDMANN beben en todos los campos de las ciencias del espíritu, ensanchando la pregunta acerca del hombre hacia puntos de vista culturales y socioantropológicos. En el marco del estructuralismo francés, en antítesis con el existencialismo de Sartre, Claude Lévi Strauss desarrolla una antropología desde las investigaciones etnológicas y sociológicas; antropología que, sin embargo, insiste sobre todo en el material empírico y resulta algo menos filosófica.

c) HELMUT PLESSNER adopta una base estrictamente filosófica que le permite sin embargo integrar algunos conocimientos científicos particulares. Su tesis fundamental la formula a través de la “posicionalidad excéntrica” del hombre, que se distingue de la posición céntrica del animal, por cuanto que el hombre vuelve a reflejar su centro vital y lo supera, con lo que existe “excéntricamente”.

A esta forma de antropología bien puede asociarse una filosofía del espíritu, tal como lo han elaborado, por ejemplo, NIKOLAI HARTMANN o THEODOR LITT. Aquí entra también el planteamiento personal o interpersonal. Ya nos hemos referido a MARTIN BUBER, FERDINAN EBNER, GABRIEL MARCEL y otros, cuyas ideas se aplican y explotan hoy de múltiples modos

filosóficos y teológicos de cara a la esencia “dialógica” del hombre. Singular importancia reviste para la antropología de la hora presente el punto de partida filosófico-existencial, tanto en la forma de iluminación de la existencia, tal como se encuentra en KARL JASPERS, como también en la forma de una hermenéutica existencial-ontológica de la existencia, al modo de MARTIN HEIDEGGER, que no sólo se ha desarrollado alcanzando amplio eco en el campo propiamente filosófico, sino que se ha dejado sentir asimismo en el campo de la teología y de la hermenéutica con RUDOLF BULTMANN y su escuela.

Y desde hace algunas décadas se manifiesta con no menor fuerza en el campo de la tradición clásica del pensamiento cristiano – arrancando especialmente de Tomás de Aquino, pero admitiendo también, en mayor o menor grado, los planteamientos y puntos de vista de la filosofía actual – el esfuerzo por llegar a una valoración metafísica del ser del hombre. Las líneas más notables de dicha antropología las han elaborado KARL RAHNER, MAX MÜLLER, JOHAN B. LOTZ, GUSTAV SIEWERTH y otros.

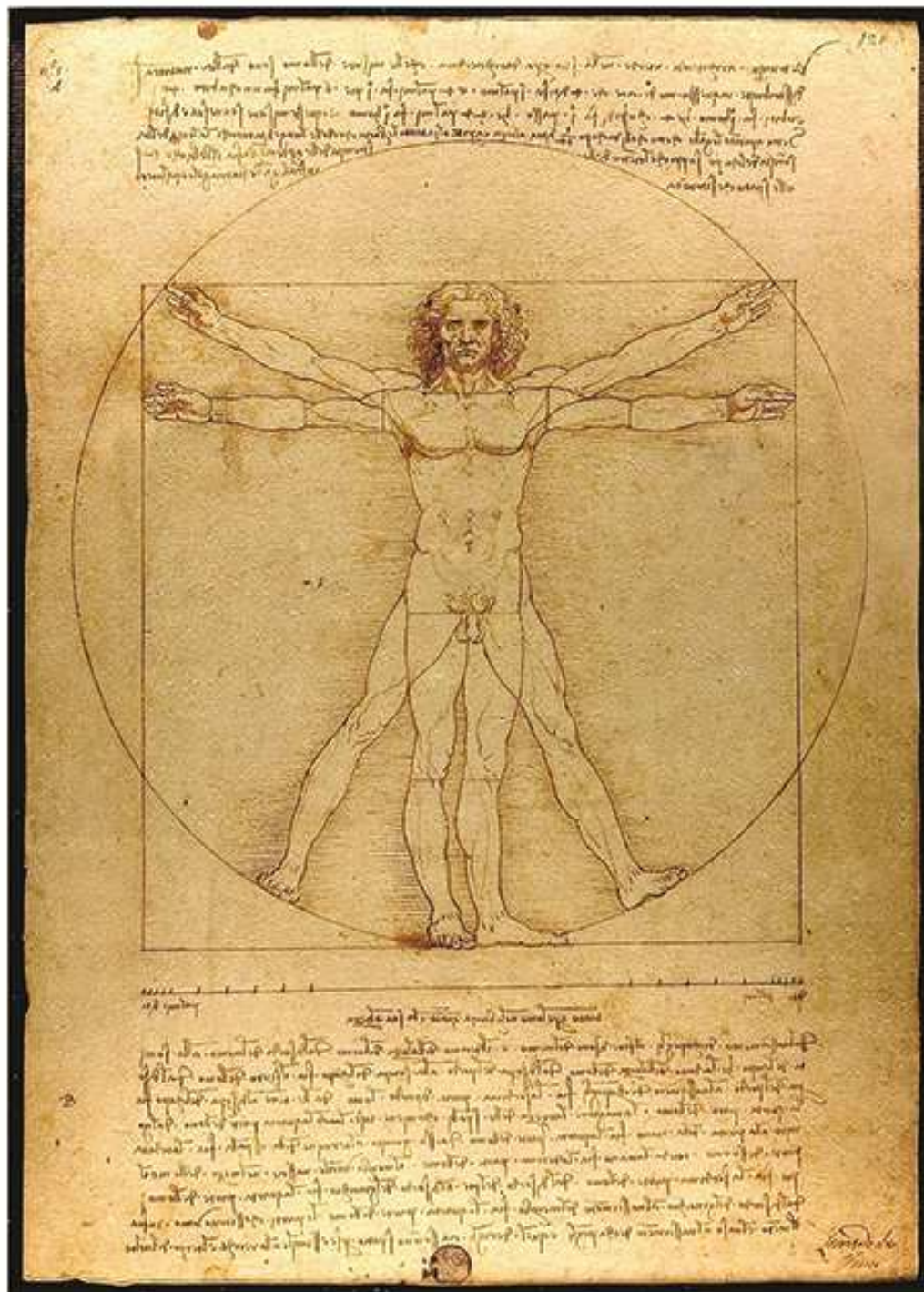


## Capítulo III



## Introducción a la Filosofía de la Cultura

## El Hombre es una estructura dialogal



Un **SER Cultural**



## **EL HOMBRE Y EL MUNDO DE LA CULTURA**

### **INTRODUCCIÓN**

#### **El problema de la definición de la cultura**

Es necesario situar e identificar por lo menos desde el comienzo el objeto sobre el cual se va a reflexionar. Para esto es suficiente, en la mayoría de los casos, con la noción común que ya se tiene de las cosas a través del saber espontáneo, precientífico. Sin embargo, en este caso del tema de la cultura, la idea que vulgarmente se tiene de ella es tan vaga e imprecisa, que resulta conveniente a título de orientación citar algunas de las definiciones que de ella se han dado dentro del campo de las ciencias de la cultura, especialmente de la ANTROPOLOGÍA CULTURAL.

Uno de los primeros en formular una definición de cultura en el sentido de la moderna antropología fue Edward B. Tylor en su libro sobre “Las culturas primitivas” (1871): *“La cultura o civilización en sentido etnográfico amplio, es aquel complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otro hábito o capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”*. La cultura aparece en este concepto como el conjunto de los productos u objetivaciones de la vida social.

Otra definición significativa y que ha hecho escuela entre los antropólogos es la de Franz Boas, fundador de esta ciencia en los Estados Unidos, que aparece en su artículo “Anthropology” de la “Encyclopedia of the Social Sciences”, (Nueva York, 1930): *“La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones de los individuos en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que viva, y los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres”*. La definición de Franz Boas interpreta a la cultura atendiendo más bien a su carácter de comportamiento humano social que a contenidos o al conjunto inerte de los objetos culturales.

Finalmente, digamos que Kroeber y Kluckhohn en su libro sobre la Cultura publicado en 1952, “Culture, a critical review of concepts and definitions”, Nueva York, 1952, registraron 164 definiciones de este concepto, solamente dentro de las publicaciones del campo de la Antropología social y cultural. Como síntesis de su propio estudio, que recogió los elementos fundamentales de aquellas definiciones anteriores, los citados autores llegaron a la siguiente conclusión que, más que una definición, es una descripción, pero cuyo carácter abarcador y comprensivo he llevado a su adopción por la mayoría de los antropólogos actuales: *“La cultura consiste en patrones (“patterns” o modelos), explícitos o implícitos, de y para la conducta, adquiridos y transmitidos mediante símbolos, constituyendo los logros distintivos de los grupos humanos, incluyendo sus expresiones en artefactos; el núcleo central de la cultura se compone de las ideas tradicionales (es decir derivadas y seleccionadas históricamente) y especialmente de los valores que se les atribuye; los sistemas culturales pueden, por una parte, ser considerados como los productores de la acción; por otra parte como elementos condicionadores para otras acciones”*.

## **Delimitación negativa del campo de la Cultura.**

### **Cultura y Naturaleza**

La cultura es creación del hombre. En tal sentido se contrapone a la naturaleza, porque el mundo de la naturaleza es lo que nos es dado, lo que existe sin intervención de la mano del hombre. Todo lo que el hombre hace, lo que es producto u obra de su actividad humana, es decir de la libertad, no pertenece ya al campo de la naturaleza sino de la cultura en sentido amplio.

Pero la cultura se contrapone a la naturaleza de un modo más profundo todavía, puesto que toda actividad cultural importa una cierta negación de la naturaleza, de las formas y tendencias espontáneamente dadas, para transformarlas. Con esto queremos decir que toda acción cultural implica en cierto modo una doble negatividad frente a la naturaleza:

1).-Se debe negar la forma natural de la realidad externa para darle una forma nueva, más acorde a las necesidades y propósitos del hombre.

2).- En segundo lugar, se debe negar la espontaneidad natural del propio sujeto, someternos al rigor de la disciplina y el esfuerzo.

Pero en esta relación de doble negatividad de la cultura con la naturaleza surge un primer problema, cuya gravedad va en aumento cuanto más avanza el proceso de la civilización humana. Porque la creación humana de la cultura no es creación de la nada, necesita de la naturaleza, se apoya sobre ella, y no sólo como material inerte entregado a su arbitrio, sino que para poder transformarla creativamente el hombre tiene que comenzar por reconocer y respetar

las leyes de la naturaleza, preservar el equilibrio y la armonía tanto en la naturaleza exterior como en su propia naturaleza psicofísica.

El proceso histórico de la cultura humana se puede representar como un movimiento que parte de la naturaleza, y se va alejando progresivamente del estado natural hacia formas cada vez más elaboradas de la cultura. En este proceso el hombre gana en libertad, se libera cada vez más de la sujeción a la naturaleza y alcanza formas cada vez más vastas y profundas de dominio sobre las energías naturales. La Cultura es, en este sentido, libertad; vivir culturalmente es vivir desde la propia decisión del espíritu y configurar el mundo conforme a los propósitos humanos. Pero lo que el hombre gana en poder y libertad con el avance de la civilización lo pierde, a su vez, en seguridad.

El camino de la cultura nos lleva más allá de la naturaleza, pero nunca puede ser una marcha contra la naturaleza de las cosas y del hombre. La acción transformadora del hombre sólo tiene valor cultural positivo en la medida en que eleva y perfecciona la naturaleza y su propia situación en el mundo.

## LA ESTRUCTURA DE LA CULTURA

### La polaridad: sujeto-objetivación

En su estructura fundamental la Cultura es una realidad polar, es decir que su existencia y su vitalidad aparece como una tensión, una fuerza que se desarrolla entre dos polos correlativos.

En la teoría del conocimiento, cuando se hace la descripción fenomenológica se comienza diciendo que el conocimiento consiste en una correlación entre un sujeto que conoce y un objeto conocido. Correlación quiere decir que términos son interdependientes, relativos el uno al otro y viceversa. El objeto, es objeto de conocimiento en tanto es conocido por un sujeto; y a su vez, el sujeto sólo es sujeto en tanto tiene ante sí un objeto.

En la Cultura se da una estructura de correlación análoga en la que intervienen también sujeto y objeto de tal manera ligados que no se puede dar el uno sin el otro.

**a.-Desde el punto de vista del sujeto** podemos hablar de cultura subjetiva o personal, que consiste en el cultivo y actualización de las aptitudes o capacidades que el sujeto posee; el desarrollo integral y armónico de su personalidad humana.

Todas esas potencialidades que cada ser humano posee por naturaleza con sólo eso: potencialidades. La actualización o realización de las mismas no pertenece ya a la naturaleza, no se desarrolla espontáneamente conforme las leyes físicas, sino que es obra de la libertad, la obra de la autoafirmación o autorrealización de sí mismo, en que consiste precisamente la cultura de la persona. Por eso podemos decir que, bajo este aspecto, la cultura es la autorrealización del propio ser humano del hombre.

**b.-La cultura en cuanto objetiva:** consiste en un peculiar mundo de objetos, un complejo de realidades que poseen forma y estructuras consolidadas, que obedecen a una legalidad objetiva, independiente de los individuos. Las costumbres, las instituciones, el sistema de las normas jurídicas, el Estado, la religión, el lenguaje, las ciencias, la filosofía, las artes, los artefactos de la técnica y la ciudad misma que habitamos son “estructuras de muy definidos y sólidos contornos, que cada uno de nosotros encuentra como preexistentes, como un peculiar orden de cosas con cuya existencia y condiciones debe contar en la vida”.

Todas estas cosas no son sin embargo producto de la naturaleza, son obra del hombre, pero una vez formadas adquieren una solidez y consistencia propia, independiente de cada uno de los individuos, están ahí como objetos con los que el sujeto humano se encuentra, más aún, constituyen un sistema vertebrado en sí mismo, compuesto de diversos subsistemas, cada uno de los cuales se desarrolla y *funciona* con una lógica propia que no se deja manejar o modificar caprichosamente, sino que hay que respetar; a su vez, cada uno de estos subsistemas se haya inserto en una estructura de relaciones con los otros cuya trama total compone lo que se denomina *un mundo*.

Ese mundo de la cultura objetiva conforma el marco o la circunstancia ineludible dentro de la cual comienza a desenvolverse toda vida humana; pero es también como la atmósfera espiritual que respiramos y nos penetra

brindándonos los contenidos (ideas, valores, normas) que nutren la interioridad de la propia vida de la conciencia.

**c.-La relación entre la cultura personal y la cultura objetiva**

manifiesta una dependencia recíproca que hay que considerar por ambos lados. La cultura como objetiva depende del hombre no sólo en su origen, sino también en su supervivencia. Las cosas de la naturaleza son y continúan siendo lo que son independientemente del hombre; los objetos culturales en cambio tienen un modo de ser muy especial, sólo adquieren existencia cultural en la medida en que el hombre los comprende, los interpreta y reactualiza su sentido.

En su estructura fundamental la cultura se muestra, por lo tanto, como un proceso circular que parte del sujeto humano que la crea mediante su acción, se estaciona por así decirlo en la forma objetiva, para volver a cobrar vida a través de la comprensión de otro sujeto que reactualiza su sentido. Pero este círculo no es nunca, sin embargo, una mera repetición mecánica de lo mismo, porque toda comprensión es, en mayor o menor medida, una recreación activa que actualiza el sentido originario de la forma, pero al mismo tiempo lo reinterpreta y en la misma medida lo modifica.

Para completar este enfoque de la interpretación dialéctica de los dos polos en que se funda la cultura nos falta todavía considerar el otro lado de la relación, es decir cómo la cultura subjetiva en cuanto autorrealización del hombre se apoya en la cultura objetiva y crece solamente en relación con aquella. El desarrollo de las aptitudes o potencialidades naturales del sujeto se cumple en la medida en que el sujeto descubre y se eleva hasta los valores que se le presentan en la figura de los símbolos y objetivaciones que componen la herencia cultural atesorada por la humanidad anterior. Es decir que la cultura personal consiste precisamente en la participación activa del sujeto individual en la creación y en la reactualización del mundo de la cultura objetiva. No es nunca una elevación meramente interior, que se desarrolla en la esfera de la pura subjetividad. La cultura personal crece solamente en la medida en que se hace objetiva, ya sea mediante la comprensión y reactualización de los valores que se expresan en las formas objetivas preexistentes, ya sea mediante la creación u objetivación de formas nuevas que enriquecen y hacen avanzar el propio mundo cultural en alguna de sus dimensiones objetivas.

“El hombre no se realiza, no llega a ser verdaderamente mediante una actividad puramente interior, subjetiva, sino que su realización está en sus obras, en sus acciones y en el producto o resultado objetivo de las mismas. El hombre llega a ser real en la medida que sus obras hacen crecer lo humano en la realidad, humanizando el mundo”.

En cualquier ámbito que la analicemos la cultura personal o subjetiva y la cultura objetiva existen juntas, solidariamente, y su desarrollo es siempre paralelo, porque no se trata de dos cosas diferentes que se pueden separar, sino de los dos polos de una misma realidad total y unitaria, de tal manera que ninguno de los dos puede existir o avanzar aislado, porque ambos cobran realidad por mediación de un único proceso, y son como las dos caras de este proceso, o las

dos puntas de un mismo camino que avanza o se autodespliega simultáneamente tanto hacia adentro (cultura subjetiva), como hacia afuera

(cultura objetiva), y este avance en ambas direcciones es, sin embargo, un sólo y único movimiento. Es el dinamismo de la acción por la cual el hombre construye y desarrolla su propio ser personal en el mismo acto en que contribuye a la edificación del mundo de la cultura objetiva.

### **El problema de la creación**

Vamos a referirnos en este punto a un tipo de proceso en el que la correlación sujeto-objeto parece romperse en beneficio de uno de los términos que pasa a jugar un papel determinante, causal, independiente del otro, reducido en tal caso a una función puramente pasiva, sin que se verifique entonces la interacción dialéctica que hemos afirmado como constitutiva del fenómeno de la cultura. En el caso de la creación es la actividad del sujeto la que adquiere ese rol preponderante, que es tanto más radical cuanto mayor sea la originalidad creadora. ¿Pero existe una originalidad total y absoluta en la creación humana?.

Podría plantearse una situación simétricamente opuesta a la de la creación: es el caso de la alienación, en que la objetivación de esa propia actividad del sujeto parece por el contrario cobrar una autonomía tal que se vuelve contra el propio sujeto y lo domina, invirtiendo la relación, porque son las propias formas objetivas las que parecen actuar en este caso por sí mismas, conforme a su propia legalidad, independiente de la voluntad del hombre, y así se convierten en el verdadero sujeto de todo el proceso, reduciendo al sujeto humano a la categoría de objeto movido y determinado por aquel automovimiento autónomo de las estructuras objetivas.

La fuerza de los impulsos vitales no sólo es regulada por las formas culturales que domesticar la espontaneidad del sujeto, sino que la cultura sublima y promueve el desarrollo de la vida hasta niveles a los que sería impotente para elevarse por sí misma.

Todos tenemos que admitir que en el cosmos de las formas objetivas de la cultura brillan significaciones y valores cuya luz no proviene de nosotros, sino que nosotros mismos no hubiéramos sido jamás capaces de producir; significaciones y valores que hubieran permanecido insospechados para nuestra subjetividad si no hubieran sido develados y expresados en los símbolos del lenguaje, de la ciencia

del arte, si yo llego a revivirlos y me lo apropio mediante la comprensión, siento que ello acontece menos por mi propia capacidad que por la fuerza de atracción que parece reposar en la obra misma que me capta y me eleva hasta su propia altura. De esta manera el individuo puede llegar a vivir experiencias y a comprender dimensiones de sentido que jamás hubieran estado al alcance de sus propias capacidades de pensamiento y vivencia libradas a sus solas fuerzas.

Y sin embargo, si bien es la forma objetiva la que despierta y orienta la intencionalidad del sujeto, la comprensión es su propia actividad, y por ella el individuo se convierte en recreador del sentido de la obra, que cobra vida nuevamente, renace y se renueva gracias a la actividad interpretativa y comprensiva de todos.

Este equilibrio no podría explicar sin embargo el surgimiento de lo nuevo, es decir, el origen de las formas originales, las rupturas que también caracterizan la historia de la cultura humana. Esta ruptura del mencionado

equilibrio dinámico del círculo de la comprensión es la obra innovadora del sujeto, el triunfo de la libertad y la acción propiamente creadora de la cultura.

Pero la actividad creativa está también (de un modo mucho más profundo de lo que aparece), en relación de dependencia respecto al contexto histórico en el que se produce, puesto que el sujeto creador no es autosuficiente, ni se alimenta de su propia substancia sino que, en cuanto sujeto también él se constituye en su correlación con el mundo. Toda creación, en cualquier campo de la cultura es, en cierto modo, como una palabra nueva, que revela y hace presente un sentido, pero el sentido no tiene su origen en la palabra ni en quien la articula, sino que es trascendente. La palabra, a su vez remite siempre a un texto y a un contexto en el cual el sentido que ella hace presente revela la plenitud de su significación. Pero no obstante, la relación de toda actividad cultural creativa con la realidad socio-cultural donde florece es mucho más compleja todavía. Hay que descartar, por ejemplo, toda imagen unilateral de la obra cultural como reflejo de la realidad social.

“La creación; por otro lado, es tanto menos previsible cuanto que las grandes creaciones artísticas comienzan siempre por un cierto escándalo: ante todo es necesario que se vean quebradas las falsas imágenes que un pueblo o un régimen se hacen de sí mismos; la ley del escándalo es la respuesta frente a la ley de la “falsa conciencia”; es necesario que se produzca, por lo tanto, el escándalo. Cada pueblo tiende siempre a darse una imagen ventajosa de sí mismo, una imagen bien -pensante- si así puede decirse. Contra la tendencia a ser un bien-pensante de su propio grupo, el artista se reencuentra verdaderamente

con su pueblo solamente cuando ha quebrado y traspasado esa caparazón de las apariencias; no hay otra chance más que la soledad, la actitud contestataria, la incomprensión, en medio de las cuales el creador hará surgir algo que al comienzo podrá parecer disonante, o desconcertante, pero que después de un tiempo será retenido como la expresión más verídica del pueblo. Tal es la ley trágica de la creación cultural...

## **EL MUNDO DE LA CULTURA OBJETIVA**

### **La adquisición de la forma**

Una de las notas esenciales de los objetos culturales, por la que se contraponen a las cosas de naturaleza, es que se trata siempre de formas en las que el hombre ha depositado un sentido que es preciso interpretar y comprender. Esto es válido no solamente para el lenguaje y las formas simbólicas del arte. Cuando nos encontramos con un utensilio de alguna cultura primitiva, por ejemplo, su conocimiento no se realiza mediante la sola descripción de la forma y los materiales utilizados, sino que es preciso interpretar el sentido, comprender el uso y el valor que dicho utensilio poseía en el contexto de esa cultura. Lo mismo podemos decir por ejemplo de una institución o una costumbre. Y a través de la interpretación de tales vestigios es posible reconstruir y comprender en cierta medida toda una cultura.

Ahora bien, el ser portador de sentido es lo propio del signo. Las cosas de la naturaleza son lo que son y nada más, carecen en sí mismas de toda significación ulterior. Sólo el hombre hace aparecer el mundo del sentido, en

las formas creadas por la cultura en la naturaleza misma, y es capaz de interpretar los signos.

Un signo es una cosa o proceso sensible que representa o remite a algo no presente o de naturaleza no perceptible por los sentidos, y que constituye su significado.

Para la constitución del mundo de la cultura objetiva no basta sin embargo este proceso por el cual el hombre descubre o crea y hace presente a través del signo un sentido objetivo cuya validez es independiente del propio sujeto. Es necesario un segundo paso todavía, que se cumple cuando el signo mismo se libera de la acción humana, se independiza del proceso psicofísico de su gestación y cobra realidad autónoma. Entonces no solamente significa algo objetivo, que tiene su

sentido en sí mismo, sino que además es algo objetivo; se ha objetivado no solamente el sentido sino también el signo, y se inscribe en el contexto del mundo de las cosas que nos rodean.

Lo esencial para la constitución de la cultura objetiva no es sin embargo el que los objetos culturales se hallen plasmados en una materia sólida y consistente, como una señal en el camino, grabada sobre la piedra; lo esencial es la consistencia y la fuerza de convicción de la forma en sí misma.

### **La cultura objetiva como sistema de formas**

La múltiple diversidad de las formas culturales se pueden ordenar y sistematizar en tres grandes subsistemas que son:

**1).-El sistema de los símbolos** que expresan y transmiten las experiencias, el saber acumulado, las creencias y valores. En los símbolos se objetiva y se hace comunicable la autocomprensión de sí, la interpretación del mundo, del tiempo y del más allá que es propia de una cultura. A este sistema de los símbolos pertenecen el lenguaje, el arte, los ritos y símbolos religiosos, la filosofía y el conjunto de las ciencias.

**2).- El sistema de los útiles** que sirven a la actividad del hombre sobre la naturaleza y en su relación con el mundo exterior en general. Este ámbito de objetos va más allá de las herramientas, las máquinas y la técnica en general, para abarcar toda la infraestructura de la producción y de la actividad económica del hombre (medios de transporte y comunicación, etc.). Y más ampliamente todas aquellas condiciones creadas por el hombre mismo como adaptación del medio natural a las necesidades de su existencia individual y social. Este sector de la cultura forma como un sistema de mediaciones de las que el hombre se rodea e interpone entre su ser personal y la naturaleza exterior, las que le permiten protegerse de ella (indumentaria, vivienda, artefactos de confort, etc.), y a su vez dominarla (fuentes de energía, instrumentos, medios de trabajo). Este sistema es el producto y la objetivación del trabajo. El resultado más fundamental del trabajo humano no son los bienes de consumo que produce sino las formas de producción, los instrumentos y las técnicas que permiten reproducir permanentemente esos bienes cada vez que se los necesita, y acrecientan la capacidad de dominio del hombre sobre la naturaleza.

**3).- El sistema de las formas sociales** que surgen de la interacción entre los hombres y se cristalizan en las instituciones, pero comprenden todos los sistemas normativos de la vida social, pautas de conducta, normas morales

y jurídicas. En este orden son de destacar especialmente las instituciones como la familia, los llamados cuerpos intermedios y la organización política del estado, en las cuales se estructuran las diferentes formas de dominio o de poder como factor de unificación y ejercicio de las decisiones colectivas.

Por otro lado, si bien las ciencias, por ejemplo, en cuanto sistemas de enunciados objetivados en un lenguaje específico, pertenecen todas al mundo de las formas simbólicas, sin embargo, si se tienen en cuenta sus orientaciones e intereses fundamentales, comprobaremos que se distribuyen en tres grandes ramas, las que se corresponden a su vez, y quedan como asimiladas e incorporadas a cada uno de los subsistemas que componen el mundo de la cultura:

1.- Las ciencias llamadas empírico-analíticas (o ciencias fácticas, especialmente las ciencias físicas, y todas las que se desarrollan conforme al modelo metodológico de aquellas), proceden de un interés de conocimiento que es de orden técnico. Mediante el juego de las hipótesis y las observaciones o la experimentación obtienen las informaciones que permiten prever los resultados de ciertos procesos haciendo posible el éxito de una acción controlada y su utilizabilidad o aplicabilidad técnica. La previsión y la aplicabilidad no es una derivación ulterior del conocimiento aportado por esta clase de ciencias, sino que forma parte de la estructura misma de su propio método.

2.- Las ciencias histórico-hermeneúticas tienden en cambio a profundizar y ampliar el horizonte de la comprensión y el consenso intersubjetivo, afianzando el cuerpo de comprensiones comunes que posibilitan y enriquecen la comunicación entre los hombres. El interés está orientado en este caso a la reactualización del sentido del mundo de las formas simbólicas. "Por su estructura misma la comprensión de un sentido está esencialmente orientada hacia la posibilidad de un consenso entre los sujetos que actúan en el cuadro de una concepción de sí que les viene de la tradición".

3.- Las ciencias de la acción (o ciencias sociales), en la medida en que no se limitan a recolectar datos y superan la orientación positivista, se ven motivadas por un interés práctico y una actitud crítica, y convergen bajo este aspecto con la filosofía en su orientación tendiente a fundamentar las formas válidas y legítimas de regulación de las relaciones sociales.

### **El principio de unidad de una cultura: el ETHOS**

Los tres subsistemas mencionados, con la estructura y la dinámica que les son características, constituyen el mundo de la cultura objetiva, o de los fenómenos culturales que aparecen y se manifiestan directamente a la observación y el análisis de las ciencias de la cultura.

Pero hay todavía algo más, que es lo fundamental y más profundo, el núcleo vivo y creador de una cultura. Este núcleo se sitúa ya en un segundo nivel, y es más difícil de captar y comprender, porque no es un fenómeno que se manifieste directamente; no pertenece tampoco al campo de las formas culturales objetivadas, sino que radica en el fondo más íntimo de la subjetividad; es el principio que anima y da sentido a toda objetivación, pero permanece en sí mismo inobjetable, o mejor, trasciende a todas sus objetivaciones, y es siempre más rico en contenido, más profundo y pleno de valores que todas ellas. Nos vamos a situar ahora por lo tanto en un nivel

diferente de aquel en que se plantea la polaridad de lo subjetivo y lo objetivo, o mejor, en un nivel que trasciende aquella contraposición. El núcleo esencial de una cultura no se puede ubicar en ninguno de los dos polos mencionados, sino que los comprende a ambos; es como el punto de fusión en que ellos se unifican, o a partir del cual se desdoblan y se despliegan tanto la cultura subjetiva como el mundo de las formas objetivas. En este segundo nivel dejamos ya el campo de los fenómenos culturales y nos preguntamos por algo que ya no es un fenómeno sino justamente lo que se manifiesta a través de todos ellos; algo que no se hace nunca manifiesto directamente en sí mismo, sino que permanece siempre más allá de los fenómenos, pero no fuera de ellos, como una esencia platónica, sino como su sentido más profundo, el núcleo vivo que, desde dentro anima y configura todas las manifestaciones de la cultura subjetiva y objetiva haciéndola ser como es.

El núcleo esencial al que venimos aludiendo, que constituye el principio de la unidad de sentido de la totalidad de las formas culturales (y solamente a través de ellas se manifiesta) al mismo tiempo que es el principio de unidad de la vida y las acciones de los hombres de un pueblo, es lo que se suele denominar con el término griego “ethos”. “Ethos” es la raíz del vocablo “ética”. La ética hace referencia a las conductas de los hombres, que se cristalizan en las costumbres e instituciones. Pero el “ethos” cultural de un pueblo es algo anterior, que constituye el supuesto y la raíz de los comportamientos y costumbres. Es la actividad fundamental del hombre frente a la existencia, actitud que puede desdoblar en un haz de relaciones:

**a.- actitud frente a la naturaleza;**

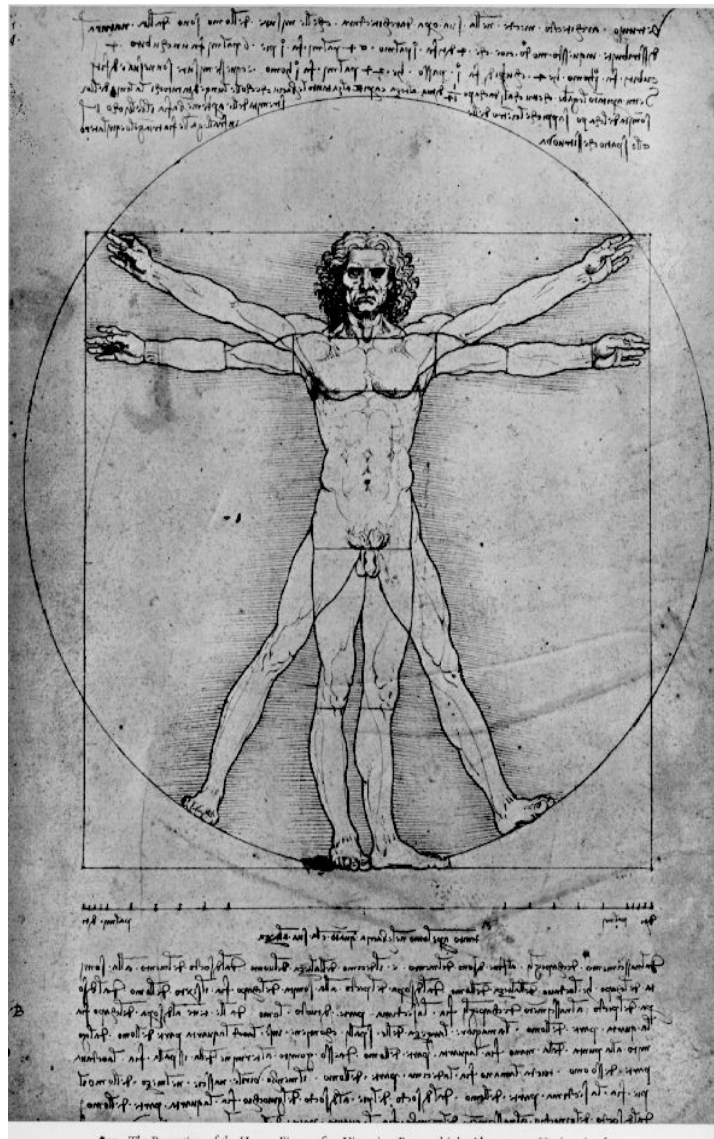
**b.- actitud frente a los otros;**

**c.- actitud frente al más allá (es decir: ante la muerte y ante Dios).**

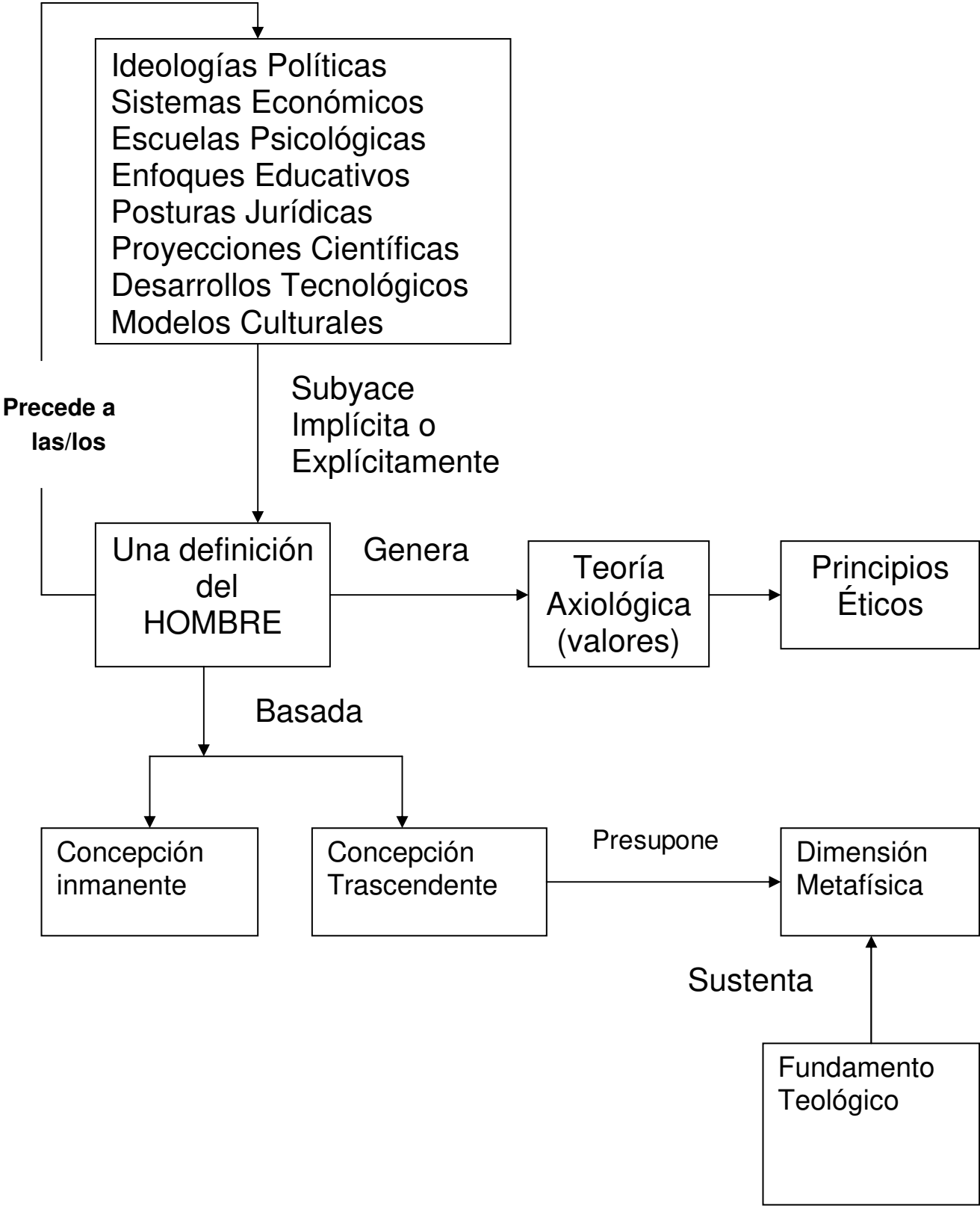
Esas tres actitudes fundamentales encarnan un modo de ser del hombre, definen un tipo antropológico, o lo que se ha llamado: la personalidad cultural básica. Pero el hombre no es nunca un mero ser, es decir, algo ya hecho y acabado. Por ello esas actitudes abren un horizonte intencional de autorrealización en el cual el hombre se proyecta a sí mismo. A su vez, el proyecto fundamental y común de los hombres de un pueblo se halla como prefigurado en el sistema de valores que orientan y organizan las preferencias en virtud de las cuales se decide en cada caso la libertad. Todo este complejo: actitudes, modo de ser, proyecto, valores, libertad... es lo que queremos significar cuando hablamos del “ethos” fundante de una cultura.



## Capítulo IV



## Aproximaciones a una Antropología Filosófica



# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

## I.-PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA

### 1.- El problema antropológico

¿Qué es el hombre? ¿Quién soy yo? ¿Cuál es el sentido de la existencia humana?. Estos y otros interrogantes por el estilo dominan todo el campo de la antropología filosófica.

#### 1.1.-Actualidad y urgencia del problema

A primera vista de la impresión de que la humanidad en el momento presente de la historia está más madura para dar una respuesta a estos interrogantes que en los tiempos pasados. En efecto, nunca ha sido tan amplio y tan especializado como hoy el desarrollo de las ciencias del hombre: biología, fisiología, medicina, psicología, sociología, economía, política, etc., que intentan aclarar la enorme complejidad del comportamiento humano y proporcionar los instrumentos necesarios y utilizables para regular la vida del hombre.

En concomitancia con la explosión técnica y científica de la humanidad surge un difuso interrogante sobre el significado humano de esta gigantesca empresa cultural. Muchos siguen sin duda soñando en que el progreso científico y el progreso técnico realizarán casi automáticamente una existencia mejor, o que la elaboración científica de nuevas estructuras proporcionará la clave última y definitiva para superar todas las miserias del hombre. Por otra parte también aumenta cada día el número de los que toman sus distancias respecto a la fe absoluta en las ciencias; están convencidos de que hay en el hombre ciertos problemas que jamás podrán comprenderse y menos todavía resolverse a través de unos cambios externos y puramente materiales.

Sobre todo se comprueba que el aumento vertiginoso de los conocimientos técnicos y analíticos de la existencia humana y el progresivo perderse por entre los laberintos de las especializaciones van acompañados de una creciente incertidumbre respecto a lo que constituye el ser profundo y último del hombre. Quizás estemos asistiendo actualmente a la más amplia crisis de identidad que ha atravesado nunca el hombre, crisis en la que se ponen en discusión o quedan marginados muchos de los fundamentos seculares de la existencia. Las palabras que escribió hace casi medio siglo Max Scheler no parecen haber perdido nada de su actualidad :

*“En la historia de más de diez mil años somos nosotros la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser ‘problemático’: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe. Solamente haciendo tabla rasa de todas las tradiciones referentes a este problema, contemplando con sumo rigor metodológico y con extrema maravilla a ese ser que se llama hombre, se podrá llegar nuevamente a unos juicios debidamente fundados”*

En este contexto de pérdida de identidad, de incertidumbre y desconcierto respecto a la imagen del hombre, la reflexión filosófica, crítica y sistemática, sobre el ser y sobre el significado del hombre se convierte en una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo. En el centro está el problema del significado de la existencia; pero ese problema no puede aclararse más que a la luz del ser mismo del hombre. Descubriendo de nuevo las líneas fundamentales de su ser y la orientación dinámica que permita averiguar su significado último, el hombre de hoy estará nuevamente en disposición de situar la gigantesca expansión de la cultura técnico-científica de forma que contribuya a la realización auténtica del hombre.

## 1.2.- Génesis del problema filosófico del hombre

### I. ¿Qué es la Filosofía?

QUÉ SEA LA FILOSOFÍA y cuál su valor, es cosa discutida. De ella se esperan revelaciones extraordinarias o bien se la deja indiferentemente a un lado como un pensar que no tiene objeto. Se la mira con respeto, como el importante quehacer de unos hombres insólitos o bien se la desprecia como el superfluo cavilar de unos soñadores. Se la tiene por una cosa que interesa a todos y que por tanto debe ser en el fondo simple y comprensible, o bien se la tiene por tan difícil que es una desesperación el ocuparse con ella. Lo que se presenta bajo el nombre de filosofía proporciona en realidad ejemplos justificativos de tan opuestas apreciaciones.

- Para un hombre con fe en la ciencia es lo peor de todo que la filosofía carezca por completo de resultados universalmente válidos y susceptibles de ser sabidos y poseídos. Mientras que las ciencias han logrado en los respectivos dominios conocimientos impresionantemente ciertos y universalmente aceptados, nada semejante ha alcanzado la filosofía a pesar de esfuerzos sostenidos durante milenios. No hay que negarlo: en la filosofía no hay unanimidad alguna acerca de lo conocido definitivamente. Lo aceptado por todos en vista de razones imperiosas se ha convertido como consecuencia en un conocimiento científico; ya no es filosofía, sino algo que pertenece a un dominio especial de lo cognoscible.

- Tampoco tiene el pensar filosófico, como lo tienen las ciencias, el carácter de un proceso progresivo. Estamos ciertamente mucho más adelantados que Hipócrates, el médico griego; pero apenas podemos decir que estemos más adelantados que Platón. Sólo estamos más adelantados en punto al material de los conocimientos científicos de que se sirve este último. En el filosofar mismo, quizá apenas hayamos vuelto a llegar a él.

Este hecho, de que a toda criatura de la filosofía le falte, a diferencia de las ciencias, la aceptación unánime, es un hecho que ha de tener su raíz en la naturaleza de las cosas. La clase de certeza que cabe lograr en filosofía no es la científica, es decir, la misma para todo intelecto, sino que es un cerciorarse en la consecución del cual entra en juego la esencia entera del hombre. Mientras que los conocimientos científicos versan sobre sendos objetos especiales, saber de los cuales no es en modo alguno necesario para todo el mundo, trátase en la filosofía de la totalidad del ser, que interesa al hombre en

cuanto hombre, trátase de una verdad que allí donde destella hace presa más honda que todo conocimiento científico.

La palabra griega filósofo (philosophos) se formó en oposición a sophós. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.

Pero este ir de camino -el destino del hombre en el tiempo- alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos levantados momentos. Esta plenitud no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar.

## II. Los orígenes de la Filosofía

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA como pensar metódico tiene sus comienzos hace dos mil quinientos años, pero como pensar mítico mucho antes.

Sin embargo, comienzo no es lo mismo que origen. El comienzo es históricoy acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior.

Este origen es múltiple. Del asombro sale la pregunta y el conocimiento, de la duda acerca de lo conocido el examen crítico y la clara certeza, de la conmoción del hombre y de la conciencia de estar perdido la cuestión de sí propio. Representémonos ante todo estos tres motivos.

**Primero**, Platón decía que el asombro es el origen de la filosofía. Nuestros ojos nos “hacen ser partícipes del espectáculo de las estrellas, del Sol y de la bóveda celeste”. Este espectáculo nos ha “dado el impulso de investigar el universo. De aquí brotó para nosotros la filosofía, el mayor de los bienes deparados por los dioses a la raza de los mortales”. Y Aristóteles: “Pues la admiración es lo que impulsa a los hombres a filosofar: empezando por admirarse de lo que les sorprendía por extraño, avanzaron poco a poco y se preguntaron por las vicisitudes de la Luna y del Sol, de los astros y por el origen del universo”.

El admirarse impele a conocer. En la admiración cobro conciencia de no saber. Busco el saber, pero el saber mismo, no “para satisfacer ninguna necesidad común”.

El filosofar es como un despertar de la vinculación a las necesidades de la vida. Este despertar tiene lugar mirando desinteresadamente a las cosas, al cielo y al mundo. Preguntando qué sea todo ello y de dónde todo ello venga, preguntas cuya respuesta no serviría para nada útil, sino que resulta satisfactoria por sí sola.

**Segundo.** Una vez que he satisfecho mi asombro y admiración con el conocimiento de lo que existe, pronto se anuncia la duda. A buen seguro que se acumulan los conocimientos, pero ante el examen crítico no hay nada cierto. Las percepciones sensibles están condicionadas por nuestros órganos sensoriales y son engañosas o en todo caso no concordantes con lo que existe fuera de mí independientemente de que sea percibido o en sí. Nuestras formas mentales son las de nuestro humano intelecto. Se enredan en contradicciones insolubles. Por todas partes se alzan unas afirmaciones frente a otras. Filosofando me apodero de la duda, intento hacerla radical, mas, o bien gozándome en la negación mediante ella, que ya no respeta nada, pero que por su parte tampoco logra dar un paso más, o bien preguntándome donde estará la certeza que escape a toda duda y resista ante toda crítica honrada.

**Tercero.** Entregado al conocimiento de los objetos del mundo, practicando la duda como la vía de la certeza, vivo entre y para las cosas, sin pensar en mí, en mis fines, mi dicha, mi salvación. Más bien estoy olvidado de mí y satisfecho de alcanzar semejantes conocimientos.

La cosa se vuelve otra cuando me doy cuenta de mí mismo en mi situación.

El estoico Epicteto decía: “El origen de la filosofía es el percatarse de la propia debilidad e impotencia”. ¿Cómo salir de la impotencia? La respuesta de Epicuro decía: considerando todo lo que no está en mi poder como indiferente para mí en su necesidad, y, por el contrario, poniendo en claro y en libertad por medio del pensamiento lo que reside en mí, a saber, la forma y el contenido de mis representaciones.

Cerciorémonos de nuestra humana situación. Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentalmente de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía. En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérmolas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la

desesperación y con la reconstitución: llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser.

Pongámonos en claro nuestra humana situación de otro modo, como la desconfianza que merece todo ser mundanal.

Nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente. Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. Y una vez que hemos salido del trance y seguimos viviendo, nos dejamos deslizar de nuevo, olvidados de nosotros mismos, por la pendiente de la vida feliz.

Las situaciones límites – la muerte, el acaso, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo – me enseñan lo que es fracasar. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?

No nos basta el consejo del estoico, el retraerse al fondo de la propia libertad en la independencia del pensamiento. El estoico erraba al no ver con bastante radicalidad la impotencia del hombre. Desconoció la dependencia incluso del pensar, que en sí es vacío, está reducido a lo que se le da, y la posibilidad de la locura. El estoico nos deja sin consuelo en la mera independencia del pensamiento porque a este le falta todo contenido propio. Nos deja sin esperanzas, porque falla todo intento de superación espontánea e íntima, toda satisfacción lograda mediante una entrega amorosa y la esperanzada expectativa de lo posible.

Pero lo que quiere el estoico es auténtica filosofía. El origen de ésta que hay en las situaciones límites da el impulso fundamental que mueve a encontrar en el fracaso el camino que lleva al ser.

Es decisiva para el hombre la forma en que experimenta el fracaso: el permanecerle oculto, dominándole al cabo sólo fácticamente, o bien el poder verlo sin velos y tenerlo presente como límite constante de la propia existencia, o bien el echar mano a soluciones y una tranquilidad ilusorias, o bien el aceptarlo honradamente en silencio ante la indescifrable. La forma en que experimenta su fracaso es lo que determina en que acabará el hombre.

En las situaciones límites, o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mundanal. Hasta la desesperación se convierte por obra de su efectividad, de su ser posible en el mundo, en índice que señala más allá de éste.

Dicho de otra manera: el hombre busca la salvación. Ésta se la brindan las grandes religiones universales de la salvación. La nota distintiva de éstas es el dar una garantía objetiva de la verdad y realidad de la salvación. El camino de ella conduce al acto de la conversión del individuo. Esto no puede darlo la filosofía. Y, sin embargo, es todo filosofar un superar el mundo, algo análogo a la salvación.

### 1.3.- Raíces más profundas del problema antropológico.

La problemática antropológica parece estar sostenida sobre todo por ciertas experiencias e instancias específicas: por una libertad que busca ser ella misma y no puede sustraerse a la propia responsabilidad; por las relaciones con las otras personas, especialmente con las personas queridas; finalmente, por una necesidad impelente e insoslabable de encontrar un significado global a la existencia humana.

#### **a.- Libertad que realizar**

Los interrogantes fundamentales del hombre parecen nacer del hecho de que el hombre no existe como un perro o como una piedra, sino como un sujeto personal, esto es, como alguien que es capaz de decir yo, tú, nosotros, esto es, de reflexionar, de tomar distancias frente a las cosas, de darse cuenta, aunque no plenamente, de su propia condición humana. Su existencia no se despliega ciegamente según los ritmos de la naturaleza, del instinto o de las estaciones. Se da cuenta de que vive y de que está en la imposibilidad de sustraerse de esta tarea de vivir. Por consiguiente, en el centro se encuentra la experiencia de una libertad que tiene que hacerse plenamente libre y que por esto necesita ver claro, comprenderse a sí misma, su ser y su destino. Podría decirse que la antropología nace de una libertad inquieta y necesitada, necesariamente responsable de sí misma y de su propia existencia, pero al mismo tiempo ansiosa de comprenderse a sí misma y de descubrir el camino que tiene que recorrer. Libertad inevitable, pero libertad incierta, amenazada en el mundo y expuesta a la traición de sí misma.

#### **b.- La convivencia con los demás**

Aunque sea cada uno personalmente, bajo el impulso de su propia libertad que va en busca de sí misma, el que tiene que suscitar el problema antropológico, esto no impide que el problema nazca también -y con frecuencia de forma prevalente- de las relaciones con los demás. Los problemas antropológicos tienen un elemento comunitario y social. Nacen específicamente en el espacio de los vínculos que nos unen con los demás hombres en el mundo: en el trabajo, en el dolor, en el gozo del amor y de la amistad, en la muerte del ser querido, en los conflictos que dividen a los hombres y en la esperanza que los une. El mismo sentido de la existencia y la posibilidad de realizar una auténtica libertad parecen depender en amplia medida de los demás. La frustración de estas relaciones parece conducir por tanto casi inevitablemente a suscitar el problema del ser y del significado del hombre.

La muerte parece sin embargo ocupar un lugar privilegiado en esta experiencia.

#### **c.- Necesidad de un sentido existencial**

La tercera raíz del problema antropológico es la necesidad urgente e irreprimible de conferir a la existencia un significado último y definitivo.

La pregunta de un significado último nace de la experiencia personal y comunitaria que se ve enfrentada con el límite de la muerte. Frente a ella la angustia existencial busca una libertad definitiva, un fundamento eterno del amor, una razón definitiva de esperar. La pregunta antropológica nace entonces de la confrontación entre una vida humana infinitamente preciosa y sagrada y la muerte que parece destruir lo que hay de más hermoso en el universo

La pregunta por un significado último y definitivo está también ligada al hecho de que cada uno de los hombres se percibe en cierto modo a sí mismo como una totalidad que vale infinitamente más que la suma de sus actos, de sus virtudes y de sus efectos.

Todo esto parece llevar a la convicción de que la posibilidad de vivir la libertad y el amor frente a los demás, en un mundo radicalmente marcado por la muerte, está determinada por la presencia de una tercera dimensión que supera por todas partes los límites restringidos de la existencia personal e histórica. Y entonces se llega generalmente a un interrogante explícitamente metafísico y religioso.

#### 1.4.- ¿Qué es la antropología filosófica?

Así pues, se puede llamar “antropología filosófica” a todo intento de asumir la problemática específica del hombre, tal como la hemos descrito en las páginas anteriores. Se trata de intentos que pretenden aclarar, según una reflexión metódica filosófica, el gran interrogante que el hombre se plantea a sí mismo: ¿qué significa “ser hombre”? En otras palabras, la antropología filosófica es la disciplina que toma al hombre como objeto de su investigación, en el intento de aclarar y de establecer en cierto modo su ser, esto es, los aspectos fundamentales de su esencia o naturaleza. Podría decirse también que la antropología filosófica ( o filosofía del hombre) estudia al hombre desde el punto de vista del hombre, para enunciar en qué consiste el misterio del “ser hombre”.

En este sentido la antropología filosófica se distingue fundamentalmente de las diversas ciencias humanas. En efecto, las ciencias examinan al hombre sobre todo como “objeto” (aunque sin confundirlo con las cosas); lo estudian además desde puntos de vista relativos o sectoriales: psicológico (comportamiento), biológico, fisiológico, político, económico, etc. La antropología filosófica, a diferencia de las demás disciplinas que llevan el nombre de “antropología”, estudia al hombre como sujeto personal y en su globalidad.

Esto no significa que la antropología filosófica sea una especie de síntesis de los resultados de las diversas ciencias del hombre. “Estudio global” significa más bien que el hombre se presenta como unidad original, de la que todos en cierto modo tienen conciencia y que se expresa precisamente en el interrogante: ¿Quién soy yo? ¿Qué significa “ser hombre”?.

### 1.5.- El problema del método.

La misma índole de la existencia humana, tal como la estudiaremos en las páginas siguientes, resulta determinante para el método que habrá que seguir en la antropología filosófica. Un ser encarnado que debe expresar y realizar su propia realidad humana a través de múltiples actos temporales y especiales no podrá tener nunca una visión directa e inmediata del propio misterio.

Por eso el método que sigamos tendrá que ser un método reflexivo, que vuelve sobre la multiplicidad de las expresiones para captar las dimensiones fundamentales del hombre. Este método puede llamarse también “interpretativo” o “hermenéutico”. En efecto, se trata de hacer una lectura de la existencia humana, para captar su significado fundamental. No es posible vaciar la conciencia de todo el bagaje de experiencias y de conocimientos que contiene. Antes de empezar a hacer una reflexión filosófica, el hombre vive ya desde hace mucho tiempo y ha reflexionado sobre su propia existencia. La filosofía no puede eliminar estos conocimientos. Se trata, pues, de ordenar, de verificar, de examinar críticamente y de encontrar una imagen coherente de la existencia humana. El sueño de una antropología deductiva a partir del “cogito, ergo sum”, como querían practicarla los racionalistas, ha sido definitivamente superado. Para comprender la propia existencia no se puede dejar de vivir y de trabajar.

## **II.- DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA.**

### **1.- Ser hombre significa ser con los demás**

#### **1.1.- Introducción**

El punto decisivo que permita comprender la problemática antropológica que preocupa a la época actual y que al mismo tiempo nos introduce en el misterio eterno del hombre parece centrarse en este interrogante: ¿el hombre es un ser (individual) orientado en primer lugar hacia el mundo (en el que hay también otros hombres), o bien es ante todo un ser en comunión con otras personas en el mundo ?. Según la respuesta que se dé, la antropología será profundamente distinta.

Una antropología polarizada en torno a una conciencia individual y autosuficiente, orientada en primer lugar hacia el conocimiento objetivo y el dominio del mundo material mediante la ciencia y la técnica, corre el riesgo constante de no poder ya reconocer las dimensiones personales, éticas y religiosas del hombre. El individuo es visto a la luz de cierta totalidad (racional, material, social, etc.) y es sacrificado a ella.

Al contrario, una antropología que concede la primacía a la comunión inmediata con el otro hombre en el mundo rechaza la autosuficiencia del yo y se siente totalmente polarizada por la responsabilidad frente al otro y por la necesidad de realizarse en comunión con él. Aquí el conocimiento y el dominio del mundo están sometidos al reconocimiento del hombre por parte del hombre. El encuentro con el otro constituye un dinamismo concreto que abre al hombre a la trascendencia y a la esperanza religiosa.

#### **1.2.- Ser con los demás y para los demás.**

El ser con los demás, en su significado más profundo y genuino, significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás, ligada a los demás, en comunión con los demás. El otro está indudablemente presente a la existencia personal, pero como uno que afecta a la existencia en sus dimensiones más personales. La idea de co-existencia incluye también que la existencia se desarrolla y se realiza junto con otros en el mundo, y que el sentido mismo de la existencia está ligado a la llamada del otro que quiere ser alguien delante de mí, o que me invita a ser alguien delante de él, en el amor y en la construcción de un mundo más humano.

#### **1.3.- La revelación del otro.**

El otro no existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia. Antes de cualquier iluminación por mi parte y de cualquier argumento que se me haya ocurrido, él está allí, cara a cara, como libertad inaferrable y exigente. Ni siquiera tiene necesidad de formular

explícitamente la petición de reconocimiento: su misma presencia es ya exigencia de reconocimiento, llamada que se me dirige, apelación a mi responsabilidad. Por eso mismo mi existencia es inevitablemente una aceptación o una repulsa del otro.

Por consiguiente, la certeza del otro que se impone por sí mismo es doble. Afecta a su existencia como otro ser que se revela y se da a conocer independientemente de mi inteligencia; y afecta también al carácter fundamentalmente ético de mi existencia, mediante el cual todo lo que se debe hacer para realizar la existencia va ligado al reconocimiento del otro, esto es, a ser alguien para el otro.

De todos modos, esta evidencia primaria puede ser iluminada desde diversos puntos de vista, entre los que son muy significativos la palabra y el amor.

#### 1.4.- Función esencial de la palabra.

La palabra (el lenguaje, el hablar) es una de las manifestaciones humanas que revelan con más claridad la estructura dialogal e interpersonal de la existencia, y esto en un doble aspecto: por un lado la palabra, toda palabra, está inserta en el ámbito de las relaciones sociales; por otro, la inteligencia personal no logra realizarse fuera de la palabra.

A través de la palabra se transmite la riqueza de la cultura. Esto quiere decir en concreto que los significados del mundo y de las cosas se abren mediante la palabra a todo nuevo ser humano que entra a formar parte de la sociedad. A través de la palabra que da un nombre a las cosas y a los objetos, el mundo adquiere la fisonomía de un mundo humano y familiar. La palabra le permite al hombre moverse en este mundo y realizar el significado de su propia existencia.

Para no desnaturalizar el significado exacto de la palabra como ambiente en que el hombre se hace consciente de sí, es necesario subrayar que la palabra, en último análisis, procede de un sujeto personal y va dirigida a otro sujeto personal. Es siempre uno el que interpela a otro llamándolo por su nombre, dirigiéndose a un tú.

La dimensión interpersonal del hombre queda subrayada más en concreto por la palabra activa o palabra parlante. Para pensar y desarrollarse humanamente no sólo es necesario oír la palabra de los demás iluminando y manifestando los significados del mundo. También es necesario expresarse en palabras, dirigir la palabra a los demás. De forma general puede afirmarse que el pensar activo y dinámico no es posible sin la palabra.

El pensamiento es lo que es sólo como palabra y discurso. En ninguna parte de nuestra experiencia encontramos un pensamiento puro. Por doquier encontramos un pensamiento que es palabra. Incluso cuando me encierro en mi habitación para pensar, sigo hablando conmigo mismo, busco fórmulas y expresiones que permitan aclarar mi pensamiento. Cuando descubro dimensiones nuevas que difícilmente se entienden con exactitud mediante el lenguaje existente, creo nuevos términos, términos técnicos. Por otra parte, todas las ciencias no hacen más que crear términos nuevos, un lenguaje apropiado para expresar las interpretaciones de la realidad. Por consiguiente, el pensamiento humano se realiza bajo la forma de un pensamiento discursivo o dialogal.

El pensamiento no es prisionero de la palabra. Supera palabra por todas partes. Le precede iluminando a las cosas y procurando expresar su significado exacto mediante el concepto y la palabra. La palabra no es sólo “desvelamiento” del mundo y de las cosas; es también esencialmente “revelación” de la persona.

### 1.5.- La familiaridad con las cosas.

El significado de las cosas no pasa necesariamente a través de la palabra en sentido estricto. Existe también un conjunto de actitudes prácticas que se aprenden en el contacto con los demás y para las cuales faltan con frecuencia las palabras adecuadas. Por ejemplo, jugar al fútbol de una forma inteligente, manejar un martillo, ir en bicicleta, etc. En una palabra, el dominio cultural y técnico del mundo, con las diversas actitudes prácticas que lo acompañan, está también estrechamente ligado al contacto con los demás que viven en esa cultura.

A primera vista podría creerse que la enorme expansión de la transformación técnica del mundo pudiera ser una prueba del hecho de que el hombre está ante todo orientado hacia la materia y sólo de forma secundaria hacia los demás. Mirando las cosas más de cerca se comprueba fácilmente que ningún contacto activo y dinámico con el mundo se adquiere sin el contacto con los demás (lo cual no significa ciertamente que la familiaridad con las cosas venga sola y exclusivamente de los demás). En un nivel precientífico el hombre aprende todas las actitudes prácticas de la cultura en que vive.

Los productos mismos de la cultura son el mejor testimonio de las investigaciones y de la colaboración de largos siglos. Las cosas más sencillas de uso común como el pan, el azúcar, el café, la bicicleta, la silla, etc., son realmente la cristalización de una larga historia cultural, en donde los hombres han aprendido juntos a comportarse de un modo determinado. Su significado está por otra parte relacionado con el conjunto de la cultura. El que no participa en ella no comprende ni llega a vivir el significado concreto de las cosas.

### 1.6.- El amor de los demás y el amor a los demás.

La estructura interpersonal resalta con mayor claridad cuando se considera la función del amor en la existencia humana. Tanto el amor que un ser humano recibe de los demás, como el amor que les da a los otros ilustran la misma dimensión interpersonal de la existencia.

El amor recibido de los demás es uno de los factores más determinantes para el desarrollo y el equilibrio de la persona. El hecho de tomar conciencia de sí como ser “humano”, esto es, como persona, como centro de dignidad, de bondad, de valor insustituible y único, de dignidad y de creatividad... no es un dato espontáneo que se verifica en un determinado punto del desarrollo. En conformidad con la estructura intencional de la conciencia humana, de la que hemos tenido ocasión de hablar anteriormente, el hombre se percibe a sí mismo al salir fuera de sí, en el contacto con el otro. Por eso se percibe a sí mismo como persona, como ser de bondad y libertad, cuando el otro lo trata como tal. A través de la palabra de amor y del lenguaje

de amor de otra persona para con él, el hombre toma conciencia de sí y de su propia dignidad humana.

Si quisiéramos ilustrar la importancia del amor afectivo y del amor general, podríamos recurrir también a la imagen negativa: el día en que un hombre o una mujer tienen la impresión de que no hay nadie en el mundo que los aprecie, caen en la sensación de que el vacío absoluto invade su existencia.

Así, pues, ser amados por otra persona debe ser considerado como una condición de base para la convivencia humana y social. La capacidad de amar y de vivir el amor en la libertad del don depende del hecho de haber recibido un amor auténtico y verdadero.

El hombre, para llegar a ser él mismo, tiene que acoger la llamada del otro y que, de hecho, se convierte en lo que es en esta obra de reconocimiento y de promoción del otro. El hombre maduro y logrado es el hombre que consigue vivir un amor real y auténtico a los demás.

El hecho fundamental de la existencia humana no es la reflexión racional del cogito, ni la contemplación de la naturaleza infrahumana, ni la búsqueda y la opción de valores abstractos e impersonales, ni la transformación técnica y científica del mundo a través del trabajo humano. El hecho fundamental es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor, en la obra. Uno se hace hombre por gracia de otro, amando, hablando, promoviendo al otro. Si nunca me hubiera tratado de ese modo un ser humano, sería como un animal insensible o como un ser “humanamente” muerto.

### 1.7.- Formas fundamentales de la intersubjetividad.

Las formas de las relaciones intersubjetivas son numerosas y diversas. La intersubjetividad no puede reducirse ciertamente a la sola forma del encuentro afectivo en el amor, según el modelo de la relación yo-tú en sentido privado e intimista. Esta forma pertenece sin duda alguna a la intersubjetividad y reviste un valor muy elevado. Pero esto no quita que la estructura general del ser-para-los-demás o del ser-con-los-demás tenga también otros aspectos que le pertenezcan fundamentalmente.

El hombre no es solamente comunidad, sino también sociedad. No sólo es amor afectivo, sino también acción social y política para construir un mundo más humano en que el otro pueda ser verdaderamente hombre y realizarse plenamente.

#### 1.7.a.- El amor como afirmación y como promoción.

Encontrar y reconocer a otro ser humano en su subjetividad es lo que se designa generalmente como amor. G. Madinier expresa justamente la idea más general del amor como “querer al otro como sujeto”. Esto implica ante todo afirmar al otro. Significa además la voluntad de promoción, que responde a la llamada del otro. *“El amor, dice Nédoncelle, es una voluntad de promoción. El yo que ama desea ante todo la existencia del tú; quiere además el desarrollo autónomo del tú”.*

El amor concreto existe generalmente con un color afectivo, distinto según sea la relación amorosa. Se puede hablar por ejemplo

de amor conyugal (**amor eros**), que está marcado por el amor sexual y fecundo (aún cuando no se limite precisamente a él). Está el amor de los hijos para con los padres y viceversa (**amor filial**), caracterizado por la piedad, el afecto, la dependencia y el amor entre hermanos (**amor fraterno**). Está el amor de amistad (**amor ágape**), que se coloca decididamente fuera del ambiente familiar y se aparta del color sexual. Está finalmente el amor de caridad (**amor altruista**), que comprende en principio a todas las personas humanas, incluso a aquellas con las que no se mantiene ningún vínculo afectivo o de especial amistad.

Es importante subrayar que el amor altruista o el amor de benevolencia es el alma de cualquiera de estas formas de amor, al conferirles la autenticidad del reconocimiento del otro.

Todo amor auténtico es incondicionado; esto es, no se dirige al tener del otro, ni a sus cualidades corporales, psíquicas o intelectuales, sino únicamente a la otra persona, tal como es; no se ama al otro por lo que tiene, sino por lo que es. El amor es desinteresado; esto es, no busca su propia ventaja o enriquecimiento; cualquier forma de explotación interesada es contraria al amor. El amor es fidelidad a una persona: no ya una fidelidad abstracta y vacía, sino una fidelidad creadora que intenta realizar al otro en las diversas circunstancias en que se encuentra.

#### 1.7.b.- La justicia como concreción del amor.

El amor entre personas humanas concretas no es finalmente posible sin la promoción del otro en el mundo material y social. La voluntad de reconocer al otro como otro llevará por tanto en todas las culturas a la creación de un sistema de justicia y de derecho (derechos fundamentales). No se trata indudablemente del concepto pobre de justicia que se refiere a la corrección en los intercambios comerciales, sino del concepto amplio y dinámico que incluye todas las formas concretas, materiales y sociales, de promoción y de reconocimiento de los demás.

La tradicional antinomia entre justicia y amor vale sólo relativamente. La justicia es la medida mínima de amor y de reconocimiento que hay que dar a todos en una cultura determinada (medida que por tanto puede variar según el desarrollo de las culturas). El amor por su parte es el motor de toda justicia, esto es, el alma de las estructuras existentes y de todas las expresiones jurídicas que regulan las relaciones humanas.

Las estructuras existentes deberán ser juzgadas permanentemente por la norma que es el hombre mismo, o sea, la realización del hombre en el tiempo y en la historia, como apertura hacia las dimensiones que lo caracterizan.

Aquí es donde se introduce una tercera forma de relaciones interpersonales: el conflicto. La tensión entre las exigencias concretas del reconocimiento del hombre y las estructuras legales y jurídicas existentes llevará con frecuencia profundos conflictos.

### 1.7.c.- El conflicto.

Hegel, Marx y Sartre son indudablemente las tres figuras que han concedido mayor relieve al conflicto como forma fundamental de la convivencia humana.

**A) Para Hegel** los conflictos humanos surgen necesariamente. Su expresión-tipo es la relación amo-esclavo. Los conflictos surgen porque el valor y el poder del hombre (el amo) existen solamente en la medida en que niegan al otro intentando someterlo (el esclavo). El conflicto sólo podrá resolverse mediante la muerte del amo.

**B) K. Marx** ha mostrado una enorme sensibilidad por la dimensión negativa de las relaciones interpersonales. La subida de la humanidad hacia una condición de plena libertad y autonomía da necesariamente origen a conflictos. No se trata ya de un simple patrón y de un esclavo aislado, sino de las clases dominantes y de las clases explotadas que necesariamente entran en conflicto entre sí. Sin embargo, la lucha de clases se convierte en el camino de superación de los conflictos, ya que llevará a un choque final, en la lucha del proletariado contra el capitalismo, cuando surja la verdadera historia humana, la sociedad futura y nueva en la que cada uno de los hombres será reconocido por los demás.

**C) J. P. Sartre** ofrece una versión moderna con su célebre descripción de la mirada. La esencia de las relaciones interpersonales es el conflicto. El otro es siempre y necesariamente aquel que me mira. Su mirada me reduce a objeto, a cosa. Puedo afirmar mi subjetividad mirando a mi vez al otro y reduciéndolo a objeto. Por consiguiente, la coexistencia no es un hecho constructivo. Al contrario, es nuestro pecado original. El infierno son los otros. Por tanto, mi existencia está permanentemente en peligro. El peligro no es accidental, sino estructural. En contra de lo que habían pensado Hegel y Marx, para Sartre no hay solución alguna para esta situación negativa.

Lo importante es ver que ese conflicto no viene causado solamente por la agresividad del hombre, sino también específicamente por el empeño de realización humana: las opciones son siempre parciales y chocan con las opciones de los demás. El bien es múltiple y está dividido. La comprensión de las situaciones es limitada. Por tanto, surgirán inevitablemente conflictos, incluso donde todos estén animados de buena voluntad.

El amor que trabaja por la justicia se convierte en signo de contradicción y de conflicto.

Respecto a la mayor parte de las personas las relaciones se desarrollan en tercera persona (él), lo cual se señala muchas veces como relación en clave de indiferencia (sin darle un significado ético a esta palabra). No sólo no se conocen las personas con su propio nombre, sino que incluso esto parece carecer de importancia, ya que los encuentros y las relaciones se desarrollan únicamente bajo el aspecto de la función.

Muchos pensadores modernos, como G. Marcel y M. Heidegger juzgan muy negativamente las relaciones en tercera persona. Denuncian el aumento masivo de las relaciones de indiferencia, en concomitancia con la afirmación de las civilizaciones industrializadas y racionalizadas.

Si muchas de estas críticas frente a la civilización racionalizada, que reduce al hombre a una sola dimensión, tienen una parte de

verdad, esto no impide que las relaciones en tercera persona tengan también un valor positivo e insustituible. Sin ellas no podrían funcionar la ciencia, la técnica, la producción, el comercio, los servicios sociales, etc.

#### 1.7.d.- La indiferencia

Respecto a la mayor parte de las personas las relaciones se desarrollan en tercera persona (él), lo cual se señala muchas veces como relación en clave de indiferencia (sin darle un significado ético a esta palabra) No sólo no se conocen las personas con su propio nombre, sino que incluso esto parece carecer de importancia, ya que los encuentros y las relaciones se desarrollan únicamente bajo el aspecto de la función. El modelo de esta relación es el funcionario al que acude la gente para pedir un servicio o una información.

Muchos pensadores modernos, como G. Marcel y M. Heidegger, juzgan muy negativamente las relaciones en tercera persona. Denuncian el aumento masivo de las relaciones de indiferencia, en concomitancia con la afirmación de las civilizaciones industrializadas y racionalizadas.

Si muchas de estas críticas frente a la civilización racionalizada, que reduce al hombre a una sola dimensión, tienen una parte de verdad, esto no impide que las relaciones en tercera persona tengan también un valor positivo e insustituible. En virtud de su condición corpórea el hombre tiene también una dimensión objetiva. El reconocimiento del otro pasa necesariamente a través de un reconocimiento objetivo, que incluye siempre una parte de relaciones en tercera persona. Sin ellas no podrían funcionar la ciencia, la técnica, la producción, el comercio, los servicios sociales, etc.

## 2.- El Misterio de la Persona

En el encuentro con el otro, esto es, con el tú, cada uno está también en disposición de comprender el significado genuino del yo, que tiene indiscutiblemente un lugar en la filosofía del hombre. Los interrogantes fundamentales de la existencia se refieren efectivamente al sentido de mi existencia personal y de todo cuanto le pertenece.

Para indicar el verdadero significado del yo, distinguiéndolo de la dimensión biológica (sujeto biológico), de las funciones sociales (yo social), de la personalidad (yo psicológico) y del aspecto epistemológico (sujeto del conocimiento), se usa preferentemente el término «persona»

La idea de persona va ligada en primer lugar a la unicidad de todo ser humano. Esta unicidad indica precisamente aquello que no pertenece ya a una naturaleza, aquello que rompe todas las categorías por encontrarse más allá de ellas: el otro, el tú, alguien. Los seres de la naturaleza -individuos que pertenecen a una especie-encuentran su inteligibilidad en las características generales de la especie. Con la idea de persona se indica algo que es absolutamente diverso del individuo. Todo hombre es también un individuo, porque pertenece también a una especie. Se distingue por consiguiente de los demás individuos de la misma especie por medio de ciertas características

individuales: el peso, el color la forma etc. Al afirmar que todo hombre es persona se subraya que (más allá de todas las diferencias categoriales e individuales) es un ser singular, inconfundible e insustituible, único.

Es esa unicidad la que se manifiesta de un modo trágico en muerte de la persona querida.

La unicidad de la persona no se revela más que en la comunión interpersonal. La persona no es un ser cerrado que, por lo demás, es también capaz de ponerse en contacto con otras personas. Está siempre en cierto modo inserta en la comunión, que sin embargo es susceptible de diversos grados de realización y puede verse además estorbada o impedida por la condición corpórea. La persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer. La persona es el ser que interpela o al que tengo que responder. La llamada y la invocación pertenecen estructuralmente a la persona. Podría hablarse de una estructura “dialogal” o “responsorial” del hombre, o bien de una característica de “apelabilidad” o de “vocabilidad”: orientación ontológica que no sólo hace posible la palabra y el amor, sino que requiere también necesariamente la expresión de sí en el amor y en la palabra. La palabra y la respuesta lo decimos una vez más no son aquí una cosa puramente intelectual; se trata de una relación concreta, de una «acometida» frente a los demás. Por el hecho de que el otro existe, de que esta ahí delante de mí, su misma presencia es llamada, exigencia de reconocimiento y de amor. No es posible dejar de responder: lo acepto y lo rechazo. Como observa J. van de Wiele:

En la intersubjetividad se revela una densidad del sujeto muy distinta de la que nos han transmitido como interioridad las tradiciones intelectualistas y dualistas. Ser un sujeto no significa solamente tener una existencia propia, un ser que se mantiene por sí mismo, sino sobre todo salir de sí en un movimiento sin retorno, esto es, promover al otro, hacerle ser, llevarlo a ser personalmente creativo.

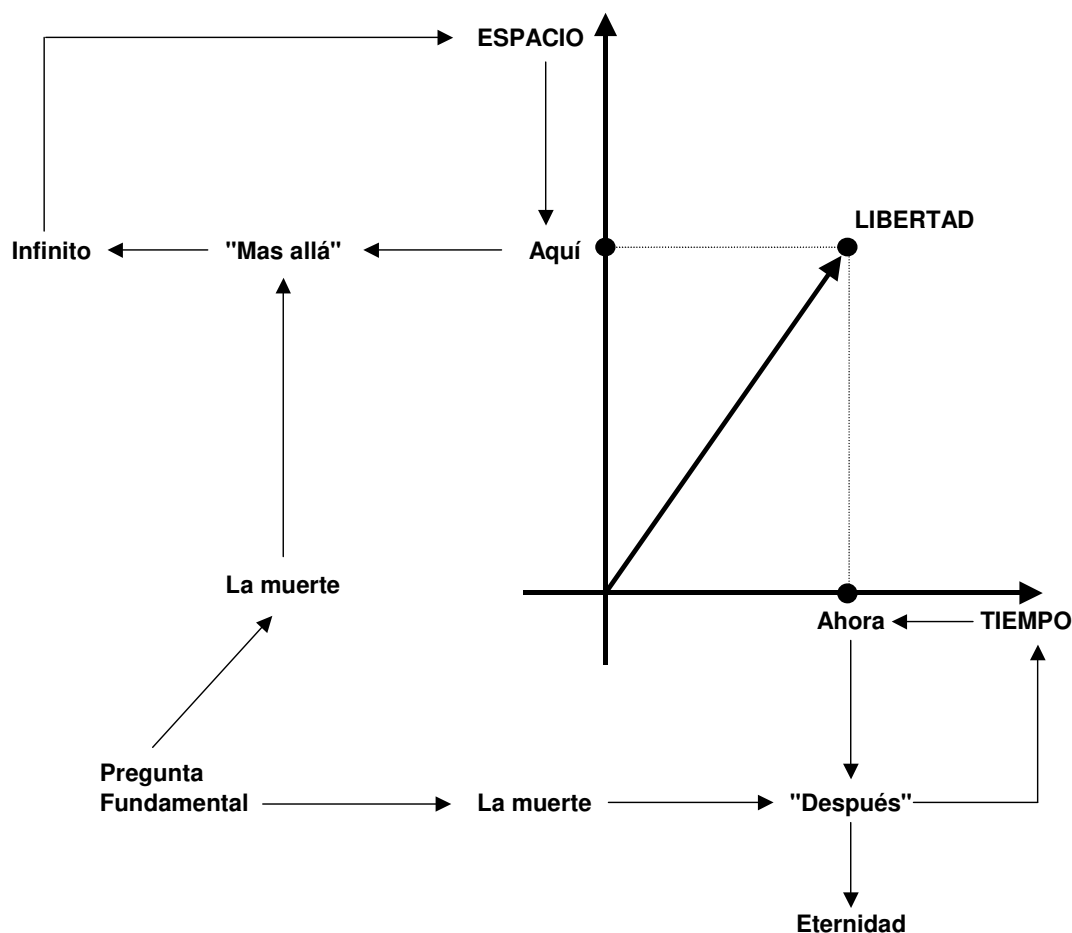
La unicidad de la persona en el encuentro interpersonal es vivida como interioridad. Encontrar al otro, escuchar su llamada, responderle... es siempre encontrarse frente a un «otro». Por mucho que se comunique y se manifieste, seguirá siendo un «otro», lo mismo que yo sigo siendo un otro frente a él. La alteridad es el hecho de ser un individuo que vive una vida por sí mismo. En este sentido es como el término persona o yo indica “el centro de la que propia individualidad del que parten todas las iniciativas y al que se refieren todas las experiencias”. St. Strasser habla de “yo - primordial” o de “yo - origen”, esto es:

Una realidad egológica de la que procede toda la vida concreta de mi yo con todas mis acciones mis pasiones, mis facultades y mis disposiciones, mis cualidades y mis estados. El yo primordial es la fuente de la que brota nuestra vida personal y de la que como se ha observado no se puede disponer ni deshacerse de ella. Este yo frontal es finalmente el sujeto de la conciencia que tenemos de nosotros mismos y que está presente en todos nuestros actos.

En este sentido hay una larga tradición que indica a la persona como el hombre en cuanto que es capaz de pensar y de obrar conscientemente y de decidir de forma autónoma. La persona y el yo que es responsable de sus

propias acciones. El conocido vocabulario de Lalande subraya al mismo tiempo la interioridad y la comunión: la persona es el ser singular que posee la propiedad de participar de la sociedad intelectual y moral de los espíritus: conciencia de sí, razón, esto es, posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal, posibilidad de obrar según ciertos motivos cuya validez se puede justificar ante los demás. La persona manifiesta además un carácter sagrado o metafísico. La unicidad no queda constituida por el encuentro de personas, sino que en cada encuentro y comunión se manifiesta y se impone como una realidad que finalmente no procede ni de mí ni de ti, una realidad que es anterior a mí y a ti, y que precisamente es la que hace posible el encuentro y la comunión interpersonal. Cada uno tiene que reconocerle como un dato o un don. En este sentido la realidad de la persona es la realidad trascendente, la realidad metafísica por excelencia. Se manifiesta sobre todo en el hecho de que no puedo «disponer» de ella, esto es, no puedo usarla simple y radicalmente como medio para la realización de otros objetivos. Es sagrada, la única realidad sagrada con que, nos encontramos en el mundo.

### HISTORICIDAD



## 2.1.- Rasgos constitutivos de la persona.

***La persona se manifiesta esencialmente como un ser único, irrepetible, dotado de interioridad -autoconciencia y libertad-, y destinado a la comunión; es decir, es un sujeto que existe corporalmente con otros en el mundo, para realizarse con ellos en la historia, personal y comunitariamente, tomando una actitud o, lo que es lo mismo, comprometiéndose libremente frente a los valores, frente a las demás personas y, sobre todo, frente a Dios.***

Nota: Todo hombre es radicalmente persona. Lo es esencialmente, aunque “accidentalmente” no pueda ejercer su libertad (niños, alienados, etc). Originariamente el hombre ya está constituido en su doble dimensión “corpórea-espiritual”, por lo cual es persona aun antes de realizarse personalmente. Pero como tal aún no se ha realizado, porque le falta ese ordenamiento esencial al ser personal del otro de que hemos hablado. Cuando despliegue esa relación, se realizará como persona. Hay que entender dinámicamente la esencia de la persona.

“El hecho de que sea enteramente un sujeto de derechos desde la cuna -incluso desde el seno materno- no debe hacernos olvidar que cada uno de nosotros debe siempre llegar a ser él mismo mediante el esfuerzo incesante y generoso de las opciones libres”.

## 2.2.- Valor absoluto de la persona.

La Antropología que presentamos es “personalista” sobre todo porque afirma el valor autónomo y absoluto del hombre, en cuanto sujeto no referenciable a otra realidad: el hombre es un fin en sí mismo y nunca puede ser utilizado como medio.

En esto el hombre se distingue radicalmente de las cosas, y es totalmente original frente al resto de la realidad. “La lengua misma lo distingue: algo y alguien, nada y nadie, que y quien. Es lo que ha llevado a la pareja de conceptos cosa y persona”.

El hombre es persona que consciente y libremente se posee. Por tanto, está objetivamente referido a sí mismo, y por ello no tiene ontológicamente carácter de medio, sino de fin; posee, no obstante, una orientación -saliendo de sí- hacia personas, no ya hacia cosas (que más bien están orientadas hacia personas). Por todo ello le compete un valor absoluto y , por tanto, una dignidad absoluta. El hombre no puede ser convertido en instrumento del bien personal del otro, de una ideología, ni ser utilizado como medio para el bien de la humanidad. Esto equivaldría a la “cosificación” de la persona y a la destrucción de todo humanismo.

## 2.3.- Moral y persona.

La dignidad de la persona que acabamos de afirmar reclama un respeto incondicional, absoluto, independientemente de lo que podamos libremente decidir o valorar. La persona es una realidad de la cual no se puede disponer.

a.- Hoy se ha llegado a la conclusión de que la moral no puede fundamentarse en una realidad extraña a la persona; en tabúes, en una voluntad arbitraria distinta del sujeto, en costumbres o leyes impersonales. El “quehacer” se apoya en el “ser” del hombre.

La ética es ajena a cualquier tipo de imposición autoritaria. Las normas de conducta se hallan insertas en la misma interioridad del hombre. Lo que nosotros “debemos” es, fundamentalmente, lo que nosotros amamos, deseamos, queremos conseguir; en una palabra, los valores que contribuyen a nuestra realización personal.

Entre esos valores ocupan un lugar de privilegio los valores éticos, que no perfeccionan al hombre en un solo sector de su personalidad, haciendo de él un buen artista, un buen técnico, un buen deportista, etc., sino que lo afectan globalmente haciendo de él un “hombre bueno o malo”. Estos, sin forzar la libertad se imponen al sujeto desde dentro y provocan la experiencia de la “obligación”. Los valores morales, que la razón va descubriendo, señalan el cauce por donde ha de orientarse la libertad para que el hombre consiga lo que debe ser.

b.- El centro de los valores morales es la persona: es bueno lo que contribuye a la realización de la persona y malo lo que la deteriora. Si un comportamiento resulta malo, no lo es por estar prohibido, sino que está prohibido por su carácter destructor para el hombre. Ya en la antigüedad Protágoras decía que *“el hombre es la medida de todas las cosas”*.

Hoy se estructura toda la moral a partir del hombre, de la autocomprensión que aquí y ahora tiene de sí mismo. Es decir, la norma, el criterio, para medir si su acto libre es bueno o malo es la persona, pero considerada íntegramente:

- en sí misma, como ser racional y corpóreo.
- en relación con el mundo, con los demás y con Dios,
- y en cuanto sometida al devenir histórico.

Es moralmente bueno lo que funciona humanamente, lo que fomenta y enriquece la vida humana en su dimensión individual y social, es decir, lo que intensifica la libertad y el amor. En otras palabras, es bueno lo que responde a los valores que apuntan las tendencias naturales del hombre: el hombre tiende a conservar la propia vida, a conocer y buscar la verdad, a vivir en sociedad, a realizar el amor humano uniéndose al otro sexo; el hombre tiende a Dios como razón y valor supremo de la existencia.

Así pues, para elaborar un código moral que señale “lo que debe ser” el hombre (y eso pretende la Ética), tenemos que preguntarnos “qué es el hombre”, cuál es su estructura, su finalidad, cuáles son sus relaciones con el orden creado; es decir, tenemos que recurrir a la Antropología Filosófica. La imagen que se tenga del ser, comanda la idea que nos formamos de su deber-ser.

Pero esta imagen del ser humano se va ahondando siempre más a lo largo de la historia. Esto explica la variación de las normas morales.

En cada situación histórica el hombre, de acuerdo con el contexto cultural y con los datos que tiene entre manos, va dando soluciones éticas a los problemas que surgen. A medida que se profundiza la imagen que tiene de sí mismo (su autocomprensión), va sacando consecuencias más sutiles.

A veces pasan años o siglos antes de que tome conciencia del carácter antihumano de ciertas situaciones. Han pasado siglos antes de que se viese que la esclavitud es indigna del hombre, que la mujer no debe vivir en condiciones de inferioridad, que el colonialismo no es aceptable, que el problema del Tercer Mundo no es una cuestión de caridad, sino de justicia, etc.

Hoy se tiene en cuenta la explosión demográfica, la polución ambiental, los recursos alimenticios limitados. Se ha comenzado a elaborar una ética del hombre histórico y social, comprometido en la construcción del mundo y llamado a asumir una actitud en la causa de la justicia y de la paz, del progreso y de la organización.

El fundamento de la moral es la persona, pero considerada como una "realidad abierta": una persona que incluye la apertura al otro y que culmina en la apertura de ambos a Dios, raíz y fuente de la moralidad. El es el fundamento de nuestra confianza radical en el valor de la realidad y de la existencia humana. Si Dios desaparece, todo se vuelve relativo o puramente histórico

### 3.- La existencia corpórea del hombre:

Un ser realmente corpóreo.

La problemática filosófica del cuerpo -como observábamos al comienzo de este capítulo- está profundamente ligada al hecho de que la persona concreta no se deja definir más que a través de una doble afirmación: todo hombre es realmente un ser orgánico y corpóreo; el hombre no se identifica con la dimensión orgánica de su existencia. El discurso sobre la unidad con el cuerpo presupone la experiencia de la no-identificación con él. Por otra parte, el discurso sobre la distinción de cuerpo y alma se refiere a la experiencia de una unidad fundamental.

#### 3.1.-Cuerpo orgánico y cuerpo humano.

Por consiguiente, no puede decirse en un sentido absoluto que yo "tenga" un cuerpo. Gabriel Marcel ha puesto de relieve que las categorías del tener no se verifican fundamentalmente respecto al cuerpo.

Hay que decir más bien que yo soy mi cuerpo, que soy corpóreo. El cuerpo es vivido desde dentro como yo mismo. No es la mano la que toma unos objetos; los tomo yo. No es el ojo el que ve; veo yo. No es el cuerpo el que siente; siento yo. En la palabra, en la mirada, en la acción estoy presente yo en persona, en carne y hueso.

Todo esto tiene como consecuencia que el hombre corpóreo puede y debe ser considerado bajo dos aspectos diversos: como cuerpo orgánico y como cuerpo humano.

El aspecto corpóreo del hombre incluye indiscutiblemente la pertenencia al mundo orgánico de los vivientes. Desde este punto de vista pueden encontrarse en el hombre todos los aspectos objetivos que se encuentran en los otros organismos.

El cuerpo “humano” se refiere al hecho de que el organismo participa en toda la realización de la persona y que ésta se expresa y se realiza en el cuerpo y a través del cuerpo. En otras palabras, “mi cuerpo” no es sólo un organismo que vive objetivamente e independientemente de mí; soy yo mismo el que vivo, el que siento, el que hablo, el que sufro, etc.

Precisando más aún, hay que decir que el cuerpo “humano” indica la posibilidad concreta de ser y de comunicar con los demás en el mundo. Con el cuerpo el hombre no está solo orgánicamente en el mundo, sino “humanamente”, esto es, expresándose y realizándose en el diálogo con los demás.

El cuerpo “humano”, mi “cuerpo” puede indicar también el conjunto de relaciones y de realizaciones que una persona ha elaborado en su existencia.

### 3.2.- Alma y cuerpo.

De los análisis precedentes se deduce que puede hablarse de alma y cuerpo, sin entender estos términos en un sentido dualista. Tanto el alma como el cuerpo indican a todo el hombre, pero bajo un determinado aspecto. El “cuerpo” expresa que la persona humana es también realmente organismo vivo, que realiza su propia existencia a partir del organismo, revistiéndolo de significado humano. El término “alma” indica a todo el hombre en cuanto que, realizándose en el cuerpo, no se identifica con él.

Sin embargo, el concepto “alma” requiere una explicación ulterior, dada la multiplicidad de significados con que se utiliza.

El antiguo significado de alma indicaba el principio de animación, esto es, el principio formal (forma sustancial) que determina la finalidad biológica. El alma sería pues el principio no-material (lo cual no quiere decir espiritual o inmortal) de las diversas manifestaciones de la vida (considerada como realidad única articulada).

En la psicología empírica el término alma indica con frecuencia el conjunto de manifestaciones y de fenómenos psíquicos.

Muchas veces el término alma se usa como indicación del hombre en cuanto yo inobjetable, fuente de pensamientos y de acciones personales.

Finalmente el término alma, sobre todo en el lenguaje teológico y religioso, indica la relación constitutiva entre el hombre y Dios.

El sentido más adecuado y más conforme con la antropología es el que se le da al alma como indicación del hombre en cuanto ego irreductible que se expresa y se realiza en el cuerpo; el hombre en cuanto fuente de actividades libres y personales.

### 3.3.- Los significados fundamentales del cuerpo humano.

En contra de lo que podría sugerir una antropología demasiado objetivista y biologista, hay que poner en claro desde el principio que el significado “humano” del cuerpo no puede leerse directa e inmediatamente en las estructuras biológicas y fisiológicas del cuerpo objetivo.

El significado “humano” del cuerpo procede del hecho de que es el cuerpo de una persona humana y está por tanto asumido y unido a la persona, que comparte su suerte con la del propio organismo.

El significado “humano” del cuerpo, en este sentido, no procede de una especie de interioridad cerrada, sino de toda la persona humana en sus relaciones y aspectos constitutivos. Sólo a la luz de la totalidad de la persona es posible comprender y valorar el significado humano del cuerpo y de las acciones corporales.

Los significados humanos fundamentales del cuerpo a la luz de esta totalidad de la existencia humana serán sustancialmente tres:

a.- respecto a la persona concreta que tiene que vivir su propia existencia en el cuerpo y a través del cuerpo, el significado fundamental del cuerpo es el de ser el campo expresivo del hombre, el lugar primero donde el hombre tiene que realizar su propia existencia;

b.- respecto a los demás hombres, hacia los que la persona está constitutivamente orientada, el cuerpo tiene como significado fundamental el ser para los demás. Y esto desde un triple punto de vista:

b.1.- el cuerpo es fundamentalmente presencia en el mundo,

b.2.- es lugar de la comunicación con el otro y,

b.3.- es medio de reconocimiento del otro.

c.- respecto al mundo material y humano, al que pertenece toda persona, el cuerpo es fundamentalmente la fuente de la intervención humanizante en el mundo, el origen de la instrumentalidad y de la cultura.

### 3.3.a- El cuerpo como expresión.

Si el hombre es realmente un ser corpóreo y vive realmente su unidad con el cuerpo, es preciso decir que el cuerpo es el campo expresivo de la persona, el lugar donde toman forma concreta las posibilidades humanas. En todos los aspectos el cuerpo participa de la realización personal. La persona no se realiza más que a través de múltiples actos sucesivos que pertenecen al mundo corpóreo y material.

En contra de todo lo que sugieren las antropologías de tipo dualista, no existe un sujeto humano realizado y completo en la interioridad de la conciencia, que busque luego secundariamente expresarse también a través de signos y de símbolos. El sujeto humano se realiza comunicándose y expresándose en la visibilidad del cuerpo y en la realidad concreta del mundo. En este sentido el cuerpo como “expresión” de la persona es el lugar de toda humanización y por tanto de toda cultura; al revestirse el cuerpo de significados humanos, el cuerpo se humaniza y el hombre entra de esta forma en el mundo humanizándolo (ya que la materia está relacionada con la realización corpórea).

### 3.3.b.- El cuerpo como presencia.

En las relaciones con los demás el cuerpo humano es ante todo “presencia”. Este término se deriva de prae-esse, estar en presencia temporal (pasado-presente-futuro). La presencia se refiere sola y exclusivamente a los seres humanos. Las cosas no están presentes. Están simplemente allí.

La forma más fundamental de presencia está constituida por el hecho de que todo hombre viviente pertenece al género humano y se encuentra de este modo inserto en un marco fundamental de comunicabilidad y de reconocimiento necesario. Tiene derecho a ser tratado como ser humano y no como cosa. Es un interlocutor posible de todos los demás hombres.

Otra forma de presencia se podría caracterizar como presencia benévola, presencia de amor, esto es, voluntad de responder, de amar, de promover al otro; y esto no en abstracto, sino en la asunción concreta de los problemas del otro. Esta forma de presencia se dirige directamente al tú del otro y se traduce en preocupación esmerada, fidelidad, creatividad, previsión y providencia. Es, en el sentido más fuerte de la palabra, una presencia creadora.

### 3.3.c.- El cuerpo como lenguaje.

El hecho de que haya lenguajes y de que el hombre mismo sea constitutivamente un ser de palabra y lenguaje, tiene su raíz en el cuerpo en cuanto orientado hacia los demás. El cuerpo se expresa necesariamente en algún lenguaje, aunque sea en el lenguaje del silencio. En el fondo todos los lenguajes no hacen más que desarrollar y especificar el lenguaje fundamental que es el propio cuerpo.

En todos los pueblos el rostro humano (la cara) ocupa un papel privilegiado. Los ojos, la boca, las expresiones faciales, la desnudez del rostro, la palabra articulada, el discurso, etc., forman parte de la riqueza del lenguaje facial. La risa y el llanto, la admiración, la extrañeza, el despecho, la preocupación, el escepticismo, el dolor, la paz, la alegría, etc., se expresan en el rostro incluso sin una palabra articulada con la boca. Esta extraordinaria expresividad y comunicabilidad se identifica hasta tal punto con el cuerpo mismo que la mayoría de las veces pasa sin que se ponga explícitamente la atención en ello.

Aún cuando el rostro tenga una función privilegiada en el conjunto del lenguaje corpóreo, hay que tener presente que todo el cuerpo participa de esta función. La forma de tener el cuerpo, el caminar, el estar sentado, etc., son formas de lenguaje. Se puede caminar con dignidad, ir curvado bajo el peso de la vida, mantener alta la cabeza, etc.

Entre las diversas expresiones del cuerpo merecen una atención especial la danza y las expresiones afectivas.

La danza en sus diversas formas -renovadas a través de todas las culturas- representa una forma de lenguaje muy primaria. Por eso sigue siendo una necesidad y al mismo tiempo representa un valor a través de las épocas. La danza sigue siendo un lenguaje válido para el hombre de hoy. Expresa particularmente la participación en un sentimiento común.

El abrazo, la caricia, la ternura son un lenguaje cuya importancia resulta muchas veces decisiva, no solo durante los primerísimos años de la infancia, sino incluso en la vida del hombre adulto, en lo que respecta al equilibrio humano y a la posibilidad de comunicar con los demás.

Otra forma de lenguaje corpóreo muy importante y fundamental: el lenguaje del cuerpo operativo y trabajador en el mundo. El trabajo en común para una empresa en común o con vistas a las necesidades de una persona particular, aun cuando falten otras expresiones verbales o corpóreas, puede ser por consiguiente una expresión y comunicación eficazísima del reconocimiento y del amor del otro. La unidad de mentes y la unificación de espíritus que es posible obtener a través de este sendero son a veces más profundas y más eficaces que la unidad que se establece sobre la base de la comunicación de conceptos abstractos y de verdades teóricas. Aún estando divididos en el terreno teórico o en la incomprensión de la lengua o en la diversidad del lenguaje, los hombres pueden comunicar perfectamente entre sí a través de un trabajo en común, esto es, a través del lenguaje operativo y concreto que se realiza en el compromiso común.

Puede incluso afirmarse que la respuesta a la llamada del otro tendrá necesariamente que pasar, si quiere ser verdadera y creíble a través del lenguaje operativo del trabajo. Lo que el hombre es y quiere ser en relación con los demás puede por otra parte expresarse muy parcialmente a través de la palabra abstracta. Para manifestarse plenamente a sí misma, la persona tiene que vivir y realizar su propia realidad junto con los demás y en favor de los demás en el mundo, en la participación de la misma condición de vida y de destino. El verdadero amor comprende siempre una dimensión de obra y de trabajo.

### 3.3.d.- El cuerpo como principio de instrumentalidad.

El cuerpo es el principio de dominio y de instrumentalidad. A través del dominio sobre las fuerzas del propio cuerpo el hombre tiene ya radicalmente el dominio de las cosas de la naturaleza y puede intervenir para transformarlas al servicio del hombre.

El cuerpo no es un instrumento propio y verdadero, sino un principio de instrumentalidad. En efecto, un instrumento es una cosa material que es usada y adaptada para realizar un fin determinado: una sierra para cortar la madera, una bicicleta para pasear, una silla para sentarse, una pluma para escribir, etc. Todo instrumento es asumido para servirse de él y siempre puede ser abandonado y arrinconado. Pero el cuerpo no puede ser asumido ni abandonado. Sin embargo, es la raíz de la instrumentalidad, ya que todos los instrumentos se convierten en tales en virtud de un cuerpo que está en disposición de utilizarlos.

El dominio del mundo con vistas a la transformación del mundo no puede ser considerado como un hecho puramente neutro. El cuerpo como principio de instrumentalidad está también fundamentalmente orientado hacia los demás. De este modo el cuerpo se convierte no sólo en un instrumento para el dominio del mundo, sino en un instrumento de dominio con vistas al reconocimiento del otro en el mundo.

### 3.3.d.- El cuerpo como límite.

**A)** Los aspectos positivos del cuerpo van también acompañados por unos límites reales e indiscutibles. La expresión no responde nunca plenamente a las intenciones. Hay siempre un desnivel entre lo que se quiere expresar, comunicar, realizar, y lo que realmente se expresa, se comunica y se realiza. Por eso mismo toda expresión sigue estando expuesta al equívoco y al malentendido. Se necesitan meses y años para dar la forma suficiente a los propios ideales o para expresar esmeradamente las propias ideas. Se necesita también mucho tiempo para conocer a otro ser humano, que no logra nunca expresarse y manifestarse adecuadamente.

**B)** El cuerpo es frágil y limitado en su adaptabilidad. En muchas circunstancias, incluso en medio de la tecnología más avanzada, el hombre puede desfallecer y fracasar: una distracción, un desánimo, un error... La enfermedad y la indisposición lo acompañan como posibilidades permanentes. El cuerpo se ve igualmente sometido a todas las fuerzas que atraviesan el mundo físico y biológico; tiene hambre y sed, necesita descanso y silencio, ejercicio y distensión. Está ligado al tiempo y el espacio. No es raro que las pasiones arrastren al hombre y lo lleven a hacer lo que no quiere hacer. Este delicadísimo instrumento puede desequilibrarse, sufrir neurosis y psicosis. Sobre todo este cuerpo está inevitablemente expuesto a la necesidad de morir.

## 4.- Insuficiencia de la interpretación materialista del hombre.

En los capítulos precedentes se ha puesto de relieve que el hombre concreto no puede ser interpretado como una conciencia cerrada y aislada del cuerpo y de los demás. No es tampoco un sujeto despersonalizado que se identifique con la racionalidad, tal como pensaba el idealismo. Todo hombre es una persona singular, marcada por la unicidad respecto a los demás hombres con los que existe en el mismo mundo. El cuerpo pertenece realmente al hombre y participa de toda la realización de la existencia.

Pues bien, decir que el hombre es realmente un cuerpo orgánico significa insertarlo en el mundo evolutivo, hacer que emerja de la materia evolutiva que va transformando y moviendo hacia adelante en formas cada vez más perfectas. A través del cuerpo cada uno de los hombres está inserto en el proceso generativo que lo liga a sus propios progenitores. Pertenece a la especie animal, y más allá todavía el mundo de la materia. De esta constatación y de la conciencia de que el cuerpo participa de todas las expresiones de la vida humana surge el problema filosófico del materialismo.

### 4.1.- Ser-en-el-mundo.

Todos los significados de la palabra “mundo” tienen en común la referencia a una totalidad. El ser-en-el-mundo como característica del hombre expresa la pertenencia a una totalidad. Lo que se entiende bajo el término “totalidad” puede sin embargo tener diversos significados, que es preciso examinar con brevedad.

### **a.- El mundo objetivista.**

¿ Qué significa “mundo”? Para muchas personas, en un nivel precientífico y prefilosófico, el “mundo” es como un gran museo que recoge todos los objetos situados en el espacio y en el tiempo, con una unidad muy extrínseca entre ellos. El mundo es el conjunto, la suma, la colección de todos los objetos y de todos los seres. Entre esos seres están también los hombres. Contempla el mundo, conoce las características objetivas de las cosas, registra y analiza sus propiedades objetivas y siente de todas formas cierta connaturalidad con las cosas.

Bajo el influjo de las ciencias y de la técnica se llega a una concepción bastante distinta del “mundo”. La objetividad adquiere un carácter específico y restringido. A la mirada del espectador no se presentan ya todas las características, sino solamente las características que pueden alcanzarse a través de las ciencias positivas y empíricas. Esto significa un empobrecimiento muy grande de las cosas objetivas, ya que deja fuera de perspectiva las llamadas características secundarias, esto es en concreto las referencias al hombre. El mundo se convierte en la totalidad de las cosas materiales que forman una estrecha unidad, gobernada por leyes universales que las ciencias van descubriendo gradualmente.

El hombre no es ya solamente huésped de ese mundo o espectador desinteresado del mismo, sino que forma parte del mundo, ya que está sometido a todas las relaciones que gobiernan y articulan a la totalidad objetiva. Para comprender y explicar al hombre, será preciso recurrir a las categorías científicas que sirven para explicar la totalidad.

Sin embargo, el mundo objetivista no es solamente un mundo que haya que conocer mediante las ciencias. Es también un mundo que hay que transformar y dominar mediante la técnica. No hay nada que se libere del poder investigativo y transformador de las ciencias y de la técnica. Respecto a la mentalidad precientífica, que considera a la naturaleza como una realidad sacral e intangible, actualmente la ciencia ve al mundo como un material fabricable y transformable.

El último ideal de un mundo objetivista es el conocimiento exhaustivo de las estructuras y de las leyes de la materia y de todas las expresiones de la vida, así como la proyección radical del mundo humano: la creación total y radical del hombre por obra del hombre.

### **b.- El mundo del hombre.**

No se puede rechazar el concepto objetivista del mundo por el mero hecho de que pone de relieve las estructuras objetivas que tienen su consistencia incluso independientemente del hombre. Antes de que el hombre empezase a reflexionar sobre el mundo y a actuar en el mundo, funcionaba ya la totalidad material y orgánica.

Por el contrario, el concepto objetivista del mundo es profundamente criticable porque ve en primer lugar, y hasta exclusivamente, ese aspecto objetivo. Frente a semejante objetivación se preguntan hoy muchos si un mundo puramente fabricable según las ciencias y la técnica es realmente el mundo del hombre. El individuo no pertenece únicamente a una totalidad material y orgánica, sino también a una totalidad cultural y social. Más

aún, el mundo es ante todo el mundo del hombre: relaciones sociales caracterizadas por una actitud cultural frente a la naturaleza.

Ser-en-el-mundo significa participar de la convivencia con las estructuras y los principios que dominan en la vida social...

Desde un punto de vista filosófico el verdadero concepto de mundo comprende inseparablemente esos dos aspectos: la comunión con los demás hombres que quieren ser reconocidos y la inserción en una totalidad natural y material que funciona según sus propias leyes. El-ser-en-el-mundo es la inserción de una comunidad humana en un determinado nivel de su desarrollo histórico-cultural. El mundo del hombre es el espacio histórico-cultural en donde el hombre junto con los demás intenta realizar su propia existencia creando un mundo más humano.

## 4.2.- Sentido e insuficiencia del materialismo.

### a.- ¿Qué significa una interpretación materialista del hombre?

1.- Con frecuencia el término materialismo indica un materialismo práctico (llamado también materialismo ético o materialismo axiológico). Se refiere a un planteamiento práctico de la vida que atribuye a una excesiva o una exclusiva importancia a los valores del cuerpo: beber, comer, bienestar material, vacaciones, buenos vestidos, automóvil, una casa bonita, mucho dinero, poco quehacer, etc. Es un materialismo que no está ligado a los límites de ninguna nación. No puede excluirse que esté más difundido en occidente que en los llamados países materialistas.

2.- Por otra parte hay antropologías que se declaran materialistas, mientras que dan mucha importancia a los llamados valores humanistas y espiritualistas. Podría hablarse de un materialismo humanista. Se insistirá en el hecho de que los valores materiales y los bienes materiales tienen que servir a la realización de un ideal de justicia para todos, libertad para todos, abolición de todas las formas de esclavitud y de alienación, fraternidad universal, reconocimiento universal del hombre por parte del hombre, humanización del hombre a través del desarrollo de la ciencia y de la verdad, sacrificio de la propia existencia al servicio de la causa común, etc. Los defensores de este materialismo esperan la solución de los problemas de la iniciativa humana. Pero no creen que son en primer lugar las ideas las que gobiernan el mundo, sino las condiciones concretas y reales, sobre todo las económico-sociales. El mismo hombre es fundamentalmente capaz de crear grandes valores humanos partiendo de una base material y transformando las condiciones socio-económicas de la existencia.

3.- En tercer lugar el término materialismo sirve para caracterizar a una concreta interpretación metafísica del hombre. Podría hablarse de materialismo metafísico. Aquí el término indica, muy en general, cualquier filosofía según la cual la materia es la matriz última de toda realidad, y en particular de toda expresión humana. El hombre no es más que la expresión más elevada y más noble de la materia evolutiva.

Cuando se habla de una interpretación materialista del hombre se piensa concretamente en este tercer significado. Por ello resultan oportunas ciertas aclaraciones ulteriores.

La primera forma de comprender el materialismo filosófico consiste en poner atención en la definición de "materia". El desarrollo de las ciencias es sumamente importante para la idea de materia. Así como han surgido y han desaparecido diversos materialismos según fueron desarrollándose las ciencias positivas. Dejando de lado un análisis profundo de estas dificultades relacionadas con la definición de la idea de materia dentro de los sistemas materialistas, se observa de todas formas una convergencia a la hora de definir la materia como la realidad espacio-temporal (en sentido amplio) que es accesible a la experiencia sensitiva y existe independientemente de la conciencia humana (y de cualquier conciencia).

Esto significa en concreto que se debe conceder la primacía radical a la materia respecto a la conciencia, y que consiguientemente la misma conciencia tiene en último análisis su origen en la materia evolutiva ( en el movimiento dialéctico de la materia).

Otro modo de comprender el materialismo consiste en ver como la idea de materia no es una definición propiamente dicha, sino sólo un término de referencia. No son decisivas ni las definiciones científicas ni las filosóficas. La materia indica el mundo que es posible alcanzar a través de las ciencias empíricas (independientemente de las definiciones más específicas del concepto "materia"). Esa referencia contiene siempre dos presupuestos. Por un lado la afirmación de que el hombre es totalmente expresión de las mismas fuerzas de que se ocupan las ciencias.

Por otro lado, el materialismo está ligado a la tesis según la cual las ciencias están en disposición de proporcionar una explicación exhaustiva de la realidad. La absolutización de las ciencias empíricas en general, o de cualquier forma privilegiada de ciencia, es por otra parte la expresión más frecuente de los diversos materialismos que existen en el mundo. Los materialismos actuales pretenden por consiguiente el título de materialismo científico.

## **b.- Algunas interpretaciones materialistas del hombre.**

Para no pocos hombres la idea de materialismo sigue estando asociada al atomismo físico. Los fenómenos síquicos y espirituales en el hombre podrían reducirse en último análisis al movimiento de los corpúsculos atómicos. Un materialismo de este tipo tuvo sus precursores en la antigüedad greco-latina. Es un materialismo que conoció su momento de mayor éxito cuando se puso también de boga la física mecanicista y atomista. Hoy ese materialismo está ya muerto o al menos no ejerce casi ningún influjo en los materialismos modernos, dado que la física atomista ha quedado superada y abandonada.

Está igualmente superado el materialismo que absolutiza a la vida sensitiva. Si el cerebro es el órgano del pensamiento, esto no significa sin embargo que la conciencia sea meramente la secreción de procesos fisiológicos en el cerebro. Hay una conexión inseparable con los procesos fisiológicos y una dependencia de la base material pero no una identificación.

### **b.1.- Materialismo histórico.**

El término “materialismo histórico” fue formulado por Engels para caracterizar a la filosofía de Marx. El centro de este materialismo no es la explicación general del universo, ni la deducción de la vida síquica de los procesos fisiológicos. Se refiere más bien a la explicación de la historia y de la civilización humana a partir de la base socio-económica. Y esto en franca contraposición con la interpretación hegeliana de la historia, que concede la primacía a la actividad racional del espíritu.

El hecho fundamental del hombre y de la historia no es la actividad fisiológica, sino el trabajo que transforma el mundo material y produce la plusvalía. Mediante el trabajo el hombre se eleva a la dignidad de ser humano, construyendo enteramente y con plena autonomía los diversos aspectos de la civilización. El hombre es una creación del hombre, y en este sentido le corresponde ocupar un puesto único e inconfundible en el universo.

La realidad humana -o sea, la historia- no progresa de una forma lineal, sino dialécticamente: tesis, antítesis y síntesis. En las luchas y en los choques la historia da un salto cualitativo hacia adelante. Pero la dialéctica no se desarrolla en el plano de las ideas, como pensaba Hegel; se encuentra en la realidad económica y social, y a partir de allí es como determina también las demás formas de vida humana.

Todas las transformaciones de la base económica y social conducen por consiguiente a otras tantas transformaciones en la superestructura. El derecho, la política, el estado, la ideología, la moral, y también la religión, son profundamente dependientes de la base socioeconómica. Marx incluso habla de una progresiva desaparición del estado como órgano de opresión y de alienación. La religión tendrá que desaparecer por completo al extinguirse por falta de base nutritiva, dado que no es más que el reflejo de una falsa situación social. Una vez quitadas todas las alienaciones sociales y económicas, la religión no tendrá ya ninguna razón de ser.

La meta última de este proceso de autorrealización del hombre por obra del hombre, a partir de la transformación de la base económica y de las relaciones de trabajo, es la superación total de toda alienación frente a la naturaleza y la abolición de toda forma de sumisión y de esclavitud frente al prójimo. La naturaleza tiene que ser plenamente humanizada y el hombre ha de llegar a conciliarse plenamente con la naturaleza.

### **b.2.- Materialismo dialéctico.**

El término de materialismo dialéctico fue creado por Lenin para caracterizar de modo particular la interpretación materialista de F. Engels, distinta en esto de la de K. Marx. Fue luego vulgarizada por Stalin.

El centro de atención se desplaza de la historia del hombre al devenir de la materia. El mundo material, independientemente de la intervención del hombre, se desarrolla dialécticamente. La misma historia humana no es más que una de las formas o expresiones de la dialéctica material universal. La historia recibe de este modo un carácter fuertemente determinista. Como escribe Stalin:

*“La materia se convierte en el dato absolutamente primario, matriz, fuente y ser de todas las sensaciones, de las representaciones y de la misma conciencia. No solamente la materia tiene una existencia independiente de la conciencia, sino que la*

*conciencia no es más que un fenómeno secundario y derivado respecto a la materia, ya que el pensamiento es un producto de la materia, cuando ésta ha alcanzado en su desarrollo un alto grado de perfección”.*

Este materialismo dialéctico se declara explícitamente científico, ya que se basa en los datos de la ciencia y está en conformidad con una visión científica del universo. Todo cuanto hay en el mundo puede ser conocido por las ciencias y por la praxis. No hay nada que sea inaccesible a las ciencias. Por tanto, en realidad, el materialismo científico afirma que no existe otra verdad más que la que puede alcanzarse a partir de las ciencias empíricas. El mismo hombre no es más que un punto de confluencia de factores físicos, fisiológicos, sociales, psicológicos..., que hacen de él una cosa entre las demás cosas, un anillo más en la cadena, esto es, el género humano que se desarrolla necesariamente hacia su expresión perfectamente científica en la sociedad comunista.

### **b.3.- Materialismo en nombre de la psicología.**

Ha habido diversas interpretaciones materialistas del hombre, especialmente a partir del siglo pasado, que han buscado de buena gana un punto de apoyo en la psicología. Los procesos fisiológicos y sensitivos estarían acompañados por reflejos interiores: los fenómenos psíquicos. Toda la vida psíquica no sería más que un reflejo de esos procesos de orden corpóreo y material.

No pudiendo seguir las articulaciones de las diversas teorías que se mueven en esta línea, nos limitaremos a algunas alusiones a la teoría más significativa: la psicología freudiana.

El hecho fundamental de todo hombre es la libido sexual. Esa es la fuerza que anima y produce todos los aspectos de la vida humana. A primera vista las cosas no parecen ser así, en cuanto que en la vida social el elemento sexual tiene un papel limitado.

Esto se debe a la censura impuesta por la vida social, censura que impide la mayor parte de las manifestaciones y expresiones del instinto. El instinto queda acurrucado en el inconsciente, desde donde continúa sin embargo influyendo en la vida humana, muchas veces bajo la forma de complejos y de neurosis. Se expresa además bajo diversas formas sublimadas. Las grandes energías de la libido, que no es posible satisfacer directamente al prohibirle la censura social, buscan otros objetos culturales: arte, religión, filosofía, etc. El espíritu, nuestra tan cacareada conciencia que escoge personal y libremente, está en realidad dominada por las energías libidinosas, que dirigen la orientación de las opciones. Por consiguiente, todo obrar está ampliamente determinado por fuerzas y motivos inconscientes.

Lo que propone Freud -como cuadro teórico general, en el que se inscriben su terapia y sus teorías psicológicas sobre la neurosis- no es simplemente la relación entre conciencia e instinto sexual, sino una forma de reducción de la conciencia a ese subsuelo de orden natural. Freud de todos modos no aclara en qué sentido y de qué modo se lleva a cabo la sublimación del instinto y su transformación en conciencia y en cultura. Se contenta con afirmar el hecho.

Intentando sintetizar brevemente algunas características de los materialismos de la actualidad, debería insistirse en lo siguiente:

- Los materialismos se presentan generalmente como científicos y apelan a las ciencias empíricas. Pretenden que la problemática humana es explicable y soluble en último análisis sobre las bases de las ciencias y de la técnica, ayudadas eventualmente por la filosofía como teorización más general de las ciencias. Los materialismos se presentan por consiguiente como una especie de cientismo: no existe más verdad que la verdad alcanzada por las ciencias y no hay más realidad que la realidad alcanzada con métodos científicos. Así pues, los materialismos se presentan como materialismos científicos.

- El punto de gravitación de los diversos materialismos no está en el desciframiento de las relaciones entre el cerebro y las manifestaciones psicológicas, ni en la definición filosófica de la materia. El centro de la problemática está en la afirmación de que el hombre es un ser que se comprende plenamente y se realiza totalmente en el interior de la historia, esto es, en la orientación de la humanidad hacia el porvenir. Los materialismos pretenden por consiguiente ser una forma de humanismo radical en el interior de la historia. Niegan la creación, la inmortalidad, la trascendencia y son radicalmente ateos.

#### 4.3.- Insuficiencia de las interpretaciones materialistas del hombre.

Insistir en general de la insuficiencia de las interpretaciones materialistas del hombre no significa, como es lógico, que todas las afirmaciones del materialismo pueden negarse en bloque.

La crítica del materialismo se refiere más bien a la unilateralidad de la perspectiva materialista y a la absolutización de solo la dimensión material y mundana, con la consiguiente negación de las otras dimensiones no menos evidentes e inmediatas. El materialismo -y la crítica que vamos a formular se limita a este aspecto- es insuficiente e inaceptable como interpretación última y exhaustiva del hombre, porque pretende reducir, al menos en último análisis, toda la riqueza del hombre a solo las dimensiones corpóreas y materiales. Por consiguiente, es el materialismo en la explicación metafísica y última el que hay que examinar y criticar.

##### **a.- El carácter dogmático.**

Casi todos los críticos de los diversos materialismos han subrayado el carácter dogmático de estas interpretaciones del hombre y del mundo. Este dogmatismo puede ponerse de relieve bajo diversos aspectos.

Se notará en primer lugar que se postula el materialismo como la única e inevitable alternativa para contraponerse a un Dios creador. Engels por ejemplo pone claramente de relieve esta vinculación. Existe únicamente la materia. Afirmar que el pensamiento no es una expresión de la materia, sino la de un espíritu personal e individual, significa tener que recurrir a la idea de un Dios creador que está en el origen de ese espíritu. Pues bien, ese Dios no existe ni puede existir. La idea de espíritu como la de Dios no son más que el producto de la ignorancia. Los primitivos no sabían que las sensaciones y los pensamientos eran una actividad de sus cuerpos; por eso se forjaron la idea de un alma espiritual e inmortal y de un único Dios (como última etapa del politeísmo).

Solamente en la hipótesis de que el pensamiento no tiene un ser propio, y que por otra parte el único ser es la materia (sensible) se puede decir también que la conciencia no sólo conoce el objeto material autónomo, sino que existe también en virtud de esa misma realidad material. Todo esto está inmerso en un materialismo apriorístico que no toma nunca en examen la hipótesis de un Dios creador que está en el origen tanto de la materia como del espíritu.

#### **b.- El carácter cientista.**

El rasgo más criticable de los materialismos actuales es su pretensión de cientificidad. Por un lado rechazan como incompatible con las ciencias la interpretación espiritualista (en cualquier sentido); por otro, se afirma que el materialismo se ve sostenido y demostrado por las ciencias. La actitud científica frente al mundo debería equivaler en última instancia a una interpretación materialista en sentido marxista-comunista.

No se trata de negar que las ciencias puedan decir algo sobre todas las manifestaciones del hombre. En efecto, el hombre expresa y realiza toda la riqueza de su ser en el mundo material, y como tal lo hace también accesible a consideraciones e investigaciones de orden científico. El problema decisivo es más bien el hecho de que a priori y dogmáticamente se toma un aspecto (verdadero y real) como si fuera el todo. Se afirma a priori -y en esto radica precisamente el cientismo- que no hay más realidad que la realidad que alcanzan las ciencias ni hay más verdad que la verdad de orden científico. La misma filosofía no es otra cosa sino la síntesis de los principios más generales y universales de las ciencias.

#### **c.- Las contradicciones latentes.**

Los materialismos que se mueven en este marco cientistas son también criticables por las muchas contradicciones internas que contienen. Las incoherencias de fondo han sido subrayadas muchas veces tanto por los críticos de dentro del materialismo como por los de afuera.

La incoherencia fundamental se manifiesta cuando se trata de concebir el lugar único del hombre en el cuadro de una explicación radicalmente materialista. Ningún materialista actual sueña en concebir al hombre como un animal o en reducir el maravilloso edificio de la ciencia y de la cultura a una especie de secreción fisiológica del cerebro. El lugar único del hombre en el universo es tan evidente que nadie lo puede negar. Existe un mundo, cosas, naturaleza, medios de producción, procesos químicos, causalidades naturales, etc., porque el hombre es capaz de pensar en ello. Los árboles, las cosas, los animales no piensan en nada, no crean ciencia, no desarrollan una tecnología, no formulan una filosofía materialista o espiritualista. A pesar de esto, los diversos materialismos afirman que las mismas idénticas categorías que sirven para explicar las cosas naturales sirven también para ofrecer una explicación exhaustiva del hombre. Lo menos que puede decirse es que los filósofos materialistas formulan una teoría incoherente con la que no es posible dar cuenta de la propia existencia como filósofos.

La incoherencia fundamental se manifiesta también en el hecho de que la teoría materialista niega vehementemente y

elimina constantemente la función del sujeto singular y libre, mientras que por otra parte lo introduce clandestinamente para hacer que funcione la explicación materialista del hombre. El trabajo es necesario, la división del trabajo es necesaria, las clases se constituyen necesariamente, la lucha es inevitable, el empobrecimiento de las masas obreras es inevitable, la revolución proletaria brota necesariamente y conduce necesariamente a la victoria y a la instauración del comunismo. En todo este proceso dialéctico la función de cada sujeto, de su iniciativa y libertad es insignificante y nula. Sus ideas y convicciones no serían más que el reflejo de las condiciones económicas concretas en que vive. Sin embargo, Marx protesta violentamente contra la injusticia y la alienación de las situaciones obreras. Protestar significa afirmar y proclamar que las cosas no tienen que ser así. Pues bien, Marx puede protestar y juzgar sólo y únicamente porque está en disposición de juzgar personalmente de las situaciones, y por tanto no en función de ese reflejo determinista. Su juicio desea expresar un valor inmutable y trascendente, una verdad eterna. Pero tomando al pie de la letra los términos del sistema materialista, no quedaría ningún espacio para el puesto profético de Marx ni para su sentido moral de justicia.

Esa incoherencia latente se manifiesta también en el tema del trabajo como autocreación del hombre por parte del hombre. Se trata de una tesis fundamental del materialismo marxista y de toda forma de materialismo evolucionista. Marx afirma, y detrás de él todos los marxistas, que el ser determina a la conciencia. El ser significa los medios de producción y las relaciones de trabajo.

Toda la superestructura está determinada por esta base. Pues bien, es bastante evidente que precisamente los medios de producción no existen sin la presencia específica del hombre en el mundo. Existen los medios de producción porque el hombre concreto tiene una conciencia libre que domina al mundo, lo conoce, toma iniciativas y crea los instrumentos necesarios. Un campo se hace campo porque el hombre toma la iniciativa de cultivar la tierra. Una mina se convierte en mina porque los minerales entran en un proyecto humano y porque se crean los instrumentos para extraer el mineral. En otras palabras, los medios de producción existen solamente en virtud de una conciencia y de una iniciativa que no son el reflejo del nivel económico o de la estructura concreta del trabajo. Hay que reconocer en el hombre una conciencia original que no se identifica con las formas de conciencia de las que habla Marx.

#### **d.- El totalitarismo.**

El materialismo de cualquier especie lleva dentro de sí el principio del totalitarismo. Al decidir que cada uno recibe su consistencia y su propio valor de la totalidad, se establece también el principio de que queda para siempre sometido a la totalidad. Por tanto, cualquiera que se sienta como expresión objetiva y real de la totalidad, tendrá derecho a “usar” de los individuos en función de la totalidad, ya que en último análisis los individuos son para la totalidad. Los individuos son intercambiables. Todos existen en función del todo y pueden, en último análisis, ser incluso sacrificados por la afirmación y la realización de la totalidad. De esta visión del hombre a la

afirmación concreta de un totalitarismo ideológico, político o militar la distancia es muy pequeña. Mejor dicho, no existe ninguna distancia.

Las tendencias totalitarias, inspiradas en principios materialistas, cunden por todos los rincones del mundo. Las guerras mundiales, la miseria del proletariado, el fascismo, las situaciones inhumanas de tantos pueblos del tercer mundo, las esclavitudes modernas creadas por la publicidad y por el neocapitalismo... son expresiones del mismo principio totalitario, que sacrifica a los individuos por unas realidades envolventes e impersonales que se llaman en cada ocasión capitalismo, economía, colonialismo, el orden a toda costa, etc.

#### 4.4.- El hombre como espíritu.

Se recurre generalmente al término “espíritu” para expresar que en último análisis, el hombre individual no puede reducirse a la materia ni puede ser considerado como una expresión de la materia evolutiva, a la que sin embargo pertenece.

Pero el término “espíritu” es un término difícil, con frecuencia vago y fluctuante.

##### **a.- Espíritu como “inmaterial”.**

Una larga tradición quiere ver el espíritu ante todo como antítesis de la materia. El espíritu indica los aspectos o dimensiones “inmateriales” en el hombre. Esto se refiere particularmente al pensamiento y a la voluntad. Los libros tradicionales de psicología racional no pretenden en primer lugar demostrar que la persona es espíritu, sino que el entendimiento y la voluntad son facultades inmateriales.

El término “inmaterial” significa en este contexto que el pensamiento y la voluntad tienen características diversas de las realidades materiales (espacio-temporales) y que, en rigor de términos, puedan también obrar sin la participación del cuerpo. No pueden tener su origen en causalidades materiales.

Pero cuando se afirma que el alma es inmaterial, el término “inmaterial” se refiere más en particular a la ausencia de composición hilemórfica. Por eso la realidad espiritual es también llamada “simplex”.

Esta forma de hablar no carece de inconvenientes. En primer lugar se observa el carácter negativo y extrínseco de la idea de espíritu. Hay que reconocer que se dice poco de importante y de significativo cuando toda esa riqueza del amor personal, de la invocación y de la respuesta, de la opción libre y de la esperanza... queda sencillamente indicada como inmaterial o no-material. Es un aspecto verdadero del espíritu, pero parcial y marginal respecto a la idea central de la persona.

Además, la indicación de la realidad personal como “inmaterial” parece incluir la idea de que la primera realidad es la materia, y que la realidad humana puede ser indicada solo y únicamente en referencia a la materia, esto es, como negación de características materiales. Se corre así el peligro de recaer en los prejuicios objetivistas que fueron denunciados en el capítulo sobre la inter-subjetividad. No se trata indudablemente de encontrar

una indicación del espíritu que excluya toda referencia a la materia, lo cual sería por otra parte imposible, dado que el hombre es esencialmente encarnado; lo importante es no definirlo ante todo como negación de la materia.

En cuanto al término “espíritu”, la definición tradicional insiste con frecuencia en el hecho de que es “intrínsecamente independiente” respecto a la materia, mientras que puede tener -y tiene de hecho- una dependencia extrínseca.

La tradición escolástica utiliza generalmente esta indicación del espíritu.

Esta definición parece mostrarse en cierto modo solidaria del dualismo, que ha afirmado siempre la intrínseca independencia del espíritu frente a la materia, mientras que no ha negado nunca la dependencia extrínseca. Pero cuando se toma en serio la encarnación del hombre. ¿qué es lo que puede significar “independencia intrínseca”? No descubrimos en el hombre actividades en las que no participen el cuerpo y el mundo material. El cuerpo y la materia no se presentan en primer lugar como impedimentos y antítesis del espíritu, sino que son lugar y medio para la realización del espíritu.

#### **b.- Espíritu objetivo y objetivado.**

La segunda consideración respecto a la idea de espíritu parte de la afinidad natural entre el espíritu y materia. También aquí se trata de un aspecto verdadero, pero parcial, que se toma como expresión total del espíritu. Nuestra consideración se queda todavía en la hipótesis de si el espíritu tiene que ser definido ante todo en referencia a la materia.

Al definir el espíritu en referencia a la materia, es casi inevitable que aparezca ante todo como “ratio” que contempla, analiza y transforma la materia. La materia es vista como la naturaleza que es objeto de la obra civilizadora y transformadora por parte del hombre. El espíritu se manifiesta sobre todo como creación de una cultura realizada en el tiempo y en la historia. Encuentra su expresión más genuina en la racionalidad impersonal de las ciencias.

#### **c.- El espíritu como persona.**

La tercera consideración del misterio del espíritu supera tanto a la antítesis con la materia (inmaterial) como a la afinidad con la materia (espíritu objetivo y racional), concediendo decididamente la primacía al encuentro interpersonal.

La idea de espíritu en este contexto no indica ya en primer lugar cualidades o propiedades diversas de las materias, sino la alteralidad de los sujetos o de las personas. No se acentúa en primer lugar que el individuo tenga algo diverso en relación con el animal y con todo el resto del mundo material, sino que cada uno existe como sujeto, como persona, como “alguien”, como un Yo frente a un Tú. El ser alguien (persona, sujeto único e inconfundible) no es una cualidad (impersonal y neutra), sino algo que no entra ya en el reino de las cualidades y de las propiedades y que no se puede nunca descubrir ni reconstruir siguiendo la pista de una acumulación de cualidades.

Para evitar ciertos malentendidos, hay que tener presente que el pensamiento, la voluntad, la libertad, etc., no existen por cuenta propia. Son abstracciones. Lo que existe es una persona concreta e

inconfundible que piensa, quiere, ama, etc. Pensar, amar, querer... son modos de ser del sujeto personal. Por eso mismo el problema del espíritu no se refiere en primer lugar a la inmaterialidad de las facultades intelectivas o volitivas, sino a la alteralidad o unicidad de las personas.

El hecho de la intersubjetividad de las personas es el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la naturaleza del espíritu y con mayor certeza se revela su irreductibilidad a la materia corpórea y evolutiva.

Pues bien, la experiencia del otro es una experiencia original, que revela por consiguiente una dimensión del hombre absolutamente irreductible a la relación con el mundo. Por mucho que yo pueda multiplicar mis conocimientos objetivos, aplicándolos al hombre, no podré nunca aferrar su alteralidad: el otro como tú frente a mí se sustrae a toda conceptualización y objetivación. El otro está presente en una experiencia inmediata, en una “experiencia absoluta”, como dice E. Levinas. Y está presente inmediatamente como otro ser. Es radicalmente trascendente a mi pensamiento.

Si los diversos sujetos son irreductibles entre sí, esto significa que en cada uno de esos sujetos se impone la distinción entre materia y espíritu. El cuerpo material es aquello que los diversos sujetos humanos tienen en común. El cuerpo pertenece constitutiva y genéticamente a una totalidad biológica. La multiplicidad e irreductibilidad de los sujetos impide traducir esta totalidad biológica en un monismo materialista.

La esencia del espíritu que se revela en la intersubjetividad es por consiguiente irreductibilidad ontológica con los demás en el mundo. No se trata ya entonces de mónadas encajonadas, ni de espíritu universal, ni de una totalidad causal evolutiva, sino de una sociedad u orden de sujetos irreductibles, pero sin embargo orientados esencialmente los unos a los otros. En esto el sentido que hay que dar a la definición de G. Madinier:

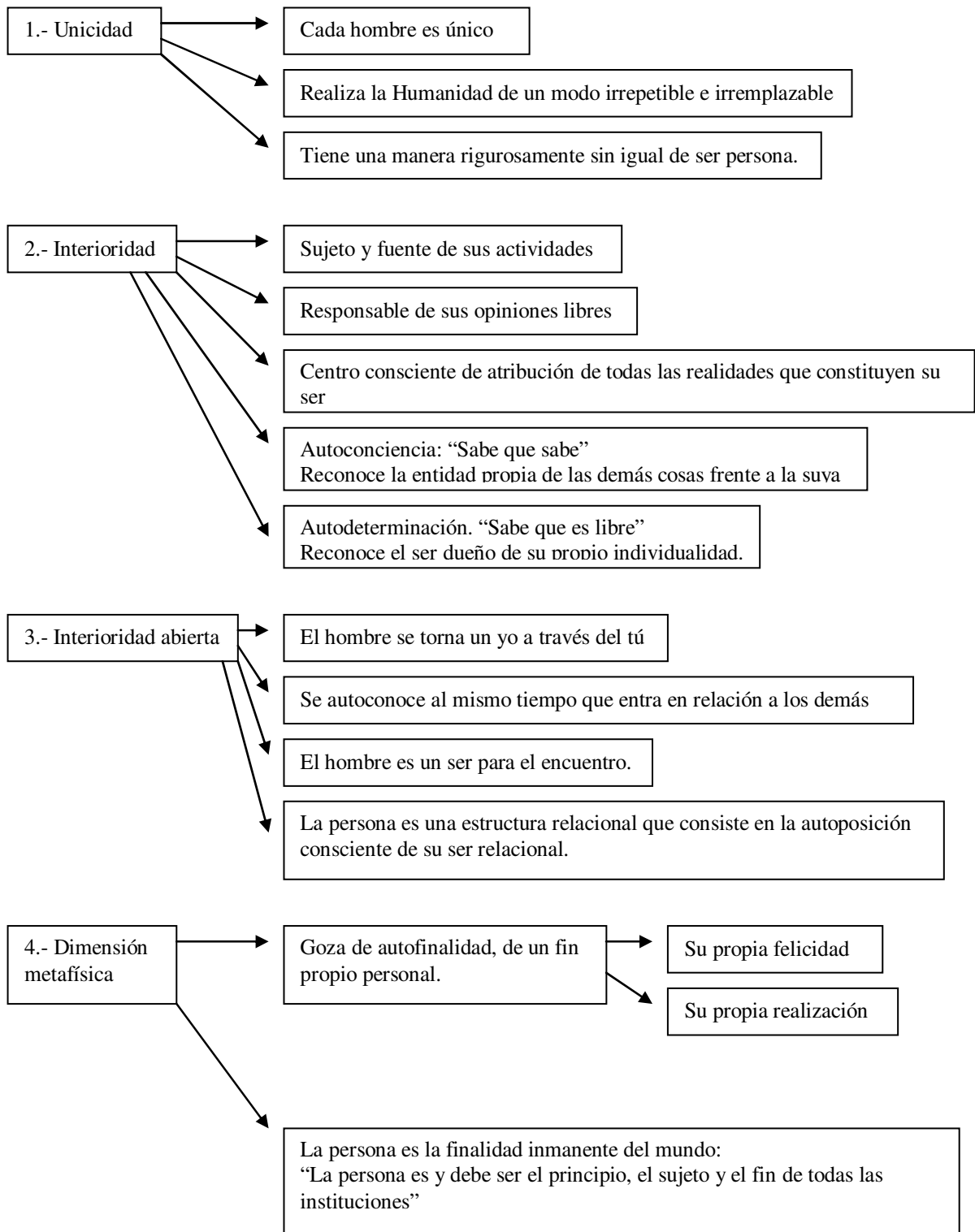
*“ El espíritu es sociedad, es amor, esto es, perfecta realización de la sociedad absoluta”.*

Dentro de este marco pueden alcanzar una notable importancia todas aquellas reflexiones tradicionales sobre la espiritualidad de la inteligencia y de la voluntad. Efectivamente, si el espíritu no es primariamente una cosa que presenta determinadas “cualidades”, será necesario indicar a la persona a través de su presencia activa con los demás en el mundo. Será preciso indicarla a través de la llamada de la respuesta, de la comunión, del amor, del conflicto, del pensamiento, de la voluntad, de la opción libre, etc., que son otras tantas formas de su presencia como sujeto en el mundo. En una palabra, el espíritu es presencia creadora.

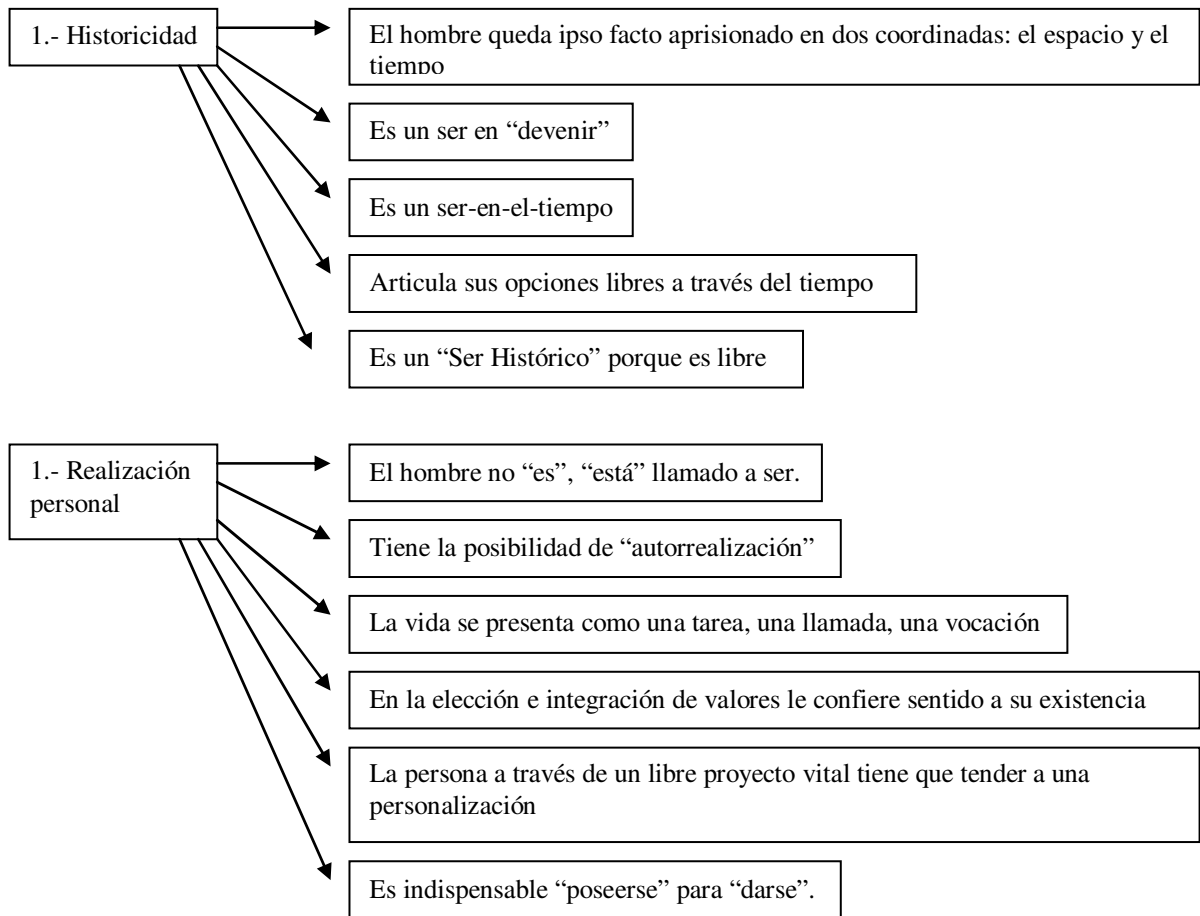
Finalmente, en este contexto de la comunión con los demás en el mundo adquiere también su importancia la indicación del espíritu como ego presente a sí mismo: conocimiento de sí, conciencia de sí, ponerse a sí mismo en el obrar, etc. No se trata de características de una conciencia cerrada (tipo Descartes), sino de una indicación de la autopresencia en la presencia al otro, y en primer lugar a la otra persona.

## RASGOS FUNDAMENTALES DEL MISTERIO DEL HOMBRE

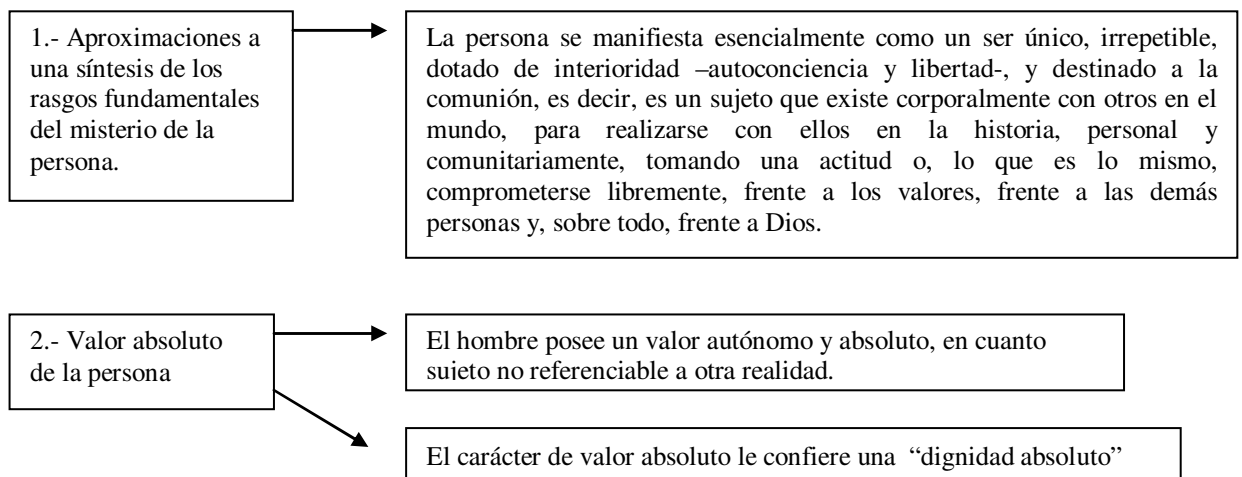
### I.- SOMOS SERES ÚNICOS, INTERIORIDADES ABIERTAS A LOS DEMÁS Y AL ABSOLUTO.

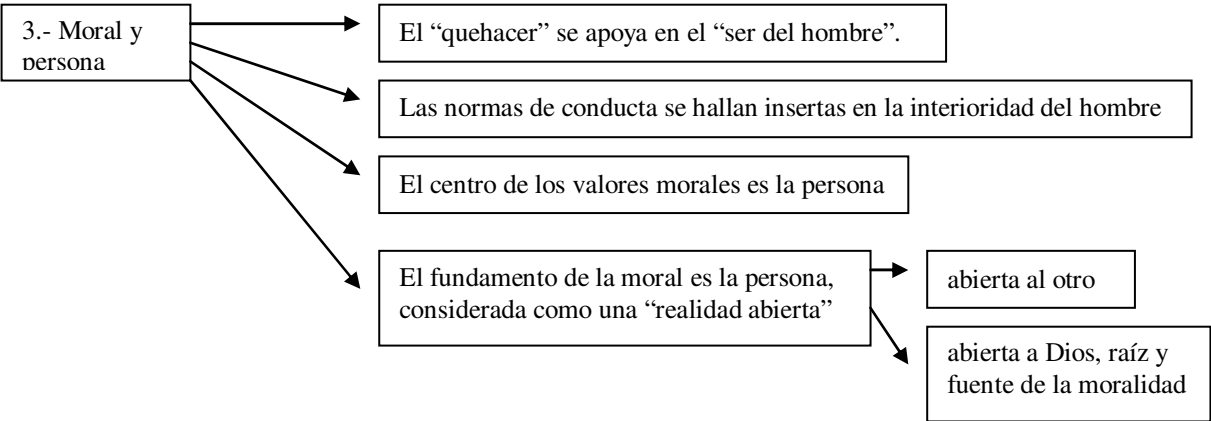


## II.- SOMOS SERES HISTÓRICOS, CAPACES DE REALIZACIÓN.



## III.- CONCLUSIÓN





### **III.- LA EXISTENCIA HUMANA COMO LLAMADA Y TAREA.**

#### **1.- El misterio de la palabra y de la verdad.**

El hecho cotidiano y misterioso de la palabra y de la verdad hace en todas partes su aparición junto con el hombre. Las cosas reciben un nombre. La historia del hombre está caracterizada por un intento incesante de decir que son las cosas.

Este intento de desvelar la naturaleza de la realidad les permite también a los hombres acercarse entre sí. Mediante el conocimiento y la palabra resulta posible llevar adelante un discurso humano, reconocer al otro, promoverlo en su humanidad.

El conocer no es la finalidad de la existencia, sino un medio que permite ser y obrar como hombre. En esta perspectiva el conocimiento de la verdad parece presentar tres aspectos fundamentales.

**1.-** El deseo de conocer obedece en primer lugar a la necesidad de vivir. Para afirmarse y conservarse en el mundo es necesario conocer a la naturaleza. El instinto sería por otra parte insuficiente frente a la enormidad de los problemas con los que hay que enfrentarse: problema del alimento, del vestido, de la casa, de la comunicación, del comercio, etc.

**2.-** La búsqueda de la verdad está igualmente polarizada por la necesidad de encontrar un sentido a la existencia. Para vivir humanamente es necesario saber que es el hombre y para que vive. La promoción científico-técnica tiene que estar orientada hacia la realización del hombre.

**3.-** En tercer lugar, el deseo de conocer se refiere al juicio sobre las modalidades de realizar la existencia humana. Hay que juzgar las condiciones concretas en orden a la realización del hombre, de forma que sea posible obrar como hombre.

El deseo y la búsqueda de la verdad están por tanto animados de una triple “intención”: **eros técnico-científico** que permite vivir y afirmarse en el mundo, conocimiento **antropológico-metafísico** que ilumina el significado fundamental de la existencia, **ciencia ética** que ilumina el modo de obrar humanamente en este mundo.

#### **1.1.- La naturaleza del conocimiento humano.**

El intento de aclarar lo que quiere decir “co-nacer”, esto es, estar en el mundo a través de la palabra y de la verdad, tropieza inmediatamente con algunas dificultades.

**La primera dificultad** brota del hecho de que el conocer no es una cosa que el hombre “tenga”, lo mismo que tiene un vestido. El conocer caracteriza esencialmente a un modo de existir, el modo específico según el cual el hombre está presente en el mundo y se acerca a la realidad.

**La segunda dificultad** deriva del hecho de que toda definición es en amplia medida solo aparente. En efecto, las definiciones apelan el hecho de que todos saben que es conocer.

**La tercera dificultad** procede del hecho de que el conocer es un fenómeno complejo. El saber está dividido en tantas ciencias como son las que trabajan con métodos propios y divergentes. El proceso cognoscitivo revela diversos aspectos: percepción, reflexión, experiencia, juicio, intención, abstracción, etc. El conocer se ocupa de cosas muy concretas y de otras más abstractas y teóricas, es a priori y a posteriori, empírico y metaempírico, particular y universal, físico y metafísico... Frente a esta complejidad surge permanentemente la tentación de reducir los diversos aspectos a uno privilegiado, que se convierta en cierto modo en la fuente y modelo de todos los demás.

## 1.2.- Conocimiento encarnado.

El mejor camino para acercarse al misterio de la verdad humana es la atención a la dimensión encarnada. El conocimiento humano revela tres aspectos característicos de encarnación: está ligado a los sentidos, a la palabra y a la praxis.

### a.- Conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual.

En el marco de una antropología dualista se hablará no de una distinción entre dos formas de conocimiento, sino de dos conocimientos diversos: el conocimiento sensitivo, no penetrado por la inteligencia, y el conocimiento intelectual, no mezclado con elementos materiales. Entre el conocimiento sensitivo del hombre y el del animal no habría prácticamente ninguna diferencia. El conocimiento intelectual, por el contrario, sería privilegio del hombre.

La realidad de las cosas es distinta. No hay en el hombre un conocimiento sensitivo totalmente idéntico al del animal, como tampoco hay un conocimiento intelectual puramente espiritual e independiente del cuerpo. Cuando un hombre ve o siente, no ve o siente solamente unas cosas espaciales y materiales privadas de significado humano; lo que percibe es un mundo humano, organizado y organizable según unas categorías racionales. Cuando reflexiona y razona, no se mueve en un ambiente aséptico de ideas puras, ni juega al ajedrez con las imágenes filtradas de la realidad en la interioridad de su conciencia; está en la concreción de este mundo, intentando comprender algo de él mediante la formulación de conceptos y de juicios científicos. Por consiguiente, conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual no indican dos conocimientos diversos, sino solamente aspectos verdaderos y reales de un único conocimiento humano.

El conocimiento humano consiste en la tensión entre estos dos aspectos que están siempre contemporáneamente presentes, pero en una medida y proporción muy diversa según los diversos momentos. La atención y la intención pueden dirigirse predominantemente hacia la observación sensitiva o bien detenerse con mayor intensidad en la conceptualización.

Por tanto, entre el conocimiento sensitivo y el intelectual hay distinción, pero no separación. Hay unidad, pero no identificación. Por eso pueden presentarse algunas características de estas dos formas de conocimiento.

El conocimiento sensitivo es sensible a determinados aspectos de la realidad, diversos según los diversos sentidos y dentro de los límites de sensibilidad del órgano. El ojo es sensible a la luz, el oído a los sonidos, etc. Lo que queda fuera de estos esquemas no es percibido. El conocimiento sensitivo se queda más en la superficie de las cosas, ya que solamente se acerca a cosas concretas a partir de un ángulo determinado.

El conocimiento intelectual por su parte no se ve restringido dentro de los límites de sensibilidad de ciertos órganos. Hay sin duda algunas ciertas esferas que reciben una atención privilegiada, por ejemplo el mundo empírico, las relaciones con los demás, los juicios de valor sobre el obrar humano. El conocimiento intelectual supera esencialmente los límites del individuo y capta las cosas en sus dimensiones trans-individuales.

## **b.- Palabra y Praxis.**

Hay muchísimos conceptos que no expresan una naturaleza eterna de las cosas, sino nuestra relación concreta y operativa con ellas. Decir que una cosa es esto o aquello..., indica la mayor parte de las veces la modalidad con que se usan esas cosas. Esto vale de forma especial para los conocimientos que se refieren al mundo material, en el que es preciso realizarse junto con los demás.

El progreso de la verdad y el desarrollo del pensamiento están en íntima dependencia de una progresiva transformación del mundo en función de los conocimientos adquiridos. El actuar y el obrar del hombre, creando una cultura concreta, es el camino obligado del pensamiento.

No es la praxis lo que constituye o determina a la verdad, en el sentido de que el pragmatismo interpreta a la verdad. Se trata por el contrario de ver que la verdad no puede conquistarse o poseerse fuera de una praxis determinada. Es preciso practicar un tipo de verdad para percibir sus implicaciones y para hacerla progresar hacia desarrollos ulteriores. Por consiguiente, la obra o la praxis es el “lugar” en donde la verdad se encarna y encuentra posibilidades de desarrollo y expansión.

La dimensión operativa de la praxis resulta esencialmente determinante para las verdades religiosas y morales, ya que éstas se refieren esencialmente a la praxis. Las verdades éticas y religiosas no pueden comprenderse a fondo sin una praxis que las asuma.

## **1.3.- Estructura fundamental de la verdad.**

Podría decirse que el conocer es la actividad humana mediante la cual la existencia consciente intenta enunciar e interpretar su experiencia de la realidad.

Así pues, para señalar al conocimiento humano concreto hay que insistir por lo menos en tres núcleos importantes. Ante todo el conocer es experiencia: contacto consciente con la realidad. Segundo, el conocer es

pensamiento conceptualizante: palabra y discurso. Tercero, el conocer es una actividad dialéctica tensa entre la experiencia y el concepto por una parte y abierta hacia el absoluto por otra.

Resulta importante subrayar que estos momentos del único conocimiento humano, aunque se distinguen, no están divididos. Siempre están mezclados entre sí, de modo que no es posible hablar de uno sin hablar también de los demás. No puedo hablar de la experiencia sin decir y expresar lo que encuentro en la experiencia, es decir, sin traducir en palabras y en conceptos la propia experiencia. Por otra parte, las palabras y los conceptos están vacíos si no interpretan la realidad concreta.

### **a.- Experiencia y pensamiento.**

Una parte del pensamiento contemporáneo, especialmente la fenomenología y la filosofía de la existencia (Heidegger, Jaspers, Marcel Merleau-Ponty), ha rechazado decididamente la autosuficiencia del pensamiento conceptual, preconizada por la larga tradición racionalista. El conocer es un contacto concreto e inmediato con la realidad. La primacía le corresponde a la experiencia, no al concepto.

Para indicar la dimensión de experiencia se usa con frecuencia el término prerreflexivo o conocimiento prerreflexivo. A veces se habla de conocimiento antepredicativo. Está muy difundido el término intencional. Otros hablan de conocimiento prelógico o conocimiento inicial.

En la filosofía de la existencia se emplea el término existir. Ninguno de todos estos términos está libre de equívocos. En definitiva quizás fuera mejor indicar el contacto concreto con la realidad mediante el término experiencia, con tal que lo liberemos de la interpretación restringida que ha recibido en el racionalismo y en el empirismo. Así pues, hay que distinguir entre un significado pobre y un significado amplio del término experiencia.

La experiencia en sentido pobre indica el contacto sensitivo con la realidad. Ese contacto existe sin duda alguna y es una de las condiciones fundamentales para que pueda desarrollarse y ejercitarse la actividad consciente en cuanto tal. En el empirismo ese conocimiento sensitivo se ve ulteriormente empobrecido, ya que a veces queda reducido a un conjunto de estímulos físicos. En este sentido la experiencia se convierte en algo puramente pasivo y fundamentalmente privado de significación humana.

El significado más rico del término es el que ha puesto de relieve la filosofía de la existencia. La experiencia toda la presencia concreta del hombre en contacto con la realidad. Comprende no solamente al mundo sensitivo completo, sino también a los demás hombres, a la libertad, la fraternidad, el amor, la esperanza, y hasta a la trascendencia.

El objeto específico de la experiencia es lo real o concreto. La filosofía tradicional, con la intención de no impedir la apertura de la experiencia, habla del ser como objeto adecuado de la experiencia. El ser es la concretez de cualquier ser existente: cada ser, su distinción, lo que los une.

## **b.- Pensamiento conceptual o predicativo.**

Todo lo que se puede decir de la experiencia pasa necesariamente a través de los conceptos y de las palabras que usamos para interpretarla y traducirla.

### **b.1.- Características del conocimiento conceptual.**

Mediante la palabra es posible decir y enunciar la realidad, formarse “ideas” o “conceptos”. La idea expresa en general la posibilidad de ver muchas cosas bajo un mismo aspecto o una misma formalidad. Por eso el pensamiento conceptual tiene un carácter abstracto. Las determinaciones de tiempo y de lugar, las individualidades las demás formalidades no contenidas en el concepto quedan fuera de consideración.

Este carácter abstracto explica también la universalidad de los conceptos. En un sentido más pobre la universalidad significa que el concepto es aplicable a diversos individuos; su número variará según la riqueza misma del concepto. El significado más rico de la universalidad indica por el contrario que los conceptos ejercen una función unificadora y ordenadora respecto al mundo. Los diversos conceptos permiten ordenar y comprender la experiencia humana. De esta forma el mundo se hace más humano y más accesible a los demás hombres.

La función unificadora y universalizante del concepto está ligada sobre todo al hecho de que el concepto no existe nunca sin palabra, lo cual le confiere al concepto el carácter de comunicabilidad. Un concepto se convierte en verdadero concepto cuando se le puede expresar en una palabra, con lo que se hace principalmente accesible a los demás y comunicable a los otros.

### **b.2.- Conocimiento a nivel del juicio.**

En el juicio los conocimientos ejercen plenamente su función: ordenar, parangonar, distinguir, analizar, sintetizar, etc. Los juicios exigen estar insertos en un discurso coherente y lógico, en el que se articulan las líneas fundamentales de la realidad.

La palabra “es”, con la que se expresa el juicio, no tiene que inducirnos al error. Cuando se afirma de una cosa o de una realidad: es esto, es aquello... , no se pretende nunca ofrecer un conocimiento exhaustivo de esa realidad, sino solamente atribuirle la formalidad expresada en el concepto.

El conocimiento del juicio está también caracterizado por la tendencia al examen crítico y riguroso de sus afirmaciones. Los conocimientos científicos tienen un grandísimo valor para la vida del hombre, ya que expresan de la forma más elevada el ideal de conocimiento verdadero y fundado de la realidad.

### **b.3.- Conocimiento nocional y conocimiento real.**

Para poder ser plenamente lo que es, el pensamiento conceptual tiene necesidad de una constante referencia y un continuo retorno a la matriz de la que toma origen. Las nuevas visiones adquiridas a nivel conceptual y científico tienen que servir para observar la realidad de un modo más profundo.

De lo contrario, el conocimiento corre el peligro de quedarse demasiado en un nivel nocional, sin hacerse concreto y real en un nivel superior.

El conocimiento nocional está ligado al hecho de que los conceptos se expresan en palabras, que constituyen un objeto de comunicación y de enseñanza. Es posible adquirir una gran cantidad de nociones que se refieren a una cosa que jamás se ha visto.

El conocimiento conceptual no podrá nunca reemplazar totalmente al conocimiento concreto y vivido, por ejemplo, a la práctica educativa, a la práctica de la enseñanza, etc. El conocimiento alcanza la cima más alta de sus posibilidades cuando parte de lo concreto, pasa a las formulaciones abstractas y vuelve de nuevo a lo concreto para verificar las formulaciones abstractas. Este movimiento dialéctico (tesis-antítesis-síntesis) constituye el dinamismo fundamental del conocimiento. Un conocimiento que se da demasiado en el nivel de los conceptos abstractos y de los conocimientos teóricos va perdiendo energía y fecundidad por falta de estímulos vitales y de verificación continua.

#### **b.4.- Importancia del conocimiento conceptual.**

El error del racionalismo no está en haber subrayado el valor de los conceptos, sino en haber interpretado el pensamiento conceptual como un mundo consistente en sí mismo, casi por completo separado de la experiencia. Consiguientemente, grandes sectores de la realidad, ligados más directamente a la experiencia, quedaban fuera de perspectiva. No solamente quedaba entonces comprometida la encarnación, la libertad, la historia, sino incluso la trascendencia y la consistencia ontológica del sujeto pensante.

El conocimiento humano, aunque radicado en el humus de la experiencia concreta, tenderá siempre hacia la formulación de conceptos y de explicaciones racionales, que de suyo son también comunicables y accesibles a los demás.

La conquista de conceptos claros, delineados y suficientemente elaborados es una empresa histórica larga y difícil, pero preciosa e insustituible. La formulación de un nuevo concepto a nivel prefilosófico, filosófico o científico, permite siempre comprender mejor y más adecuadamente la realidad. Pensemos por ejemplo en conceptos como los de justicia social, evolución, subconciente, “aggiornamento”, desarrollo, etc.

El pensamiento conceptual tiene su reino privilegiado en la iluminación de las realidades materiales y de las estructuras objetivas (o al menos objetivables) del mundo.

La experiencia humana concreta comprende además otras dimensiones que se prestan con mayor dificultad a una interpretación conceptual y discursiva. Esto atañe de forma especial al misterio inobjetable de las personas y de sus relaciones específicamente personales, que se le escapan a un discurso conceptual objetivo, de orden científico, y que constituyen el campo privilegiado de las interpretaciones filosóficas y de la fe religiosa.

### **c.- El conocimiento como “lumen naturale”.**

El secreto del mundo misterioso de la verdad y de la gran aventura de su conquista no hay que buscarlo en un mundo metafísico de ideas puras, como pensaba Platón, ni en cierta forma de iluminación interior, como proponía San Agustín, ni en las ideas innatas con cierta garantía divina, como opinaba Descartes. El fundamento último de la verdad humana, que es lo que hace posible tanto la experiencia como su interpretación conceptual y científica, es la existencia misma. El hombre existe constitutivamente como lumen. La inteligencia es en definitiva un lumen naturale.

La existencia que es lumen naturale no es obviamente la conciencia aislada y solidaria de que habla la filosofía moderna. Es más bien aquella existencia que es constitutivamente comunión con los demás hombres en el mundo. Más específicamente, es la existencia marcada constitutivamente por la palabra y por el diálogo. En la palabra la realidad se hace clara y manifiesta: se revela y es revelada. El hombre no puede sustraerse en absoluto a la necesidad de hablar, y por tanto de revelar el ser escondido: el gran misterio del hombre y de la realidad misma.

Conocer significa prácticamente lo mismo que afirmar que el mundo es encontrado como ser, como verdadero, como bueno.

Así pues, el conocimiento humano es ante todo y en su último fundamento apertura o sensibilidad ante el misterio del ser concreto. Es el lugar o la instancia donde el ser concreto puede ser lo que realmente es. Conocer significa en último análisis someterse al ser, reconocer la verdad del ser, conforme con el ser.

Es también estar en la luz del ser, reconocer la realidad no-escondida del ser.

El reconocimiento del ser, que se revela y se manifiesta por su propia virtud, es el aspecto de absoluto que caracteriza al conocimiento humano. El verdadero conocer es expresar fielmente lo que es, esto es, lo que se impone incondicionalmente a mi inteligencia. El aspecto de absoluto se manifiesta especialmente a nivel del juicio. Decir que una realidad “es” no vale solamente para mí ni para ti, para este solo momento y no para otro. Vale incondicionadamente, y por eso mismo conserva su validez a través del tiempo y del espacio. Esto pertenece a la esencia misma de la verdad y es reconocido por consiguiente en cualquier parte en que se afirma la verdad.

### **d.- Dos formas fundamentales de pensar.**

Bergson expuso estos dos modos de pensar. Por un lado, el pensamiento objetivo que interroga a la realidad a través de esquemas precisos, inmovilizando en fotogramas estáticos lo que en realidad es dinámico y evolutivo. Es la inteligencia que está al servicio del poder y de la dominación. Se expresa sobre todo en el pensamiento técnico-científico. A diferencia del pensamiento objetivo, la intuición reconoce el misterio en su concretez y descubre de este modo la libertad y la espiritualidad del hombre, así también como el misterio ontológico.

Gabriel Marcel por su parte ha insistido mucho en la distinción entre problema y misterio y consiguientemente entre dos formas de pensamiento. El pensamiento objetivante y causal examina lo real bajo el

aspecto de problema. El pensamiento existencial por el contrario reconoce el misterio del ser en el que está personalmente envuelto.

Existe entonces un pensamiento objetivamente, orientado sobre todo a las cosas, que intenta explicar causalmente sus aspectos y sus concatenaciones, con el propósito fundamental de dominarlas, de reducirlas al tener. Y existe también un pensamiento acogedor, re-cognoscente, orientado a las personas y al misterio del ser que en ellas se manifiesta.

Hay una forma de conocer y de verdad que está dominada por la voluntad del poder. Conocer es un camino para dominar y someter. Conocimiento es poder. El hombre que vive en el mundo tiene indudablemente necesidad de conocer los determinismos y los mecanismos de la naturaleza y de la sociedad. En la medida en que progresan sus conocimientos, va resultando más fácil afirmar y extender el poder humano.

Al imponer en función de su voluntad de poder una forma única de cultura, el hombre de la civilización industrial y de la cultura de masa se encuentra atrofiado y sofocado. Todas esas formas de expresión en que se revela y se refleja el misterio ontológico del hombre (filosofía, poesía, arte, literatura, etc.) mueren más pronto o más tarde o se ven obligadas a servir el mito del utilitarismo.

La segunda forma fundamental de pensamiento es la contrapartida de la voluntad de poder. Es el pensamiento acogedor que venera el misterio del ser, re-conociéndolo, abriéndose a su llamada, aceptándolo con gratitud. No se trata ya de conocer para dominar, sino de conocer para amar, para adorar, para dejar ser. No se trata ya de una verdad que surge tras la interrogación de mis esquemas objetivamente, sino de una verdad que se anuncia por sí misma, desconcertando mis esquemas racionales, de una verdad que exige atención y acogida. Una verdad sumamente inútil, que no sirve literalmente para nada, ya que no permite dominar sobre nada. Un pensamiento que no explica nada, pero que indica, intentando dar un nombre, que custodia y respeta. Sin embargo, en su pobreza y en su inutilidad, es el pensamiento que permite dar un significado a todo lo demás, y en primer lugar a la misma existencia.

#### 1.4.- Carácter incompleto de la verdad humana.

##### 1.4.1.- Aspectos de finitud.

La verdad humana, en su dimensión de conquista de la realidad y de acogida respetuosa del misterio, es una tarea que el hombre no podrá nunca agotar. Las diversas ciencias, las diferentes filosofías, las numerosas teologías, son y seguirán siendo incompletas. Es posible siempre y en todas direcciones progresar, profundizar, explicitar, aclarar.

La finitud de la verdad está relacionada con el hecho de que la realidad se ve examinada desde muchos puntos de vista parciales y relativos. Las ciencias empíricas, por ejemplo, intentan interrogar a la realidad mediante esquemas y métodos más perfeccionados para arrancar de ella fatigosamente algunos conocimientos, que mañana se mostrarán superados e insuficientes. Cada nuevo descubrimiento abre una gama de incógnitas y de ulteriores interrogantes.

Las filosofías no son una excepción. Gradualmente se van descubriendo los prejuicios que han determinado la unilateralidad de ciertos planteamientos. Se abandonan unos sistemas y se crean otras filosofías. Toda filosofía auténtica se ve fascinada por alguna verdad que las otras no han visto suficientemente o que han dejado marginada. Nadie podrá impedir que mañana vengan otras filosofías que pongan de relieve ciertos aspectos que hasta entonces estaban abandonados.

Por eso la finitud se ve acompañada por el progreso en la verdad. Ese progreso es ante todo cualitativo. Cada nuevo descubrimiento, cada nueva respuesta influye también en el alcance y en el significado de todas las precedentes. En cierta medida todo queda replanteado y situado de nuevo.

#### 1.4.2.- Finitud no es relativismo.

La finitud de la verdad no niega ni mucho menos que haya aspectos de absoluto en cada verdad, sin los que por otra parte ni siquiera podría hablarse de verdad.

Lo que niega es la absolutización de la verdad, que es insensible ante la precariedad, la relatividad y la parcialidad de toda verdad. La verdad humana no puede efectivamente existir sin expresarse en un discurso cultural. Por eso mismo sigue llevando consigo el sello de su origen.

El historicismo por su parte cierra los ojos ante la indiscutible dimensión de absoluto que se manifiesta en la verdad y la sustrae a la relatividad total de la historia, aunque dejándola en la historia. Para el historicismo toda verdad pertenece únicamente a una época y es válida en el contexto de aquella época.

Para una justa interpretación del carácter histórico de la verdad, es preciso decir que todo aspecto de verdad es recuperable en otra época y en otro contexto histórico, sin que quede nunca superado por completo. Lo que es histórico siempre tiene que presentar aspectos de “ya superado”. Pero en la medida en que capta aspectos verdaderos, conserva también su validez para todas las épocas.

Así pues, el hombre no tiene una verdad absoluta, que está libre de la relatividad de los puntos de vista históricos y culturales. Todo conocimiento de hombres históricos profundamente limitados en sus posibilidades, aun cuando maravillosamente abiertos a la captación de los diversos aspectos de la verdad. Todo absoluto es considerado bajo un punto de vista histórico y mudable. Ninguna verdad permite identificarse con lo absoluto. Se sitúa bajo su luz en la medida en que es una verdad auténtica.

Para un ser humano que vive inmerso en la historia y en la relatividad, esos momentos de absoluto resultan infinitamente preciosos, aun cuando su conquista no sea nunca completa.

#### 1.4.3.- La multiplicidad de la verdad.

El carácter finito e incompleto de la verdad humana se revela no en último lugar en el hecho de que se divide en una multiplicidad de ciencias y de lenguajes. Esa multiplicidad no parece ser un momento

transitorio, que haya de quedar superado por el progreso de la ciencia. Se presenta más bien como una condición permanente de la verdad humana.

La multiplicidad no se vive como un hecho neutro y aproblemático, sino que suscita en el hombre una fuerte tensión. Lo verdadero tiene siempre la exigencia de un carácter absoluto y de una validez universal. Todo lo que es verdadero debería confluir por consiguiente en una visión unitaria, sin contrastes ni oposiciones reales.

Pero precisamente esa visión unitaria parece ser imposible de alcanzar. Los hombres por el contrario, que viven en esas diversas esferas de verdad, no pueden menos de suscitar el problema de la unificación existencial de toda verdad. Para ellos el problema de la multiplicidad y de la división es un problema profundamente vital y motivo muchas veces de dolorosos contrastes interiores. La división y la multiplicidad siguen siendo de todas formas el mejor testimonio de la finitud de la verdad humana.

#### **a.- Los sectores fundamentales de la verdad.**

Las diversas formas de verdad se dejan reagrupar en torno a unos cuantos sectores principales, dominados por una particular intención en la investigación de la realidad:

- 1.- el conocimiento precientífico;**
- 2.- las diversas ciencias empíricas;**
- 3.- la reflexión filosófica;**
- 4.- la verdad teológica y religiosa.**

En un mundo de expansión increíble de las ciencias, **la verdad precientífica** se ha convertido en lo que podríamos llamar el tercer mundo de la existencia. De todos modos, ahí está ese inmenso mundo que ninguna ciencia logrará nunca recuperar metódica y científicamente. Es el mundo de la experiencia vivida que existe con anterioridad a toda investigación científica y que sirve constantemente para vivir humanamente todo lo que las ciencias son capaces de aportar.

El arte, la poesía, la literatura, el teatro, etc., pueden revelar el hombre con una profundidad y un sentido concreto que jamás logra alcanzar ninguna psicología o fenomenología. Todo eso es lo que hay más de noble y elevado en ese inmenso mundo precientífico.

**La verdad científica** agrupa genéricamente a todas las formas de conocimiento y de verdad que se adquieren según unos principios metódicos apropiados y de algún modo empíricos. De este modo las ciencias se distinguen no sólo del mundo precientífico, sino igualmente de la filosofía y de la teología.

Las ciencias se caracterizan por el principio de objetividad y de verificabilidad: comprobar los hechos, buscar y verificar sus relaciones, todo ello según un método riguroso que tiende a una formulación matemática.

**La verdad filosófica** está caracterizada por el hecho de que no interroga a la realidad a través de unos esquemas objetivos y verificables, que necesariamente dejan fuera de su perspectiva muchísimos aspectos de la realidad, como la dimensión espiritual, la libertad, la existencia de Dios, etc. Por

su parte, la verdad filosófica intenta expresar la realidad en toda su amplitud, incluyendo por consiguiente todo el sector de los significados y de las finalidades de la misma.

El estudio filosófico, lo mismo que el científico, es limitado. La metodología reflexiva e interpretativa no hace superflua a la experiencia precientífica y práctica; tampoco sustituye de ningún modo a la reflexión científica sobre el mundo objetivo. Tanto de aquella como de ésta saca muchas enseñanzas, en cuanto que el hombre tiene que realizarse y manifestarse en ese mundo objetivo que es también accesible a las ciencias.

**Las verdades religiosas** constituyen una esfera relativamente distinta de las precedentes. La experiencia religiosa precientífica es susceptible de organización y de profundización. Para el que acepta una revelación religiosa, existe una verdad religiosa que no puede simplemente reducirse a la reflexión filosófica natural. Esa verdad tiene mucho en común con las problemáticas filosóficas que se interesan por el significado último de la existencia humana: la libertad, la historia, la muerte, la felicidad, el mal, etc., que se insertan en un sector de la realidad que está caracterizado por la relación personal con Dios.

#### **b.- Autonomía e interdependencia de los diversos sectores.**

Los diversos sectores del saber humano, arraigados de algún modo en la misma existencia humana, guardan entre sí una autonomía relativa. El hombre tiene competencia en un sector, no por ello tiene derecho a hablar en los demás sectores, ya que cada sector tiene su objeto y sus métodos específicos para alcanzar la verdad.

Cualquier modo de interrogar a la realidad es legítimo. Lo importante es que dentro de cada método científico se respeten rigurosamente las exigencias metodológicas y no se formulen conclusiones que vayan más allá de las premisas.

El mayor peligro que se deriva de esta división inevitable de la verdad es la ilusión de perspectiva: olvidarse de que las diversas formas del saber no son más que diversos modos de acercarse a la realidad y tomarlas más bien como expresiones adecuadas de diversos sectores de lo real plenamente autónomos y extraños entre sí. Se cae en el engaño siempre que se cree que el mundo del conocimiento precientífico carece de interés para el científico o para el filósofo y el teólogo, o que el mundo de la filosofía carece de importancia para la ciencia, o que el enorme desarrollo de las ciencias no resulta en el fondo interesante para la filosofía o la teología.

Realmente, la relativa autonomía de los diversos sectores del saber está inmersa en una interdependencia no menos real. La relativa autonomía es la que hace posible una relación dinámica y dialéctica entre los diversos sectores. Esta relación dialéctica es uno de los factores principales del progreso en la verdad.

A pesar de todo, esta tensión dialéctica y conflictiva entre los diversos sectores del saber tiene un valor enormemente positivo y constructivo. Para una verdad esencialmente parcial e incompleta, los choques, los conflictos, y las tensiones entre los diferentes sectores de lo verdadero nos inmunizan contra toda falsa absolutización. El arte, la poesía, la literatura, la filosofía, la teología, las ciencias, etc., son otras tantas formas de iluminación

de la realidad que impiden la unilateralidad de un solo sector, al que le gustaría reducirlo todo a sí mismo, por ejemplo las ciencias.

## VERDAD

| <b>Formas de VERDAD<br/>y CONOCIMIENTO</b> | <b>CARACTERÍSTICAS</b>                                                                                                                                                                              |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Conocimiento precientífico</b>          | Es el mundo de la experiencia vivida que existe con anterioridad a toda investigación científica y que sirve constantemente para vivir humanamente todo lo que las ciencias son capaces de aportar. |
| <b>Diversas ciencias empíricas</b>         | Son formas de conocimiento metódicos y sistemáticos.<br>Se caracterizan por el principio de objetividad y de verificabilidad.                                                                       |
| <b>Reflexión filosófica</b>                | Intenta expresar la realidad en toda su amplitud incluyendo todo el sector de los significados y de las finalidades de la misma.                                                                    |
| <b>Verdad teológica y religiosa</b>        | Se inserta en un sector de la realidad que está caracterizado por la relación personal con Dios                                                                                                     |

## 2.- Acción humana y libertad.

La búsqueda de la verdad no puede separarse de la realización del hombre mediante su actividad libre en el mundo. Al contrario, obedece a la voluntad de realizarse juntamente con los demás en el mundo y constituye de este modo un aspecto fundamental de esta voluntad. El mundo no es una realidad que sólo sea menester conocer y contemplar, sino una realidad que hay que realizar y humanizar con vistas a la humanización del propio hombre. El hombre está en disposición de tomar en sus manos su propia existencia y de determinar las finalidades humanas que pretende alcanzar. Por consiguiente, el obrar humano no es simplemente el resultado de unos factores externos e internos que lo determinan; en él se manifiesta algo nuevo y original. Bajo el influjo de ese “obrar humano” el mundo adquiere un rostro cultural y humano. La misma existencia humana se va desarrollando en el sentido de una mayor libertad.

¿Qué es lo que significa entonces “obrar humanamente”? lo saben en cierta medida todos los hombres, aun cuando no lleguen a expresarlo en términos explícitos y filosóficos. Podría decirse que un hombre obra “humanamente” cuando se da cuenta de lo que está haciendo. En concreto esto significa que percibe un valor y lo hace propio.

En el lenguaje filosófico se emplea generalmente el término “voluntad” para indicar la capacidad de obrar humanamente. La voluntad es la capacidad de dar un sentido o un significado a la propia actividad, y a través de esa actividad a la misma existencia. En este sentido parece muy apropiada la descripción de A. Dondeyne:

*“¿Qué es entonces el comportamiento voluntario libre?. Obrar libremente, según el parecer de todos, es obrar sabiendo lo que se hace y por qué se hace; es dar un sentido a la vida y asumir personalmente ese sentido en la medida en que encarnan unos valores o contribuyen a promover unos valores en el mundo. Por consiguiente, puede decirse que el comportamiento voluntario libre es en el fondo un juicio de valor, reflejo y eficaz, que se encarna en una acción concreta”.*

En el obrar se pueden distinguir diversos momentos o aspectos: la motivación, la decisión, la ejecución. Pero esos aspectos no son separables entre sí y se comprenden únicamente en el interior de una misma acción. Obrar humanamente no es sólo juzgar que un valor vale, sino que es “ponerse el servicio de ese valor, promoverlo para mí y para los demás por medio de gestos concretos y eficaces, dándole así al mismo tiempo un sentido a la vida y haciendo propio ese sentido”. Por consiguiente, el obrar humano no es una actividad puramente espiritual que se desarrolle en la interioridad de una conciencia cerrada. Es más bien el compromiso concreto de dar forma a un valor concreto del encuentro con los demás en el mundo. Querer una cosa, obrar humanamente, es moverse hacia la realización de ese valor.

## 2.1.- La llamada de los valores.

### 2.1.1.- Elementos fundamentales de los valores humanos.

Si el obrar humano consiste, muy genéricamente, en la asunción concreta y activa de unos valores, es necesario aclarar lo que significa el término valor.

Con el término “valor” se indican generalmente las cosas -materiales, instituciones, profesiones, derechos civiles, arte, moral, etc.-, en la medida en que permiten realizar de alguna manera al hombre. Los valores no son por tanto cosas, sino que las cosas del mundo aparecen bajo la luz de valores o están revestidas, en medidas y formas muy diversas, de valor. Por consiguiente, los valores tienen que situarse en la relación cualitativa entre las cosas y la persona humana que tiene que realizar su propia existencia. Podría decirse que valor es todo lo que permite dar un significado a la existencia humana, todo lo que permite ser verdaderamente hombre.

Esta idea general incluye algunas características:

- a.- la tensión dialéctica entre las cosas portadoras de valores y el sujeto humano del que depende el valor de las cosas;
- b.- la dimensión interpersonal;
- c.- el aspecto trascendente de lo humanum

#### **a.- Tensión dialéctica entre el aspecto objetivo y el subjetivo.**

Así pues, hay que distinguir entre las cosas materiales, portadoras de valores (bona, los bienes) y el aspecto de valor de que están revestidas esas cosas (ratio bonitatis, su valor). Los “bienes” y los “valores”, en lenguaje filosófico, indican respectivamente las cosas y el aspecto de valor que las cosas revisten. El valor es el fundamento por el que una cosa se presenta como un bien.

Hay que tener presente desde el principio que los valores, para ser reales, tienen necesidad del mundo concreto, material y humano, en el que se realizan. Los valores no existen si no son expresados, esto es, encarnados de algún modo en el mundo visible, dotando así a ese mundo de una dimensión cultural y humana. Se da aquí una estricta analogía con el pensamiento, que también tiene necesidad de la palabra para existir y ser pensamiento.

Es importante observar que los valores, aunque expresándose en las cosas, no son en primer lugar estructuras o propiedades de las cosas, esto es, inherente a ellas independientemente del hombre que tiene que realizar su propia existencia. Los valores no existen sin el hombre que con ellos está en disposición de dar un significado a la propia existencia. El centro o el “lugar” de los valores es el hombre concreto que existe con los demás en el mundo para realizar su propia existencia. Las cosas adquieren valor en la medida en que se insertan en ese proceso de humanización del hombre.

Bajo esta luz se comprende por que los valores no tienen que ser definidos en referencia solamente a las necesidades o a los

deseos humanos. Las necesidades y los deseos, en el lenguaje moderno, tienen una resonancia bastante naturalista; indican en gran parte los dinamismos animales innatos en el hombre, iguales para todos los seres humanos de todos los tiempos. Pero el hombre como persona “humana”, que desea ser alguien frente a los demás en la verdad y el amor, emerge por encima de las estructuras puramente animales.

Por consiguiente, los valores no son solamente aquello que permite satisfacer una necesidad o un deseo, sino todo lo que permite al hombre realizar su existencia y darle un significado.

Para un ser encarnado esto significa que los valores, aunque tengan su apoyo en el hombre que debe realizar su propia existencia, no están solo ni únicamente en la libertad humana, sino que comprometen también a las estructuras del cuerpo y del mundo biológico y físico. Afirmar que las cosas y el cuerpo son totalmente extraños a los valores humanos significaría postular el dualismo absoluto.

Hay por otro lado un dato de hecho que no acabará nunca de asombrar a los hombres: el mundo material y natural se presta como vehículo para la realización del hombre. Se presta a ser transformado y revestido de valores humanos. A pesar de la mutabilidad y del crecimiento de los valores a través de la historia, esto implica una connaturalidad substancial entre el hombre y el mundo natural.

## **b.- La dimensión intersubjetiva de los valores.**

Los valores no son nunca solamente valores para mí; los son también para nosotros. La dimensión intersubjetiva no se refiere solamente al aspecto cultural de los valores, sino también al hecho de que permiten reconocer al otro en el mundo.

Pero el aspecto intersubjetivo de los valores es todavía más profundo. Los valores valen, esto es, se imponen a mi existencia en este mundo, también y esencialmente porque en este mundo es posible reconocer a los demás. En efecto, las cosas mismas (los bienes) no hablan ni dirigen ninguna llamada a nadie. Mucho menos los conceptos abstractos que expresan los valores. Solamente el otro hombre es el que me dirige una llamada. Los valores están codeterminados por el hecho de que me permiten responder a la llamada del otro, necesitado, pobre, huérfano, extranjero, desterrado, etc. Esto no vale únicamente para los valores obviamente altruistas, sino también para los bienes materiales y elementales. El pan, los campos, el agua, un parque, una montaña, etc., aun cuando yo no los necesite personalmente, son auténticos valores, porque permiten dar de comer al que tiene hambre, beber al que tiene sed, descanso y recreo al que lo busca. En otras palabras, los

valores no están primaria ni exclusivamente en la línea del tener y del poseer, sino también en la del dar y en la del reconocer a los demás.

La dimensión intersubjetiva de los valores se expresa también en el hecho de que los valores presentan la exigencia de comunicarse.

El carácter intersubjetivo del valor encuentra su expresión más honda en la voluntad de amar. No es posible vivir la propia existencia como valor supremo sin la voluntad impulsiva de ser alguien frente a

los demás, esto es, sin la necesidad de amar a alguien. El carácter interpersonal de los valores se traducirá por tanto en cierto modo en la pregunta: ¿ puedo amarte? ¿ puedo ser alguien frente a ti?. El día en que un ser humano se convence de que su existencia no puede en manera alguna ser un valor para nadie, aquel día todo el mundo queda privado de valor, todo se hace absurdo.

### **c.- El elemento trascendente en la llamada de los valores.**

Si el hombre es el lugar de los valores, más concretamente el hombre orientado constitutivamente hacia los demás en el mundo, esto no significa que el valor sea una determinación puramente autónoma por parte del hombre. En todas las antropologías, incluso las más diferenciadas entre sí, se está de acuerdo en el hecho de que ciertas cosas son objetivamente “humanas”, mientras que otras no lo son, y en que esto no depende del albedrío humano. No parece posible pensar hasta el fondo en un valor sin reconocer en él un elemento que trasciende al hombre individual y social y que constituye una especie de norma para su obrar y para cada uno de los valores.

Es quizás en la dimensión interpersonal de los valores donde se manifiesta esto de la forma más concreta y existencial. Aun cuando la llamada de los valores procede de la exigencia de reconocimiento y de amor de los demás, no es nunca solamente esa llamada de los demás. Representa además un carácter trans-individual e incondicionado. Los valores no valen en virtud de un puro hecho contingente e histórico, esto es, por el mero hecho de que alguien pida pan, bienes, justicia, ciencia, etc. Aun cuando no lo pidieran, o aun cuando ni siquiera se diesen cuenta de la situación alienante en que viven, la llamada existiría igualmente y se haría oír con la misma implacable exigencia. La existencia es una llamada. La situación misma es justa o injusta, digna o indigna, alienada o libre. Por tanto los valores -si es lícito expresarse así- no dependen de la demanda y de la oferta. Se imponen por sí mismos. En cualquier parte en que haya seres humanos, las categorías de “sentido”, de “significado” o de “valores” se imponen necesariamente. Se juzga que una cosa es digna del hombre y que otra no lo es. El hombre no puede hacer nada frente al hecho de que ciertas cosas tienen sentido y valor, o que ciertas cosas tienen que ser reconocidas como dignas y ciertas otras como indignas de él.

El aspecto trascendente que se manifiesta en los valores atañe no solamente al conocimiento de los mismos, sino también a su contenido. Por otra parte, estos dos aspectos son correlativos y es prácticamente imposible hablar del primero sin hablar también del segundo.

¿ Por qué aparecen en definitiva los valores? ¿ Por qué existe la categoría de “sentido” o de “significado”? Hay que responder también que existen valores por el hecho de que la existencia concreta del ego con los demás en el mundo es un lumen que hace aparecer el “sentido” y los “valores”. La existencia concreta es implícita y constitutivamente un juicio de valor.

Muy en general este juicio de valor, práctico e implícito, comprende la certeza de que el ego es fin de sí mismo y no medio; que el mundo puede ser utilizado como medio para expresar y realizar al

hombre. Esto significa en palabras sencillas que todo ser humano, que existe en una relación concreta y adulta con los demás en el mundo, es capaz de juzgar las cosas sobre la base de la promoción y de la realización del hombre. Capacidad que indudablemente está revestida de juicios de valor pertenecientes a una cultura determinada, pero que en el fondo no puede ser totalmente objeto de aprendizaje. La percepción de la categoría “sentido” es inevitable e innegable en el hombre. No depende de ninguna ideología y de ninguna religión. No puede ser destruida por las teorías filosóficas sobre el carácter absurdo de la vida ni siquiera por la negación de la existencia de Dios, ya que precede a todos los conocimientos filosóficos y religiosos. En cualquier parte en que hace su aparición el hombre, se asoma una certeza: hay algo que tiene sentido, ciertas acciones dan sentido a la existencia, esto es, tienen valor, son buenas.

Con esta comprobación entramos inmediatamente en el otro aspecto del problema: ¿qué es lo que determina en último análisis el contenido de los valores? ¿es una determinación puramente arbitraria y subjetiva?; si el hombre es el lugar de los valores, ¿hay una norma objetiva y absoluta de los mismos? ¿queda algún espacio para la libertad a la hora de determinar los contenidos de los valores?.

#### **d.- Distintas posturas respecto al contenido de los valores**

**A.- Subjetivismo-relativismo:** frente a estos interrogantes **J. P. Sartre** representa indudablemente a la tendencia más subjetivista. El hombre no tiene una esencia que preceda a la existencia y que figure como norma del obrar. Es la existencia la que precede a la esencia. El hombre mismo tiene que determinar su propia existencia. El hombre no es más que lo que él hace de sí mismo. No existe por tanto una naturaleza humana. No existe una esencia metafísica que venga de Dios y que pueda funcionar como norma y valor ideal, ya que Dios no existe para Sartre. No existen por tanto ni verdades ni valores predeterminados. Todo depende de la libertad humana. La vida por sí misma no tiene sentido. Le toca al hombre dar un sentido a su propia existencia. “Mi libertad es por consiguiente el único fundamento de los valores, y nada, absolutamente nada, me justifica para que adopte este valor o aquel otro, esta escalada de valores o aquella otra”. Por tanto el hombre tiene la única y absoluta responsabilidad de los valores que propone y que escoge.

**B.- Objetivismo:** una tesis opuesta es la que defienden **M. Scheler y N. Hartmann**. Los valores no se miden por la esencia humana ni se deducen de ella. Los valores son dados objetivamente. Existe un reino objetivo de los valores ordenados. Para conocer esas cualidades objetivas no sirven ni el conocimiento sensitivo ni el racional. Los valores son objeto de una tercera forma de conocimiento: la intuición emocional, que tiene un carácter objetivo análogo al del mismo conocimiento teórico. También se da inmediatamente en la intuición emocional de los valores la jerarquía de los mismos.

Ideas similares son las que expone Hartmann. Los valores tienen una existencia por sí mismos, lo cual no significa que se trate de entidades espirituales que sean contempladas por el espíritu, sino que ellos no

dependen del sujeto en su validez. El sujeto tiene que someterse a la validez de los valores.

B.1.- En primer lugar se subraya que el contenido de los valores no es establecido arbitrariamente por el hombre: los valores valen por su propia virtud; se imponen al hombre y el hombre tiene que someterse a ellos. Los valores tienen por consiguiente un carácter trascendente y absoluto: valen siempre y en todas partes, ya que expresan un orden humano que permanece sin variar a través de todos los cambios de la historia. Los grandes valores (vitales, estéticos, morales, religiosos) se desarrollarán por todas partes, aunque sea en diferentes medidas.

B.2.- La segunda idea que se pone de relieve es el carácter ideal de los valores. Todos ellos parecen escapar de una determinación precisa, ya que permiten juzgar de cualquier realización concreta de valor. Todas las relaciones de justicia, de paz, de respeto, lo mismo que todos los fenómenos de arte y de belleza, parecen distar infinitamente de aquello que es la paz perfecta, el respeto total, la justicia completa, la belleza absoluta.

### **C.- Realismo-Aristóteles-Santo Tomas de Aquino:**

En contra de todo lo que afirman Scheler y Hartmann los valores no se encuentran en un cielo abstracto. No se necesita un conocimiento apartado de la vida para intuir los valores ideales. El lugar y la norma de los valores es la esencia misma del hombre. El hombre está esencialmente ligado a su propio ser, a lo que hoy se llama muchas veces lo humanum. El determinar lo humanum no depende del albedrío de cada uno, ni de la voluntad colectiva de un pueblo y de una cultura. Se manifiesta como aquello a lo que cada uno tiene que someterse con absoluta fidelidad.

El aspecto trascendente de los valores excluye que pueda hablarse de creación de los valores, dándole al término creación un sentido técnico. A los valores hay que someterse, ya que el valor en cierto sentido es algo que se le da al hombre y que es transpersonal. Esto no significa que estemos en presencia de un orden fixista de valores. Todo lo contrario. La tarea específica del hombre en el mundo consiste en la elaboración de un orden de valores que permita reconocer verdaderamente al hombre. Le toca al hombre buscar e inventar que es lo que se necesita para realizar ese valor fundamental que es el hombre mismo en sus dimensiones constitutivas. En cada circunstancia y en cada cultura habrá que inventar lo que es necesario para vivir la justicia, promoverla, profundizar en ella. En la relación original del ego con los demás en el mundo está ya contenida implícitamente la idea de justicia. Pero de esto no puede deducirse nada. Es preciso inventar y elaborar las implicaciones de esta idea. Viviendo y practicando un valor en la historia concreta es como es posible descubrir gradualmente sus implicaciones ulteriores. Esta es la gran tarea histórica del hombre, tarea a la que podrá ser más o menos fiel, pero a la que nunca podrá ser traidor por completo.

Habría que repetir a este propósito todo lo que se dijo sobre la historicidad de la verdad. En particular hay que señalar que los valores crecen en una línea cuantitativa, pero sobre todo cualitativa. Lo

importante es recoger y revalorizar los valores existentes, en un diálogo fecundo con el pasado y con una gran apertura hacia el futuro.

## 2.1.2.- Pirámide de valores.

Desde el momento en que se reconoce una dimensión absoluta de valores, es igualmente lícito, y hasta cierto punto necesario, preguntarse con que criterio y en que orden hay que clasificar a los valores entre sí. Más que de una escala en sentido restringido, se trata de esferas o de regiones de valores que presentan incluso cierta autonomía entre sí. Las propias esferas polarizan a las dimensiones fundamentales de la existencia y tienden hacia su realización: valores del cuerpo, valores del espíritu, valores de la persona o valores éticos, valores religiosos. Cada una de esas esferas es a su vez capaz de una estructuración interna.

Sin embargo, resulta bastante difícil establecer un criterio de precedencia entre esos valores, precisamente porque hay también en ellos un gran elemento subjetivo a la hora de valorar las cosas y de darle la precedencia al uno o al otro. ¿Qué es lo que más vale, un estudio filosófico sobre el amor o un descubrimiento químico para fabricar un nuevo tipo de plásticos? ¿Una obra de arte o una celebración litúrgica?. Existe de todos modos cierta convergencia en presentar los valores, distinguiendo entre valores vitales, valores del espíritu, valores de la persona y valores religiosos. La misma persona humana es la síntesis de todos los valores y constituye el supremo valor.

**1.- Valores vitales o corpóreos** son todos aquellos valores que responden de alguna manera a las necesidades corporales primarias ( comer, beber, dormir, habitar, etc.) y secundarios ( casa, bicicleta, automóvil, máquina de escribir, jabón, lavarropa, etc.). El desarrollo cultural ha diversificado muchísimo las necesidades vitales del hombre. Con frecuencia el hombre gasta las mejores energías de la ciencia y de la técnica en elaborar e incrementar esos valores vitales y corporales. Es ésta una tendencia muy característica de la cultura técnico-científica de occidente.

**2.- Los valores del espíritu** por su parte responden más bien a las necesidades o a las posibilidades del espíritu (y del corazón). Se trata del mundo de la cultura en sentido estricto: las artes, las ciencias, el derecho, la reflexión filosófica, etc. A diferencia de los valores precedentes se notará que son exigidos no ya rigurosamente por la necesidad de vivir, sino de vivir de una forma más digna del hombre.

**3.- Los valores de la persona o valores éticos** se distinguen de los grupos precedentes en el hecho de que se refieren explícitamente al conjunto de la persona. Expresan el reconocimiento del hombre en el mundo, y por eso mismo acompañan a todos los demás valores.

También los valores éticos se dejan dividir en algunos sectores o categorías:

a.- Valores relativos a la vida y a la muerte, que constituyen la base de la convivencia con los demás en el mundo. El

reconocimiento fundamental del otro en el mundo implica el respeto a la vida, a la salud, a las exigencias fundamentales del sustento y de la habitación;

b.- Valores relativos a la verdad: el gran patrimonio de la verdad científica, filosófica y religiosa, del clima de verdad y de sinceridad que tiene que reinar en las relaciones humanas y que consiciona profundamente el reconocimiento de las personas;

c.- Valores relativos a la promoción de las personas en el amor y en la benevolencia. Son valores que afectan directamente a las personas en su cualidad de tales: la amistad, el amor, el matrimonio, etc. No se trata solamente de una voluntad piadosa, sino que se traducen en la vida concreta, creando y realizando otros valores que son requeridos por el amor auténtico.

**4.- Los valores religiosos** se refieren a las relaciones con Dios y a las expresiones culturales y comunitarias de tales relaciones. Responden a una intención que no se identifica del todo con la intención ética de reconocimiento de las personas, aunque no es nunca radicalmente separable de ella. La finalidad de los valores religiosos no consiste en hacer más cercano y más familiar el mundo, sino en acercarnos más a Dios y en darnos una familiaridad con Dios que está por encima de este mundo.

### 2.1.3.- La tensión entre las esferas de los valores.

Habría que repetir aquí prácticamente todo lo que se dijo sobre la autonomía e interdependencia de las esferas de verdad, ya que aquello vale en gran medida para el problema de los valores.

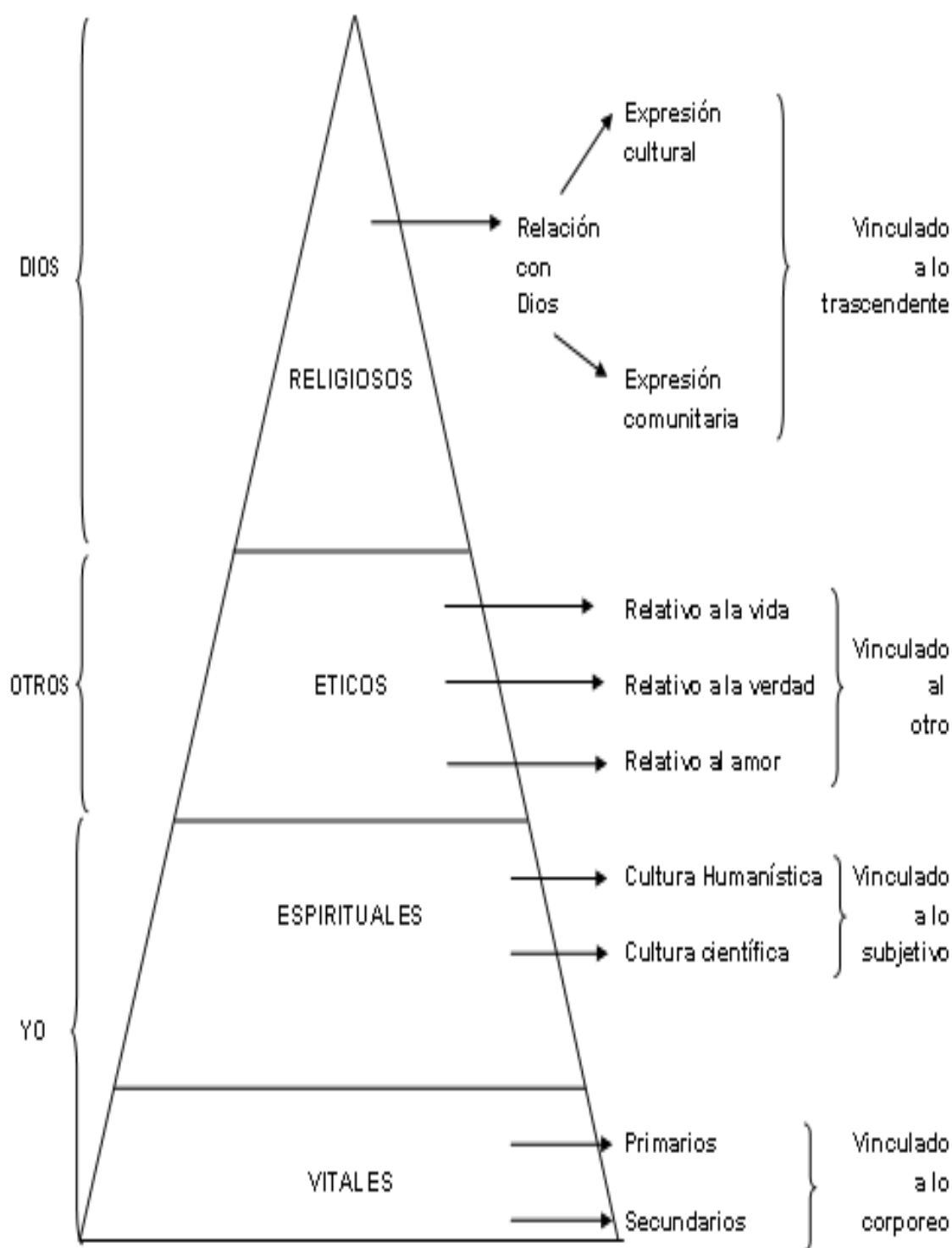
La tensión entre las diversas esferas de valores presupone por una parte una relativa autonomía de los mismos y por otra una real interdependencia entre ellos. Si los valores existen en cuanto que se refieren al hombre, tienen de todas formas objetivos diversos y responden a una diversa intención. Los valores materiales y corporales responden más bien a la intención de utilidad; los valores artísticos pertenecen al orden del lenguaje y de la expresión; los valores éticos tienen como intención específica la promoción y el reconocimiento del hombre en el mundo; los valores religiosos expresan el significado último del hombre, su razón de vivir y de esperar.

Por un lado se puede insistir en la relativa autonomía de las esferas de valores. Los bienes de consumo, el desarrollo técnico e industrial, el alto nivel científico, etc., no van necesariamente acompañados de una gran producción artística o de un sentido altísimo de la persona humana, y menos aún de un gran sentido religioso. Ciertas épocas de relativa pobreza manifiestan un arte elevado. Incluso en ciertas sociedades menos desarrolladas desde el punto de vista técnico-científico puede estar muy acentuado el sentido de la personalidad.

Por otro lado es posible igualmente insistir en la interdependencia que reina entre las diversas esferas. En la miseria no podrá desarrollarse una cultura elevada. Antes de ponerse a estudiar será preciso alimentarse bien. Por otra parte, un discreto nivel de bienestar no es posible sin

cierta instrucción y sin la difusión de una cultura técnico-científica. Un elevado reconocimiento moral de las personas no es posible sin la creación de medios materiales y de una suficiente cultura. Los valores religiosos exigen el reconocimiento concreto y efectivo del hombre por parte del hombre...

La superación de la tensión entre los diversos valores no es tanto un problema teórico como una tarea que realizar en el nivel práctico. En el fondo es el mismo hombre el que está llamado a realizar la unificación de los valores a través de un compromiso dinámico e histórico. Esto se realiza de forma especial en el nivel ético, donde los diversos valores se organizan en referencia al hombre y a su liberación definitiva. El desarrollo de los diversos sectores de valores está entonces imperado por la opción concreta con vistas al mismo hombre, esto es, sobre la base del tipo de hombre que se quiere realizar.



## 2.2.- La libertad en la existencia humana.

El obrar humano no está únicamente caracterizado por los valores, sino también por el hecho de que esos valores son asumidos y se encarnan en el obrar. Este segundo aspecto es señalado generalmente como obrar personal y obrar libre. La libertad y los valores son elementos inseparables de una única acción humana.

### 2.2.1.- Indicación general de la libertad humana.

Afirmar que el hombre es libre significa en primer lugar que hay en él una semilla de libertad, esto es, un principio o capacidad fundamental de tomar en sus manos su propio obrar, de forma que éste pueda llamarse verdaderamente “mío”, “tuyo”, “suyo”. Este principio de libertad inherente a todo ser humano era el que los antiguos llamaban “liberum arbitrium”. En el fondo se trata de la misma realidad que se llama también libertad.

#### **a.- Libertad y obrar con responsabilidad.**

Más específicamente esta libertad se opone, en sentido negativo, a la inconsciencia (por ejemplo, del animal), a la locura, a la irresponsabilidad física o moral. Indica que la persona humana, aunque sigue ampliamente ligada y sometida al mundo y a los demás, no está totalmente determinada por las fuerzas deterministas de la naturaleza, no totalmente sometida a la tiranía del estado, de la sociedad o de los demás en general, sino que codetermina esencial y concretamente a su propio obrar.

La libertad como poder de dominación sobre el propio obrar es el motor fundamental de la liberación. Le permite al hombre concreto e histórico trabajar en la realización de la existencia personal y social, liberándolo de las múltiples esclavitudes y alienaciones en que está metido. Por consiguiente, esta libertad no es un fin para sí misma, sino que tiende hacia la libertad madura y adulta, que no puede consistir más que en la comunión con los demás en el mundo.

#### **b.- Libertad como madurez humana.**

También la meta por alcanzar se designa con el mismo término de libertad. Se refiere entonces a aquel estado del hombre que en gran medida se ha liberado de las diversas alienaciones y domina su propio obrar y su propia existencia de tal manera que pueda llamarse verdaderamente libre. El término libertad pasa así a ser equivalente de madurez, estado adulto, mayoría de edad, para señalar a un hombre que es auténticamente él mismo, un hombre que no está bajo ninguna tutela.

Por consiguiente, esta libertad indica negativamente la liberación de los principales estados de alienación (superstición, miedo, sujeción social, política, económica, jurídica, predominio de las pasiones y del egoísmo, vínculos inmaduros con los padres o con otras personas, etc.). Positivamente se considera libre el hombre que se posee a sí mismo y determina las líneas de su propia existencia, no ya bajo la presión externa, sino

sobre la base de opciones personales y meditadas. En referencia a esta libertad humana, a nivel ético, fue como San Agustín formuló su célebre principio: Ama, et fac quod vis.

Por consiguiente, es difícil afirmar que la libertad madura está alguna vez plenamente realizada, lo mismo que es difícil indicar su contenido y establecer sus límites. La posesión de la libertad, tanto a nivel del individuo como a nivel histórico y social, no es nunca una posesión definitiva: existe solamente en virtud de una conquista incómoda y comprometida. Para conservarse y para crecer necesita verse alimentada ininterrumpidamente por el esfuerzo de cada uno y por los del grupo humano.

### **c.- Libertad como conjunto de las condiciones de liberación.**

La palabra libertad tiene un tercer significado que recoge las diversas libertades concretas, llamadas también libertades sociológicas o sencillamente “las libertades”. Estas libertades son el conjunto de condiciones concretas que en una determinada sociedad o cultura permiten ejercitar y realizar la propia libertad. El estado, por ejemplo, es un estado libre cuando no sólo garantiza a todos el ejercicio de los derechos fundamentales, sino cuanto se da en él un respeto efectivo a la libertad y se presentan los medios materiales que permiten vivir esta libertad.

No se trata aquí de condiciones exteriores a la libertad. Lo que se quiere decir es que una libertad humana encarnada no puede existir más que creando un conjunto de condiciones de libertad, un espacio en donde sea posible ejercitar la libertad. La realización de la libertad humana pasa necesariamente, al menos en cierta medida, a través de la realización de esas condiciones materiales y sociales. Liberarse significa, entre otras cosas, crear los medios materiales, la ciencia, la instrucción, el trabajo, el respeto, las leyes de justicia, etc., que permiten vivir la libertad.

### **2.2.2.- La raíz de la libertad humana.**

La distinción esencial entre las tres dimensiones de la libertad permite inmediatamente vislumbrar lo superficial que es reducir el problema de la libertad humana a una simple alternativa: ¿soy libre o no soy libre?. Aquí son posibles y están abiertas todas las respuestas. El sí y el no pueden coexistir en diversas medidas según sea la dimensión de libertad a que se mire.

Lo que debe estar más bien en el centro de la atención es la raíz de la libertad que está presente en todo ser humano, y que permite precisamente realizar un elevado grado de libertad, creando y utilizando las condiciones concretas de libertad.

No será inútil repetir que no se trata de “demostrar” la libertad. Aquí, como en el caso del ego, de la intersubjetividad, del cuerpo, de la verdad, de los valores, no se trata nunca de “demostrar” en sentido propio y verdadero, sino de “mostrar” las evidencias y de examinar críticamente la imposibilidad de descartarlas de la comprensión del hombre. Por otra parte sería imposible “demostrar” la libertad, ya que cualquier intento en este sentido presupondría lo que se quiere demostrar. Es una convicción muy difundida entre los filósofos de hoy que “la libertad es un hecho, y que entre los hechos

que se comprueban no hay ninguno que sea más evidente”. La tarea del filósofo consistirá en hacer ver que el principio del obrar libre pertenece estructuralmente a la existencia humana y que de ninguna manera es posible eliminarlo sin negar radicalmente la misma existencia.

Así como el pensamiento se manifiesta y se realiza en la palabra, la libertad se manifiesta y se realiza en el obrar. Este es seguramente el motivo de que una larga tradición filosófica haya encontrado la libertad sobre todo en el nivel del obrar, más exactamente como una propiedad del obrar humano. Efectivamente, el obrar humano se desarrolla necesariamente a la luz del conocimiento objetivo, que reconoce el sentido y el valor de las cosas.

La libertad no puede ser considerada sola ni principalmente como una propiedad del obrar. Su verdadera raíz está en la subjetividad del hombre, esto es, en el hecho de que el hombre existe de un modo con que no existe ningún otro ser. Por consiguiente es el ser propio de la persona, no reducible al cuerpo ni a las cosas materiales, lo que permite no sólo decir lo que son las cosas, sino también captar su valor. Tanto el conocer como el obrar libre tienen su raíz en esta existencia propia de la persona.

La evidencia de la pertenencia estructural de la libertad al ser humano contrasta fuertemente con la dificultad de juzgar sobre el grado de concreto de libertad que se verifica y se realiza en una acción concreta. La mera “impresión” de obrar con libertad no es necesariamente criterio o garantía de libertad efectiva. La libertad no es objeto de introspección ni pertenece al orden del sentimiento. Es fácil engañarse sobre la medida concreta de libertad que está presente en el propio obrar o en el obrar de otra persona, ya que es difícil darse cuenta de todos los motivos concretos por los que se deja uno guiar, como también es difícil darse cuenta de todas las formas de alienación y de ignorancia que todavía pesan sobre la existencia.

### 2.2.3.- La dimensión interpersonal de la libertad.

La libertad humana concreta -que por otro lado es la única que existe- no entra sólo secundariamente en contacto con los demás hombres. Esa libertad no es primordialmente una referencia al mundo material que se desarrolla bajo el signo del determinismo. La libertad no existe ni puede concebirse fuera de la relación interpersonal, ya que el hombre es siempre y necesariamente ego con los demás en el mundo. Hablar de la libertad como pura subjetividad, como pura interioridad, como coherencia interior, como pura ratio, sin cuerpo y sin los demás, es ignorar la condición concreta del hombre como ser encarnado, constitutivamente orientado hacia los demás. En otras palabras, la autonomía de ser y de obrar que está inscrita en la misma esencia del hombre y de la que brota la posibilidad de obrar libremente, no puede realizarse más que en el diálogo con los demás en el mundo.

### **a.- Libertad y ética.**

No existe una libertad lograda y completa que luego, secundariamente, se vea también revestida de una dimensión ética. Desde el principio la libertad humana se realiza en el contexto de la llamada que el otro me dirige. El signo y la medida de la libertad en el hombre es precisamente la posibilidad y la capacidad de sentir la llamada del otro y de responderle. Por tanto, la dimensión ética es la quintaesencia de la libertad.

El carácter ético del hombre no es algo que se le añada al hombre desde fuera, sino que es la dimensión misma de la libertad humana, que se revela entonces esencialmente como la posibilidad de ser alguien frente a los demás en el mundo.

Establecer una oposición entre la libertad y la moral es crear en larga medida un falso problema. La oposición brota de dos afirmaciones unilaterales e inaceptables: por un lado, una libertad individualista y casi exclusivamente espiritual, aislada en definitiva de los demás y del mundo; por otro, una moral identificada ampliamente con las estructuras existentes y sobre todo con la ley existente.

El conflicto puede surgir de hecho cuando el reconocimiento del otro llega a identificarse con un código concreto de preceptos y de normas, que no son más que la expresión histórica y particular del reconocimiento. Pues bien, la vocación auténtica de la libertad está en reconocer al otro en cualquier cultura y en cualquier nivel de civilización, a través de todos los cambios y alteraciones que se verifican. La libertad deberá por tanto criticar la limitación y la insuficiencia de las leyes y de las estructuras existentes. Deberá crear leyes más adecuadas, y aceptar sobre todo que en cada una de esas irrepetibles acciones de la vida pueda haber exigencias que van mucho más allá de la ley que se ha formulado.

### **b.- Libertad y amor.**

A primera vista parece como si la libertad precediese al amor, ya que entrar en una relación amorosa es algo que depende de una opción libre. El amor en el sentido de reconocimiento y de promoción del otro, es el verdadero ambiente de la libertad. Más concretamente, el amor es el espacio que la libertad se crea para realizarse y liberarse a sí misma.

El amor (la relación de amor) es por tanto, al mismo tiempo, el “signo” de la libertad madura y también el lugar, esto es el ambiente propio, en donde la libertad se va afirmando y madurando. El amor es el sacramento de la libertad. Un hombre que no vive un verdadero amor en su vida no puede llamarse un hombre completo y verdaderamente libre. Seguirá estando prisionero de su egoísmo, cerrado en sí mismo, lejos de las maravillosas posibilidades que están insertas en el ser humano.

Todo esto no significa que no sean posibles los conflictos, y hasta el odio. A pesar de esto, los conflictos seguirán siendo un testimonio de la finitud y de la miseria de la libertad humana. Pueden tener una función en la lucha por una libertad mayor, tal como se dijo al hablar de la intersubjetividad; pero seguirán siendo expresión de la alienación y de la ausencia de verdadera libertad en la que viven los hombres.

Por consiguiente, la libertad humana no está -como se preconizó en una línea intelectualista y racionalista- en la coherencia con la opción propia. Esto es verdad solamente cuando esa opción está en conformidad con las exigencias íntimas del ser humano, o sea, cuando se trata de una coherencia de fidelidad en una opción de amor.

#### 2.2.4.- La dimensión corpórea y mundana de la libertad.

La llamada del otro y la respuesta al otro no se sitúan en el cielo etéreo del pensamiento puro, sino en lo concreto de unos seres corpóreos que tienen que realizarse en el mundo. Por consiguiente, no se puede hablar de la libertad humana, sin pensar explícitamente en su dimensión corpórea y mundana.

##### **a.- Libertad en situación.**

En el marco de una libertad que tiene que realizarse junto con los demás en el mundo, partiendo de una cultura ya existente que se empieza a asimilar desde los primeros años de la infancia, la libertad se encuentra necesariamente en situación. Es una libertad mezclada con facticidad, que brotará en cualquier parte en donde el hombre quiera algo nuevo y distinto.

Es totalmente imposible describir o enumerar todos los aspectos de la facticidad y de la situación en que se encuentra la libertad humana. Solamente es posible aludir en general a algunos aspectos:

**1.- el mundo material, natural y biológico**, con las fuerzas que lo dominan, las estructuras presentes en él, las condiciones climatológicas, los cataclismos, las enfermedades, etc., constituye una situación fundamental;

**2.- el tiempo** obliga al hombre a realizarse sucesivamente, según los grados de desarrollo; no es posible hacerlo todo en un instante, ni hacer muchas cosas al mismo tiempo;

**3.- el espacio** en el que hay que obrar está empapado de fuerzas naturales y de leyes rígidas; el espacio social está igualmente invadido por la libertad de los demás, que es preciso tener en cuenta;

**4.- la condición corpórea, el patrimonio genético**, el temperamento, los defectos innatos, la raza, etc., pueden ser una fuerte situación para la realización de la propia libertad. Uno nace chino, negro, esquimal, inteligente o torpe, paralítico, predispuesto a la esquizofrenia, etc.;

**5.- los condicionamientos culturales** ocupan sin duda un notable lugar, su nivel determinará en gran parte las posibilidades de superación;

**6.- la opinión pública o social** constituye muchas veces un condicionamiento muy poderoso;

**7.- las propias opciones** y elecciones orientan a la existencia en una línea determinada.

Cada opción abre un camino, pero cierra un número muy superior de otros;

**8.- el subconsciente** cristaliza muchas experiencias; especialmente las que se realizan en la primera infancia, como demuestra la psicología; los traumas experimentados pueden seguir influyendo profundamente en el comportamiento humano.

Es importante advertir que la situación y la facticidad, aunque restrinjan las posibilidades de obrar libremente, no impiden del todo la acción libre. Cada situación ofrece también posibilidades específicas que no existen fuera de ella.

#### **b.- El determinismo de la naturaleza.**

Al tener un cuerpo, el hombre está necesariamente inserto en las estructuras del mundo material y físico. Realizando su libertad, se encontrará con el determinismo natural y con la causalidad física.

Durante el siglo pasado y gran parte de este siglo se veía a la libertad como alternativa antitética del determinismo: o determinismo o libertad. Esta antítesis parece hoy bastante menos convincente. Examinándola desde cerca, parece deberse más bien a dos equívocos.

Por un lado el equívoco sobre la naturaleza de la libertad, que con frecuencia se concibe y se presenta como una fuerza al lado de las fuerzas causales de la naturaleza y por consiguiente como una realidad en competencia con las fuerzas físicas. Se pierde de vista que la libertad pertenece en primer lugar al orden de los valores y de los significados. No es una fuerza física, pero se sirve de las fuerzas físicas.

Por otro lado, el equívoco sobre el determinismo en la propia física. Las ciencias tienen que vérselas indudablemente con el determinismo en el mundo, ya que buscan precisamente descubrir las relaciones deterministas entre los fenómenos.

No se puede ciertamente discutir la solidez del determinismo como presupuesto de las ciencias físicas. El determinismo se da real e indiscutiblemente. Un científico no puede presuponer que haya ciertas zonas en las que no funcionen estas leyes. Por tanto, una libertad presentada como excepción a las mismas tiene que parecer necesariamente absurda e inconcebible. Quizás por eso es por lo que la libertad ha sido negada con tanta pasión.

Pero de este determinismo no se puede pasar a la afirmación de un determinismo universal, entendido como afirmación de que hay sólo y exclusivamente fenómenos físicos deterministas, explicables dentro de una física mecanicista y atomista. En efecto, el método científico tiene razón en abstraer explícita y conscientemente de la subjetividad, de la libertad, de los valores, etc., para considerar únicamente los aspectos objetivos, empíricos y verificables. Pero en esa hipótesis no tiene jamás derecho a negar la existencia de las realidades de las que abstrae metodológicamente. La afirmación de un determinismo universal en ese sentido sería cientismo, esto es, exaltación de la verdad científica como única verdad y de la realidad alcanzada por ella como única realidad.

En contra del determinismo universal está el hecho de que el hombre actúa en el mundo y produce en él algo nuevo e inédito, que no se verificaría si no estuviese el hombre: la civilización, la cultura, la ciencia física, la técnica, etc. La transformación del mundo indica por lo menos que no

todos los fenómenos están rigurosamente determinados por fenómenos físicos existentes. Hay diversas esferas de orden en el mundo natural que están abiertas a la organización de significados superiores gracias a la obra del hombre. La realización de esos significados no constituye ninguna excepción para el determinismo de los fenómenos físicos; más aún, se sirve del funcionamiento de esas leyes y de las fuerzas mecánicas de la naturaleza.

### **c.- La situación corpórea de la libertad.**

En el conjunto de fuerzas y de estructuras del mundo, que son la condición fundamental en donde tiene que realizarse la libertad, esas fuerzas y estructuras del mundo constituyen una realidad privilegiada.

El cuerpo es también asiento de los dinamismos involuntarios y de la vida afectiva. Ninguna libertad humana es capaz de realizarse sin integrar sustancialmente estos dinamismos, como ha puesto de relieve la psicología contemporánea.

**DINAMISMOS INVOLUNTARIOS.** Todo organismo viviente está caracterizado por un conjunto de fuerzas dinámicas que le permiten mantenerse y multiplicarse en este mundo. Esos dinamismos animales están también fundamentalmente presentes en el hombre: el hambre, la sed, las necesidades sexuales, la necesidad de un espacio vital y de movimiento libre, de distensión y de descanso, el miedo, la agresividad, etc. Todo esto se vive bajo la forma de necesidades impulsivas que mueven la actuación del hombre y la orientan hacia determinados objetivos.

Pero en el hombre no parece ser que haya instintos propios y verdaderos. Los dinamismos involuntarios no se desarrollan según esquemas fijos y predeterminados. Los modos de responder a los diversos dinamismos, deseos, impulsos, pasiones, son diversos de una cultura a otra, aún en medio de indiscutibles semejanzas.

Esto explica por otra parte la enorme dificultad que encuentran los psicólogos cuando quieren enumerar y estructurar los diversos dinamismos involuntarios en el hombre. Es imposible encontrar posiciones unitarias en este terreno.

Si es ésta la situación de los dinamismos involuntarios en el hombre, se sigue de aquí una doble posibilidad. Por un lado, esos dinamismos pueden ser asumidos e integrados en una realización global del hombre; se revisten por consiguiente de "humanidad": beber y comer como expresión de amistad y de comunidad, sexualidad como lenguaje de amor, etc. O bien, por otro lado, esos dinamismos pueden verse excesivamente reprimidos, apartados, rechazados bajo la presión de la cultura y de la opinión pública. Surge entonces ese problema enormemente complejo que ha sido identificado por el psicoanálisis: esos mismos dinamismos siguen influyendo en el comportamiento humano, muchas veces bajo otras formas y revestimientos, pero siempre desde el inconsciente, dándole al comportamiento del hombre una connotación patológica o neurótica.

Esta integración no puede existir como una posesión pacífica y sin problemas. La integración "humana" sólo es posible en el interior de una tensión permanente y de una humanización. Esa tensión no es patológica (aunque pueda serlo, cuando desconcierta el comportamiento

personal). Es una tensión sana e impulsa al hombre hacia adelante en busca de una humanidad cada vez mayor. El hombre logrado y equilibrado no es el que no siente el peso y el impulso de los dinamismos involuntarios, sino el que aceptándolos consigue integrarlos en su existencia humana total.

### 2.2.5.- Libertad y liberación.

En el estudio de los valores y de la libertad que hemos hecho hasta estos momentos ha estado constantemente presente el tema de la liberación.

Históricamente el concepto de liberación ha sido formulado y estudiado en el ámbito de la religión judeocristiana. A partir de él ha saltado a las esferas profanas y seculares de la existencia y se ha revelado como una categoría estrictamente filosófica (sin excluir ciertas dimensiones específicamente religiosas). La expresión “liberación” indica la forma típica con que la libertad humana está presente en el mundo. Se habla de liberación económica, material, científica, política, moral, etc. En todos los sectores de la existencia y de los valores la liberación se presenta como la tarea específica que tiene que cumplir el hombre.

La idea de liberación puede recibir dos acentuaciones diversas. Por un lado se trata de hacer libre para un valor o para una relación. Por otro se busca la supresión de las mayores alienaciones a las que está sometido el hombre.

Todo ser humano tiene que hacerse libre para un sector de valores o de relaciones. El arte, la música, etc., se presentan como valores solamente para el hombre que ha sido liberado por otros, esto es, que se ha hecho sensible y abierto para este sector. Es sobre todo la palabra de verdad que ilumina a un sector determinado de la existencia la que hace al hombre libre para vivir en esa dirección. La educación es una obra de liberación, no solamente en el sentido de que suprime muchas alienaciones en las que se encuentra el niño, sino en el sentido de que hace capaz de vivir una vida humana adulta y madura.

El término liberación se usa con frecuencia para indicar la superación y la supresión de las mayores alienaciones que afligen al hombre en una determinada cultura o sociedad: alienación económica, social, religiosa, etc. También aquí la liberación pretende hacer al hombre libre con vistas a unos valores verdaderos.

Pero la idea de liberación no es solamente un dato sociológico que caracteriza a la sensibilidad humana de nuestros días. En el nivel de la reflexión filosófica la liberación -en sus dos aspectos- aparece como la expresión exacta e inevitable de la libertad humana. La libertad concreta y encarnada no puede existir más que afirmándose y expresándose en un proceso de liberación, superando a las viejas esclavitudes en la medida en que son reconocidas como tales y creando nuevas estructuras en las que se garanticen mejor el reconocimiento y la expansión de la plenitud humana. El hombre corpóreo e interpersonal tiene que ser liberado ante todo a través de la palabra y del amor de los demás, para estar en disposición de participar en la tarea común de la liberación. Solamente cuando se haya visto libre gracias a la verdad objetiva y al amor auténtico es cuando podrá reconocer las alienaciones que todavía existen y trabajar por su superación.

La liberación del hombre puede ser considerada tanto desde el punto de vista personal como desde el punto de vista social y objetivo.

#### **a.- Aspectos personales de la liberación.**

La realización de la libertad como tarea personal se desarrolla siempre en el marco de un proyecto fundamental u opción fundamental. Esta opción no tiene que confundirse con la orientación absolutamente constitutiva que se identifica con la misma existencia. Se trata aquí de una opción a nivel de la vida concreta y practicada con vistas a la realización del hombre. Podría decirse que se trata de una elección fundamental de la manera con que uno quiere ser hombre y realizarse como hombre. Es por tanto una opción que va mucho más allá de la elección de una profesión o de las acciones particulares. Es una opción que coordina precisamente a esas acciones particulares con vistas a la realización global del hombre.

En segundo lugar, la liberación personal incluye siempre y necesariamente la dimensión de fidelidad. Un ser encarnado, ligado constitutivamente a los demás, no puede vivir su propia libertad sin una dimensión fundamental de amor hacia los demás seres humanos. Pues bien, el reconocimiento y la promoción de los demás tiene que hacerse en un mundo en continua transformación. Nadie puede saber exactamente que es lo que encontrará en el sendero de la vida. El futuro hacia el que se mueve no es nunca plenamente sondeable y sigue siendo en el fondo inaferrable.

Vivir es asumir lo que todavía no existe, y que incluso podría no existir jamás, ya que es preciso crearlo todavía. La libertad humana se presentará entonces como una libertad creadora y una fidelidad creadora. Tendrá que inventar, en medio de circunstancias siempre nuevas, como y en que sentido hay que reconocer y promover a las personas.

En tercer lugar hay que advertir que la liberación a nivel de la persona (como también a nivel social) se ve permanentemente expuesta al riesgo. Asumir un proyecto, vivir un ideal de fidelidad, promover el reconocimiento del hombre por parte del hombre, en una palabra realizar la libertad del hombre, es algo que no puede llevarse a cabo sin asumir la dimensión del riesgo.

El riesgo de la libertad es doble. Por un lado el riesgo pasivo, que consiste en no tener a mano la posibilidad de realizar la fidelidad, los proyectos, la creatividad. Por otro lado, el riesgo de la traición. "Pertenece a la esencia de la libertad el poder traicionarse a sí misma".

Negarse a cuestionar las estructuras existentes, atrincherarse detrás de lo que existe, buscar una falsa y cómoda seguridad... es en el fondo desechar el riesgo de la libertad.

#### **b.- Aspectos sociales y materiales de la liberación.**

En el uso actual el término de liberación se refiere prácticamente casi siempre a la liberación material, social y política. Se trata indudablemente de condiciones muy fundamentales para la liberación del

hombre en el mundo. El reconocimiento del hombre por parte del hombre no es posible sin la creación de cierto número de bienes materiales y de estructuras sociales que permitan a todos vivir de una forma más digna del hombre.

No se trata aquí de puras condiciones. Los bienes materiales, las estructuras sociales y políticas no son únicamente condiciones, sino ante todo el espacio en donde se vive y se expresa la

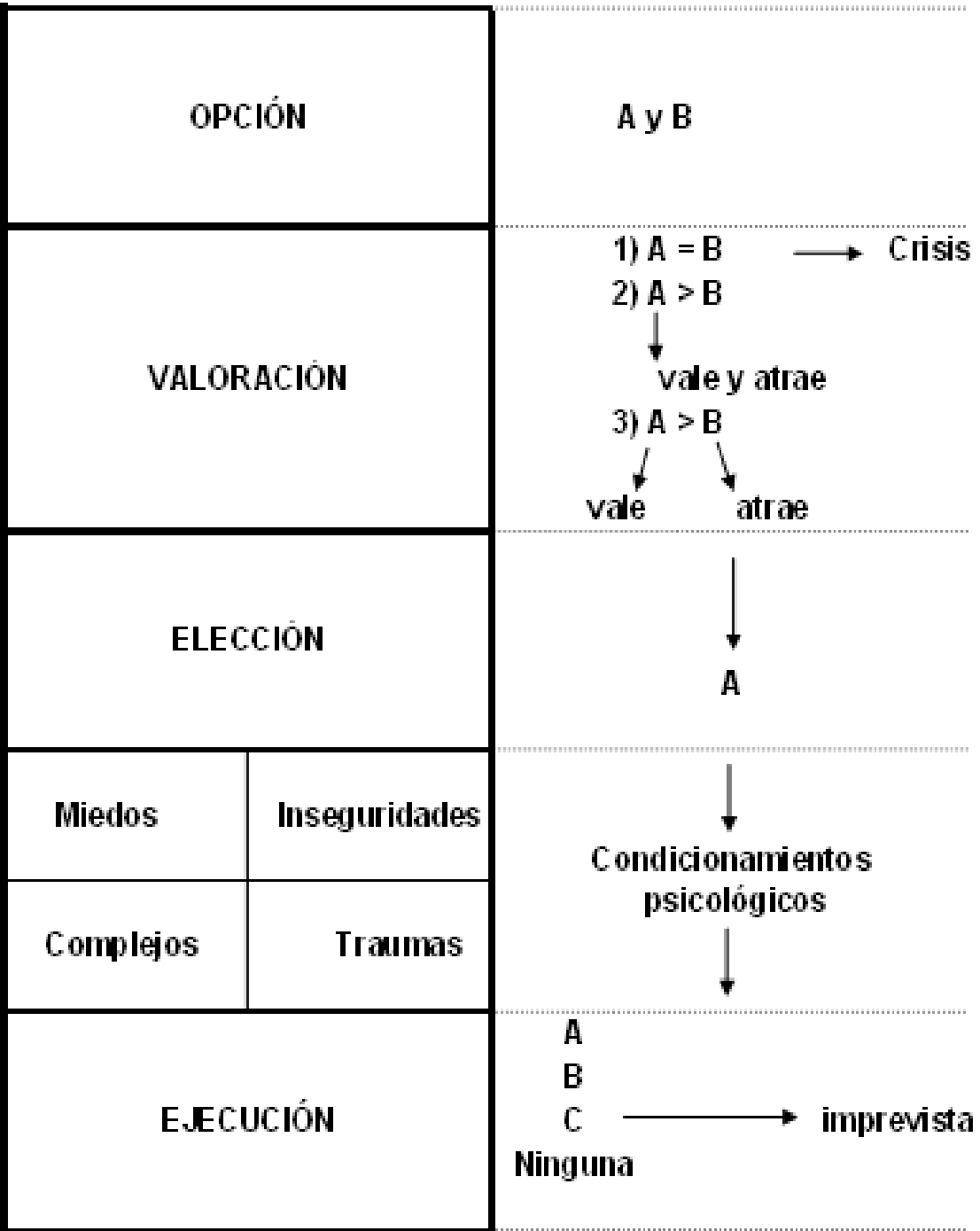
libertad. Son el fruto de la libertad humana y al mismo tiempo el ámbito en que esta libertad se realiza. En cierto modo pueden llamarse también condiciones, ya que su presencia, aun siendo indispensable, no se traduce nunca automáticamente en una gran libertad personal e interpersonal.

El fundamento de la liberación humana en el mundo son las cosas materiales. Para vivir humanamente y llevar hacia adelante la realización de la propia existencia no basta con tener comida y bebida, vestido y lugar donde vivir. Se necesitan también aquellos bienes materiales que permitan desarrollar la cultura, así como la instrucción necesaria que permita producir los bienes indispensables. La instrucción y la ciencia no se desarrollan si no hay bienes materiales suficientes. Por otra parte, no puede haber bienes materiales suficientes sin el desarrollo de la instrucción y de la ciencia.

Las estructuras básicas de la vida social son igualmente fundamentales para la liberación humana. La mera producción de bienes materiales no garantiza la verdadera libertad. Tampoco la mera cultura científica. Se necesita una estructura social y jurídica que garantice una justa división de los bienes, el acceso a la cultura y el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana.

En general hay que decir que la liberación humana en el mundo está también estrechamente ligada a un régimen político, que no solamente garantice a todos los derechos fundamentales, sino que permita además una amplia participación directa y responsable de los ciudadanos en el bien común, promueva el ejercicio de la libertad y garantice a todos el respeto de sus propias opiniones.

Finalmente, el ejercicio de la libertad en el mundo y la consiguiente liberación del hombre están muy vinculados a un clima de libertad, esto es, a una actitud que aprecie la libertad como un sumo bien en el respeto a la libertad de los demás. Las constituciones, las leyes, las estructuras sociales, los regímenes políticos, etc., no podrán hacer mucho si no se encuentran con una fundamental voluntad de libertad.



### 3.- Historicidad de la existencia y sentido de la historia

La liberación del hombre tiene esencialmente una dimensión comunitaria y mundana; tiene que realizarse junto con los demás hombres a través de la creación de un mundo humano. En otras palabras, la liberación del hombre a través de la búsqueda de la verdad y de los valores y de la creación de una cultura humana es una tarea histórica: La dimensión histórica caracteriza a todos los aspectos de la realización humana. El hombre es realmente un ser histórico (lo cual no significa que sea esto solamente). En varias ocasiones se ha asomado el tema de la historicidad en las páginas anteriores. Se habló de él a propósito de la verdad humana, que se orienta hacia lo absoluto partiendo de una situación relativa y temporal. La conquista de la verdad es una tarea incompleta a la que han de contribuir todas las generaciones a través de la historia. También se habló de historicidad a propósito de los valores que expresan las exigencias absolutas del hombre en la relatividad del tiempo; los valores se descubren y se realizan fatigosamente a través del compromiso y de las luchas de varias generaciones. Finalmente, la idea de historicidad apareció inevitablemente cuando se habló de libertad y de liberación. Don constitutivo y distintivo del hombre, la libertad es también una tarea de liberación, que no llega nunca a los límites de sus posibilidades. Por consiguiente, la dimensión histórica parece ser que, pertenece constitutivamente a la existencia humana y que caracteriza a todas sus expresiones.

#### 3.1.- La dimensión histórica de la existencia

##### **1. *Indicación general de la noción de historicidad***

El término «historicidad» indica generalmente el carácter histórico de la existencia humana: el hombre vive y realiza su propia existencia en diálogo con la realidad histórica ya existente, dando de este modo origen y continuidad al fenómeno de la historia. La historicidad es una característica que se encuentra solamente en el hombre.

¿Qué es lo que se entiende por «historia»? En un sentido muy pobre la historia no es más que la sucesión cronológica de hechos en el tiempo objetivo y natural. En este sentido puede hablarse de historia del cosmos, de historia del sistema solar, de historia del caballo, etc.

En un sentido adecuado el término historia se emplea con referencia al hombre. Hay historia porque en el hombre se verifica algo nuevo, que no está predeterminado en las causas. La historia a nivel del hombre indica por tanto el conjunto de acontecimientos (distintos por consiguiente de los procesos de carácter puramente natural o determinista) que tienen su raíz en la libertad personal y en la comunidad humana (personal y cultural).

En el uso común la historia se refiere al pasado. Decir que una cosa pertenece a la historia es prácticamente lo mismo que pertenece al pasado.

Sin embargo, también es posible referirse explícitamente en la palabra historia a la parte activa del hombre, y mirar por tanto no solamente al pasado, sino también al presente y al futuro. Se llega entonces a un tercer significado de la palabra historia: la aventura común del devenir humano a través del

tiempo, caracterizada esencialmente por una continuidad cultural en medio de un indiscutible movimiento de novedad y de creatividad.

Especialmente podría decirse que el concepto de historicidad implica: a) el hecho de que todo hombre se ve situado en una tensión entre el pasado ya realizado (por otras generaciones, patrimonio cultural en sentido amplio) y nuevas posibilidades futuras (que habrán de realizarse personal o comunitariamente); b) la conciencia de que es posible intervenir en el devenir histórico a través de la decisión libre y el trabajo humano (personal o comunitario); c) la asunción de la historia como una tarea humana, subrayando la responsabilidad del hombre por la historia, y en primer lugar por el futuro de la humanidad.

## **2. Elementos de la historicidad**

Más que una característica al lado de las otras, la historicidad es la cristalización o la condensación de todos los elementos fundamentales de la existencia que hasta ahora se han ido poniendo de relieve. El hombre es un ser histórico por el hecho de que ha de realizar su propia existencia junto con los demás en el mundo.

### **a) Espíritu encarnado**

La raíz de la historicidad es indudablemente la encarnación del hombre. Esta encarnación hace posible y comprensible el que en un mundo natural «acontezca» (geschehen) algo y se manifieste algo nuevo.

La encarnación exige la expresión del hombre en la realidad corpórea y mundana. Para realizarse a sí mismo el hombre tiene que crear una amplia cultura humana, humanizar al mundo y humanizarse a sí mismo. Pues bien, cualquier intento en esta línea es siempre parcial y limitado. Hay que intentar mil veces una expresión mejor y más perfecta. La obra humana tiene, que ser continuada y completada a través de la manifestación de otros aspectos.

La técnica, la ciencia, el arte, las leyes, la justicia, la moral, etc., expresan sólo parcialmente la realización del hombre. Por tanto, la realización humana se irá haciendo a través de una infinidad de intentos parciales concretos, siempre ulteriormente perfectibles. Habrá que construir partiendo de las realizaciones ya hechas para construir otras mejores.

### **b) La dimensión temporal de la existencia**

La condición temporal del hombre en el mundo no es independiente del tiempo objetivo y matemático que caracteriza a todas las realidades materiales. Su existencia puede ser situada cronológicamente con el nacimiento y con la muerte. Sin embargo, este tiempo no es específico del hombre.

El tiempo «humano» es distinto. En el tiempo objetivo, el presente tiende a desvanecerse; no es más que una fracción inaferrable entre un futuro que todavía no es y un pasado que ya no es. Por el contrario, en el tiempo humano el presente es el aspecto determinante. Se trata de un presente que se extiende también fundamentalmente al pasado y al futuro. El pasado aparece y es vivido como pasado porque permanece en cierto modo presente en el hombre, o más exactamente porque el hombre permanece de algún modo

presente en el tiempo pasado. El futuro aparece como futuro porque es anticipado en el presente como llamada, proyecto, posibilidad. En otras palabras, el presente «humano» se caracteriza por el hecho de que está dinámicamente tenso entre al pasado y el futuro.

Sobre esta base se puede caracterizar al hombre como una pre-sencia cuyo pasado está constitutivamente abierto hacia el futuro. Sin esta perspectiva de futuro la existencia humana se petrificaría y desaparecería en la nada de la noche y de la muerte. El futuro es una condición constitutiva del hombre. Se podría decir también en otras palabras que el hombre es constitutivamente un ser de futuro, de perspectiva, de porvenir.

El punto de gravitación de la historicidad no está en el pasado, sino en el futuro. Historicidad significa: tener un futuro. Precisamente porque hay un futuro lleno de nuevas posibilidades, el pasado puede presentarse en su figura de pasado, esto es, como aquello que es solamente una realización parcial y provisional que tiene que ser superada y recuperada a niveles superiores.

### **c) La dimensión social e interpersonal**

El hecho fundamental del hombre es que no puede llegar a ser hombre más que a través de la mediación de los demás, a través de la palabra, la obra y el amor de los demás. Ninguna opción, ninguna apertura hacia el futuro puede realizarse sin una dependencia fundamental de los demás y sin una profunda solidaridad con ellos.

Consiguientemente, toda la expresión del hombre en el mundo está ampliamente inscrita en la continuidad cultural. Se puede decir incluso que, a pesar de todos los esfuerzos renovadores, la continuidad es siempre mayor que la discontinuidad.

La intersubjetividad no significa únicamente solidaridad con el pasado y por tanto continuidad en el desarrollo de la cultura humana sino también solidaridad con el futuro. Cada uno contribuye, aunque sea en una medida muy pequeña, a las condiciones que mañana serán el punto de partida obligatorio de las demás generaciones. Las opciones de hoy son condiciones del mañana de con su propio peso, sus límites específicos y dificultades de pasar a otras opciones, lo mismo que resulta difícil superar las opciones de ayer, que siguen condicionando a nuestra existencia humana.

### **d) La libertad**

Por muy real que sea la libertad frente a los condicionamientos históricos, es siempre libertad de personas individuales, caracterizadas por su pasado histórico y cultural.

Aunque ciertamente hay algunos individuos privilegiados que consiguen influir profundamente en el aspecto de la historia: los grandes pensadores, los fundamente grandes héroes de la fe religiosa, los grandes científicos, los hombres de gobierno ...

Por otra parte, como todo ser humano está abierto a los demás y a las expresiones de los demás, las nuevas opciones constituyen para ellos una invitación a obrar según valores más elevados y situaciones más humanas.

De este modo la libertad es verdaderamente el lugar donde la situación se transforma en historia y donde el hombre asume fundamentalmente su responsabilidad frente al pasado y el futuro, esto es, frente a los demás hombres.

### **3.- ¿Relativismo o tarea?**

¿Hay que mirar ante todo a la historia bajo el ángulo de lo relativo o más bien desde el punto de vista positivo y constructivo, esto es, como tarea que cumplir a través del tiempo?

La idea fundamental que se desea expresar con el concepto de historicidad es que el hombre es constitutivamente un ser de cultura, y que la creación de un mundo más humano, en colaboración con todas las generaciones, es una tarea de la existencia histórica. Por eso la historicidad significa también la responsabilidad profunda ante las condiciones en que vive el hombre, sin una resignación fatalista frente a las fuerzas ciegas de la naturaleza y sin excusas frente a una instancia trascendente que lo determinaría todo sin que el hombre lo supiera.

En este sentido puede decirse que la historicidad es característica para las antropologías de hoy. Más que insistir en la naturaleza (infrahumana), esto es, en el hecho de que el hombre es un ser de la naturaleza, se insiste en el hecho de que el hombre es creador de cultura y que a través de este camino se realiza a sí mismo y sus propias posibilidades humanas. Cultura (en sentido amplio) e historia significan entonces prácticamente lo mismo, esto es, el conjunto de la obra humanizadora del hombre en el tiempo, con todas las vicisitudes que acompañan a esta empresa. Las diversas historias (de la economía, de la literatura, del arte, de la técnica, de la filosofía, de las guerras, etc.) no son más que aspectos de esta inmensa obra civilizadora a través de la cual el hombre intenta hacerse más auténticamente hombre.

### **3.2.- El trabajo como móvil de la historia**

La historia como creación de un mundo más humano por obra del hombre está sostenida en su realización por dos factores, por otra parte, inseparables: la palabra y el trabajo.

La palabra ejerce una función mediadora fundamental entre las diversas generaciones, especialmente a través de la enseñanza y del estudio, que bajo este aspecto específico se convierten ya en dos formas de trabajo.

El trabajo por su parte es el punto de apoyo de la obra histórica, en cuanto que todo bien cultural es creado por el trabajo humano, en el contexto de una comunidad de palabra y de praxis. Todo el patrimonio cultural (técnicas, bienes culturales en sentido estricto, principios educativos, etc.) es fruto del trabajo realizado durante infinitas generaciones que se han ido siguiendo en el tiempo.

#### **1. Naturaleza y carácter central del trabajo**

El concepto de «trabajo», como todos los demás conceptos que indican dimensiones fundamentales del hombre, tiene diversos significados. Hay dos especialmente que merecen nuestra atención.

El término trabajo en sentido estricto indica especialmente el trabajo corporal y manual, o bien el trabajo productivo. En este sentido se distinguirá entre el «mundo del trabajo» y el mundo de la cultura (en sentido igualmente restringido).

El término trabajo tiene además un sentido más amplio y más rico. El trabajo es cualquier actividad humana (el trabajo, en el sentido anterior, las actividades intelectuales, etc.) hecha para realizar un fin serio y necesario.

Estos dos conceptos son legítimos y sobre todo complementarios. Entre el trabajo y la cultura, entre el trabajo manual y el trabajo intelectual o social existe una especie de relación dialéctica. El trabajo productivo, en sus expresiones actuales, sólo es posible sobre la base de una amplia difusión de la cultura y de una determinada estructura de la vida social: amplia instrucción de base, especialización tecnológica avanzada, investigación profunda en los laboratorios, diversas formas de asistencia social, etcétera. Por otra parte, la expansión de la cultura en una sociedad concreta está profundamente determinada por las posibilidades de trabajo y por el nivel tecnológico alcanzado. Por tanto, el trabajo es la base de la cultura y al mismo tiempo está en profunda dependencia del nivel cultural en cuanto a las modalidades y las formas con que se realiza ese trabajo.

El hombre no existe para trabajar, sino que trabaja y debe trabajar para existir como ser humano en la dignidad y en la nobleza de su existencia. El trabajo no es una dimensión que haya que superar y abreviar todo lo más posible. Pero tampoco tiene que ocupar todas las expresiones humanas y todo el espacio de tiempo. Es y debe seguir siendo un camino esencial e insuperable para el ejercicio más pleno de la humanidad del hombre.

## **2. La ambigüedad del trabajo humano**

La ambigüedad del trabajo consiste en que, por una parte, el trabajo es instrumento y camino de humanización, mientras que por otra es el lugar donde cristalizan la mayor parte de las injusticias que existen en la sociedad. El trabajo no realiza nunca automáticamente la promoción del hombre, sino que requiere un esfuerzo permanente para que se le ponga al servicio del hombre. Esta ambigüedad afecta a todas las formas de trabajo, especialmente a las que se desarrollan en el marco de la tecnología y de la economía.

Esta ambigüedad del trabajo solamente puede superarse gracias a la conciencia y al compromiso del hombre. La misma responsabilidad del hombre que da origen al compromiso laboral tiene que aplicarse en primer lugar a los modos de producción y a las condiciones de los trabajadores que mediante su trabajo están humanizando al mundo.

Hoy se percibe bastante mejor que hay un trabajo específico de orden ético y social que está llamado a insertar las relaciones laborales de cualquier orden en una estructura ética que afirma la primacía de las relaciones entre hombre y hombre. El trabajo es un medio y un camino de liberación. En último análisis es el hombre mismo el que tiene que usarlo responsablemente para su propia liberación.

### 3.3.- El sentido de la historia

#### 1. El «*sentido*» de la historia

Para formular exactamente la pregunta sobre el sentido de la historia hay que partir del hecho de que la historia es una tarea confiada al hombre. La pregunta sobre el “sentido” se refiere entonces a la meta que hay que conseguir, a la finalidad que hay que realizar a través del compromiso histórico.

La respuesta a este interrogante tan general no deja lugar a dudas: el sentido de la historia es el hombre mismo. La llamada específica o la posibilidad específica de la historia consiste en la creación de un mundo que garantice mejor el reconocimiento del hombre por parte del hombre. El sentido de la historia es por tanto la creación de una cultura humana (en el sentido amplio de la palabra) o de un mundo humano en el que todos los seres puedan vivir más auténticamente su existencia humana, esto es, con una mayor libertad y una hermandad más profunda. El sentido del trabajo productivo, de las ciencias y de la técnica, de toda creación artística, de la elaboración de leyes y de estructuras jurídicas y sociales, de la política y de cualquier compromiso histórico es contribuir a una mayor actuación y realización del hombre.

La historia es una tarea por el hecho de que la existencia de cada persona es una tarea, y porque esa tarea no puede llevarse a cabo sin los demás y sin la inserción en una cultura humana. Esta llamada de reconocimiento, mediante la creación de un mundo cultural más humano, constituye la unidad de la historia y permite hablar de historia humana.

No se dice que la historia tenga la única y exclusiva finalidad de crear un mundo humano. El hombre existe solamente como persona libre e irreductible. Todo cuanto se ha creado en la cultura humana tiene que servir para realizar el sentido fundamental de cada persona, sentido que indudablemente es también histórico e interpersonal, pero sin que se reduzca a ello. Si en cada persona y en sus relaciones interpersonales se revela también una dimensión trascendente, no puede negarse que la historia tiene que vérselas en con esa dimensión trascendente. En otras palabras, si la dimensión trascendente se señala como dimensión religiosa y que pueda hablarse en un sentido religioso de la historia. No se trataría indudablemente de un significado que se añadiría simplemente al significado primario de la historia, sino de un significado que se encuentra en lo más íntimo del compromiso histórico, algo así como el alma de ese compromiso.

#### 2. El problema del determinismo

Si la historia es en primer lugar una tarea confiada a la libertad humana, cuyo sentido es la realización misma del hombre, queda por explicar todavía por qué a tantas personas les parece dignade aplauso una interpretación determinista de la historia.

Sin detenernos en la exposición de las diversas teorías filosóficas sobre el determinismo histórico, hay que notar ante todo que el determinismo parece estar ligado a una especie de ilusión retrospectiva. Los hechos y las situaciones que pertenecen al pasado no pueden ya cambiarse en cuanto tales.

El pasado los arrebató al poder humano. De ahí la tendencia a juzgar que los hechos tenían que suceder necesariamente y que obedecen por tanto a una necesidad intrínseca o extrínseca. · Impresión que se acentúa más todavía dado que los acontecimientos históricos presentan cierta coherencia lógica entre sí.

Un segundo factor que influye en la ilusión determinista es la impotencia de cada uno, e incluso de grandes grupos humanos, frente a los acontecimientos.

Otro tercer factor que lleva a la tesis del determinismo histórico es el deseo de ofrecer una base ideológica a un compromiso histórico.

Finalmente, hay una cuarta preocupación que conduce a veces a ciertas formas de determinismo histórico. Los creyentes, que afirman la providencia divina, se preocupan de someter todos los acontecimientos a la dirección divina. Si la providencia «sabe» lo que sucede, sabe también por qué sucede así y por consiguiente es mejor que así suceda.

Todas las formas de determinismo radical de la historia significan la negación misma de la historia. Hay historia porque hay ' también libertad, y por tanto perspectiva, proyecto y sobre todo esperanza. Hay novedad solamente donde los fenómenos no están ya predeterminados en sus causas. De lo contrario, la historia, se reduciría a un proceso objetivo y determinado, que podría ser totalmente conocido cuando se conocieran sus causas.

### **3. Historia y progreso**

¿Puede decirse que la historia es progreso?

a) Dos dificultades importantes

La afirmación del progreso histórico tropieza por lo menos con dos dificultades fundamentales. En primer lugar, se trata de saber qué es el «progreso»; esto es, es preciso encontrar un término de referencia y una medida con que poder medir el progreso o la regresión. En segundo lugar, está la dificultad de juzgar los acontecimientos y las situaciones concretas bajo el aspecto del progreso.

¿Qué es el progreso? En general puede decirse que la historia progresa cuando se acerca al ideal que debe realizar. Más en concreto el progreso se define en referencia al ideal de hombre que hay que realizar. Por esto la idea de progreso varía según las antropologías en que se inserta; lo cual no excluye ciertamente que pueda haber puntos convergentes entre ellas.

La segunda dificultad se refiere al juicio sobre el progreso concreto y práctico. En todo cambio cultural, social o político de relieve un gran número de personas no verán más que decadencia y regresión.

Para otros por el contrario son dignos de los tiempos, anuncios primaverales de un mundo mejor. Muchos cambios han sido condenados como mal y regresión, mientras que al cabo de algún tiempo han sido acogidos como progreso incluso por quienes los habían condenado anteriormente.

Por consiguiente, resulta muy difícil cualquier juicio sobre el sentido y el progreso de la historia, sobre todo porque aún no, se ha aclarado

suficientemente el misterio del hombre, que es tam-bién el centro de la historia. El hombre es un ser histórico, pero que en ningún momento encuentra su significado en el mero ám-bito de la historia. Esta problemática surge con extrema urgencia ante la experiencia del sufrimiento y de la muerte. Ninguna filosofía de la historia es realista si arrincona este problema. Toda respuesta ulterior sobre el problema del futuro histórico depende del futuro de las personas individuales y de la posibilidad de aclarar este misterio.

#### **IV.- FRONTERAS DE LA EXISTENCIA Y PERSPECTIVAS DE ESPERANZA.**

##### **1.- El fracaso y el mal como problema humano.**

El hecho de que el hombre tiene que realizarse a sí mismo junto con los demás en el mundo choca continuamente con otro hecho no menos evidente: la experiencia de la frustración, del sufrimiento, del fracaso, del mal. El hombre, el sufrimiento, la incompreensión, la guerra, los derechos pisoteados, las injusticias contra los inocentes, la carrera desbocada tras ideales inalcanzables, la fatiga ingrata, las enfermedades, Auschwitz, Hiroshima, Biafra y Bengala... van trazando profundos surcos en nuestra época lo mismo que en las anteriores. El fracaso y el mal forman indudablemente parte de la existencia humana.

##### **1.1.- El mal como problema humano.**

Todas las ideologías, las antropologías y las religiones, en medida que son indudablemente muy diversas, se enfrentan con el problema del fracaso y del mal. Los marxistas estudian la realidad del fracaso y del mal bajo el título de “alienación”, de “explotación”, de “lucha de clase”, etc. Sartre y Camus hablan del “carácter absurdo” de la existencia. Los creyentes prefieren hablar de “fracaso”, de “mal”, de “pecado”, de “diablo”, etc. Un discurso serio y comprometido sobre la condición humana tendrá que encontrarse necesariamente de una forma explícita con la dimensión del fracaso y del mal.

##### **1.1.a.- Los términos del problema.**

Los términos empleados necesitan una breve explicación. Fracaso es cualquier intento de asumir un valor que se hunde y acaba de hecho en la nada. Se habla del mal, en general, siempre que se realiza la experiencia de situaciones que parecen estar en contraste con las justas exigencias del hombre o que frustran los ideales que él intenta realizar en la historia. Toda experiencia de mal presunto o verdadero es vivida luego existencialmente como sufrimiento o dolor. El sufrimiento es el modo específico con que el hombre vive la frustración y el fracaso de sus propias empresas, o bien el mal de las situaciones en que se encuentra metido sin poder salir de ellas. Las causas del sufrimiento pueden estar en las relaciones con los demás, en las situaciones materiales del mundo, en los defectos corporales, en las enfermedades, en los dolores físicos que impiden obrar humanamente, trabajar, participar en la vida de los demás, etc.

##### **1.1.b.- Problema existencial-problema intelectual.**

El fracaso y el mal -exactamente lo mismo que los valores- afectan al hombre de dos modos diversos: a nivel de la experiencia vivida son un escándalo y provocan la reacción del hombre; a nivel de la inteligencia discursiva y explicativa constituyen un arduo problema.

El mal como dato “humano” se hace sentir ante todo en el sufrimiento que hiere y en el escándalo que invade a la existencia. Frente a un niño que pasa hambre, o frente a una guerra que mata bárbaramente a millones de seres inocentes, o frente a la muerte que rompe una existencia que apenas empieza a abrirse a la vida... la existencia se rebela: ¿ No debería ser así?. La reacción se provoca espontáneamente. No es posible dejar de tomar una postura: rebelión, fatalismo, fuga...

La búsqueda ansiosa de una explicación intelectual del fracaso y del mal en la existencia humana se apoya en el deseo de poder soportar mejor, a nivel existencial, la violencia del mal, o bien en la esperanza de encontrar una actitud concreta más justificable. Comprender el mal es racionalizarlo para hacerlo menos ofensivo y al mismo tiempo para encontrar las formas de superarlo.

Por lo que se refiere en particular al aspecto intelectual del problema, es necesario situarlo dentro de los términos de la antropología, esto es, en referencia al hombre concreto que está constantemente bajo la llamada a realizar su propia existencia junto con los demás en el mundo.

Las soluciones intelectuales del problema del mal se dividen en dos grupos. **A)** Por una parte están los pensadores que consideran el problema del mal como un problema puramente antropológico e histórico, plenamente inteligible a nivel humano y radicalmente recuperable por obra del hombre en el progreso de la historia. **B)** Por otro lado están los pensadores que reconocen las dimensiones específicamente antropológicas del problema sin reducirlo a ellas. En el fracaso y en el mal, especialmente en el fracaso de la muerte, se revelan dimensiones metafísicas del hombre. La comprensión del mal no podrá hacerse nunca fuera del misterio metafísico de la existencia, y la solución no se podrá alcanzar fuera del contacto con la fuente última de la existencia.

## 1.2.- Algunos intentos de racionalización del mal.

### 1.2.a.- El modelo de Leibniz

El problema del mal no se considera en primer lugar como un problema antropológico; se le ve en referencia con las dimensiones prehistóricas o metahistóricas del hombre. Las causas, la comprensión y el significado del mal no se sitúan por tanto en primer lugar a nivel del hombre, sino en las estructuras metafísicas del universo.

Concretamente Leibniz plantea el problema del mal como el problema de la teodicea: ¿ cómo conciliar la existencia del mal con la existencia de un Dios omnipotente e infinitamente bueno, que está radicalmente en el origen de este universo por su ser creador? ¿ cómo justificar a Dios ante el escándalo del mal?.

Se observa en primer lugar que no todas las experiencias que comúnmente son consideradas como mal, lo son efectivamente. La fantasía humana proyecta un impresionante número de posibilidades. Dado que estas posibilidades no se realizan concretamente en el hombre, éste se siente desgraciado y considera como mal su propia condición, que permite únicamente cierto número de posibilidades dentro de los límites de

la propia existencia. Pues bien, no es justo considerar como mal lo que en realidad no es más que el límite metafísico propio de todo ser.

**a) Mal Metafísico**

¿ No habrá que considerar entonces esos límites metafísicos como la raíz misma del mal?.

Indudablemente que no, ya que Dios no ha establecido arbitrariamente los límites de cada ser. En este sentido el orden metafísico del universo es el mejor posible. No existe un mal metafísico propiamente dicho.

**b) Mal físico**

Pero existe el mal físico o dolor físico, con repercusiones dolorosas en la vida psíquica del hombre. Leibniz recurre a veces a la explicación que ofrece San Agustín: Dios permite los males para realizar así un bien mayor. Las imperfecciones de una parte dejan aparecer mejor la grandeza del conjunto. Otras veces Leibniz insiste en que el mal es un castigo, o bien un medio para alcanzar una finalidad determinada, que de otras formas no se alcanzaría. De todos modos ese mal es una realidad. No es posible deducir de ella que el mundo en su conjunto no es bueno o que no es el mejor posible.

**c) Mal moral**

También existe el mal moral, esto es, el abuso de la libertad por parte del hombre. Esta especie de mal es tolerado por Dios para salvaguardar un bien mayor: la propia libertad. La posibilidad de cometer el mal moral es inseparable de la libertad moral. Semejante abuso no hay que atribuirlo a Dios, sino únicamente a la persona humana que abusa.

En primer lugar hay que preguntarse si la insistencia en el mal como límite metafísico y como privación de perfecciones metafísicas no corre quizás el peligro de desviar la atención y de ocultar el verdadero problema del mal. Es verdad que un hombre no es más que un hombre. Es verdad que hay límites. No hay que crear un mundo imaginario de posibilidades que luego no se realizan y hacen desgraciada a la vida entera. Pero todo esto deja de lado el verdadero problema, el de las posibilidades humanas concretas y reales que quedan bloqueadas y frustradas en su actuación. Y esta frustración es una tremenda experiencia humana.

Además, la insistencia en el plan general del universo, en el que también los males ocupan un lugar lógico y funcional, no está privada de riesgos. No cabe duda de que ciertas formas de mal físico, psíquico o social pueden ser recuperadas en la humanidad y que a veces desempeñan una función positiva. Las antropologías evolucionistas se muestran precisamente muy sensibles a esta recuperación. Pero desde el momento en que esta posible recuperación no se ve ya como una tarea humana, sino más bien como una estructura absoluta y trascendente que se realiza sin que lo sepa el hombre, y quizás incluso en contra de su voluntad, resulta casi imposible no acabar en una actitud de pasividad y de fatalismo. Si de todas formas el mal tiene una función positiva, que yo no llego a comprender, ¿ para qué empeñarme en combatirlo?. Si todo se desarrolla según la mejor de las razones, ¿ cómo podré justificar que yo sigo otra razón, esto es, la de mi libertad que rechaza el orden del mal existente en el mundo?.

En esta visión, demasiado individualista y demasiado dualista, no se reconocen suficientemente las dimensiones

cosmológicas y sociales del mal. Antes de ver el mal como un problema que se refiere a Dios, hay que verlo y analizarlo a nivel del hombre que existe junto con los demás en el mundo.

1.2.b.- La explicación del mal dentro de una clave evolucionista: Teilhard de Chardin.

### **A) Respuesta Filosófica**

Para Teilhard, como casi para todos los pensadores evolucionistas, es posible hacer inteligible la recuperación del mal en el universo y especialmente en la humanidad gracias a la noción de “evolución”. La idea de evolución es inseparable de una estructura de lucha y de conflicto, esto es, de una dialéctica que elimina al débil, a lo que no es vital, a lo que no tiene porvenir, y que al mismo tiempo asegura la afirmación de lo que es mejor, más robusto, más vital. Ya en el mero nivel biológico esta estructura funciona perfectamente: el mal (la enfermedad, la debilidad, los defectos físicos, la inadaptación, el sufrimiento, etc.) queda perfectamente integrado en la estructura ascensional de la evolución. Es preciso conquistar cada progreso después de una dura lucha, a costa de muchos intentos y de muchos fracasos. La experiencia misma del mal y de las situaciones indignas del hombre constituye un desafío permanente que provoca al hombre y lo incita a la superación. De sus males y de sus sufrimientos, diversos en cada etapa de la evolución, el hombre saca la lección de cual es el camino mejor. El mundo es un inmenso campo de batalla, un interminable vía crucis; pero de allí es de donde emerge lentamente el progreso. La existencia humana dista mucho de ser un idilio. El desorden y el fracaso, la descomposición, la soledad y la angustia, no son más que el mal de crecimiento que la caracterizan bajo diversas formas. Si un hombre llegara a conocer el tributo de sufrimiento y de lucha que hay que pagar para realizar el progreso, habría penetrado en el misterio del universo.

En consecuencia, el problema tradicional de la teodicea, esto es, la conciliación del mal con la existencia de un Dios bueno y todopoderoso, puede considerarse como inexistente. El problema existiría solamente en la perspectiva de un mundo estático, salido ya perfecto y acabado de las manos del creador: por eso se pregunta lógicamente Teilhard:

*En nuestras perspectivas modernas de un universo en estado de cosmogénesis... ¿cómo es posible que tantos buenos espíritus se obstinen todavía en no ver sino, intelectualmente hablando, que el famoso problema ya no existe?.*

### **B) Respuesta Teológica**

Sin embargo, el optimismo de Teilhard está ligado, al menos de una forma genérica, a la afirmación de la inmortalidad personal del hombre. Se trata de un correctivo esencial. Sin la inmortalidad personal la evolución no sería de ninguna manera una recuperación del mal. Sería absurda, ya que la muerte sería el fracaso completo de todo el movimiento evolutivo. No será superfluo añadir que detrás de esta visión de Teilhard se mueve también el concepto de salvación por obra de Cristo, que unifica el movimiento evolutivo del cosmos y de la humanidad. Dentro de este marco el hombre se ve urgido constantemente a salir de sí mismo para elevar a la

humanidad a la salvación religiosa. De este modo el mal queda recuperado cristianamente para hacer progresar a la humanidad hacia la parusía y hacia el cumplimiento de toda la evolución de Cristo.

No se puede negar ciertamente que también los males morales pueden ser recuperados de alguna manera, esto es, en la medida en que estimulan a la humanidad hacia la superación. Pero sugerir que la injusticia con los inocentes, el abuso de la libertad, los muchos males morales... son de algún modo etapas necesarias en el camino del reconocimiento del otro, lo mismo que las luchas entre los individuos y la especie a nivel biológico son necesarias para el progreso de la evolución, parece ser una afirmación que choca profundamente con el sentido de responsabilidad del hombre. Se pierde de vista que el mal moral propio y verdadero brota del núcleo más profundo y personal del hombre, que no está dominado por las leyes de la materia y de la cantidad.

### 1.2.c.- Racionalización del mal en el marxismo.

M. Verret empieza rechazando de la forma más radical todo recurso a lo trascendente ( metafísico o religioso). Plantear el problema del mal en la escena de lo absoluto significa consagrarlo, justificarlo, declararlo insoluble e intocable, y por consiguiente privarse de la posibilidad de comprometerse a fondo en la lucha contra el mal. Por el contrario, es preciso enfrentarse con el problema a nivel histórico, que es el único donde podrá ser comprendido y superado.

El marxismo, según m. Verret, posee una explicación exhaustiva del problema, que incluye además su superación práctica e histórica. La clave hay que buscarla en la teoría general del movimiento dialéctico de la materia. El mal a nivel humano no es más que una forma particular de la negación y contradicción que caracterizan a la dialéctica. El movimiento evolutivo de la materia, hasta sus más altas expresiones en la historia humana, no puede existir como movimiento más que creando la negación y la contradicción, o sea, el mal. Por eso el mal está universalmente presente en la naturaleza como el motor mismo de la materia en su ascensión a niveles más perfectos; es el “espíritu” de la materia.

Con esto queda dicho igualmente que en la naturaleza cualquier forma de mal es funcional. M. Verret recuerda la afirmación de Marx, según el cual la naturaleza no engendra nunca problemas sin esbozar al mismo tiempo su solución. Por eso hay que decir que el mal, aunque surja inevitablemente en la evolución dialéctica no tiene nunca una dimensión absoluta y permanente. Todo mal es provisional y relativo. Si lo engendra la naturaleza, también la naturaleza engendra las fuerzas que son capaces de superarlo.

M. Verret insiste además en el hecho de que el marxismo resuelve el mal atendiendo a las causas que lo han engendrado, esto es, a las causas económicas y a las estructuras sociales. La religión quería combatir el mal cambiando al hombre. El marxismo cambia al hombre cambiando las estructuras y de esta manera elimina el mal.

Pero se interpretaría falsamente el pensamiento de M. Verret si se pensara en una sociedad futura sin fracasos ni males. Verret está convencido de que no puede creerse en el sueño mítico de un paraíso en

la tierra. La abolición de la propiedad, de las clases sociales y de todos los privilegios alienantes no eliminará todo el mal de la sociedad y de la historia. Al mal capitalista sucederán otras formas de mal. Pero se tratará de un mal “humanizado”, esto es, de formas de conflicto y de contraste que se irán superando a medida que vayan surgiendo.

De todas formas será oportuno tener presente que la explicación del mal en el ámbito de la doctrina marxista se presenta como solución exhaustiva sólo y exclusivamente porque el problema personal del mal ha quedado marginado y porque la persona misma, con su libertad y su responsabilidad alienables, se ha visto reducida en amplia medida a la suma de sus relaciones sociales. Pues bien, sin negar la suma importancia de las contradicciones sociales, hay que preguntarse si el problema del fracaso y del mal no será también - y esencialmente- un problema personal: el contraste insuperable entre lo que tiene que realizar cada persona para responder a la llamada de su existencia y que de ninguna manera logra realizar. Un sistema en el que la libertad y la responsabilidad personales se ven tan ofuscadas, ¿podrá aparecer como una respuesta adecuada al problema del mal?.

### 1.3.- Carácter precario de toda respuesta puramente intelectual.

#### 1.3.a.- Observaciones preliminares.

El problema del mal, en cuanto problema intelectual que desafía a la razón explicativa, está continuamente expuesto a dos peligros, que H. Bergson ha puntualizado acertadamente. Por un lado está la fantasía que exagera enormemente la cantidad y la profundidad de los sufrimientos y de los males en la existencia. Por otro lado está la tendencia a proyectar enteramente este problema sobre una pantalla trascendental: se formula un concepto abstracto de bondad, se le proyecta sobre Dios y se deduce de allí cuáles son las características que debería tener el mundo para ser un mundo bueno. Confrontando luego el mundo pensado con el mundo concreto, se deduce que el mundo real en que vivimos es profundamente malo y equivocado, y que por consiguiente Dios no existe.

Frente a estas dificultades se sitúan inmediatamente dos comprobaciones de importancia que justifican, al menos en línea de principio, una investigación confiada de este problema. Está ante todo la convicción muy profunda de que, a pesar de la cantidad de fracasos y de males, la existencia como tal es buena y permite esperar por encima de cualquier experiencia negativa en el presente. Está además el hecho, significativo en todas las épocas, de unos hombres y unas mujeres que no vacilan en aceptar los sufrimientos, los males y los fracasos para promover el bien de los demás. En esta actitud existencial se esconde una fe fundamental en la posibilidad de realizar la existencia humana a pesar de la cantidad de mal que presenta. El mayor problema consiste, sin embargo, en saber si esto puede también justificarse ante la razón explicativa, o si esa actitud existencial se apoya en último análisis en una fe y una esperanza, que llevan finalmente a la existencia de un Dios creador.

### 1.3.b.- Una interpretación más realista del hombre.

La existencia concreta del hombre en el mundo contiene constitutivamente la posibilidad de muchos fracasos, sufrimientos y males. Solamente la huida al mundo de los sueños y de las fantasías nos puede hacer perder de vista esta realidad.

**A)** La estructura biológica del cuerpo es sumamente compleja y vulnerable. Pertenecen inseparablemente a ella las enfermedades, las deformaciones, los fallos de funcionamiento, las perturbaciones, la muerte... Un hombre que no estuviera expuesto a todo esto no sería el hombre tal como nosotros lo conocemos. También el mundo de la naturaleza es lo que es: un mundo concreto con lluvias y sequías, con polos y ecuador, con cataclismos y fuerzas incontrolables. El hombre corpóreo está necesariamente sometido a estos fenómenos naturales.

**B)** La estructura temporal de la existencia es también una fuente de muchos aspectos negativos. El tener que realizar la existencia a través del tiempo obliga al hombre a hacer previsiones y proyectos, exponiéndose por tanto necesariamente a ilusiones y desilusiones.

**C)** La coexistencia con los demás es también una fuente de muchos fracasos y de muchas experiencias negativas. Pero el hombre que se aislase de los demás destruiría ipso facto su propia existencia, ya que no puede ser hombre sin los demás. La participación en los gozos y en los dolores, en las ansias y las esperanzas, es lo que constituye la trama inseparable de nuestra existencia.

La coexistencia tiene sobre todo como consecuencia la multiplicidad de los puntos de vista respecto a todos los problemas de la vida. La división del bien, que de allí sigue, opone muchas veces a los hombres entre sí. ! Cuántos pueblos se han combatido con aspereza, convencidos cada uno de su parte de que estaban combatiendo una batalla justa!. La atomización y la multiplicidad de los puntos de vista y de las interpretaciones del bien seguirán siendo una fuente permanente de sufrimientos, de conflictos y de fracasos. Sin duda que es posible una mayor unificación, pero la estructura misma de la multiplicidad no puede superarse en la humanidad.

**D)** El encuentro de muchas libertades en el mundo hace también posible el abuso de la libertad. Es posible no escuchar o rechazar la llamada del otro. Es posible negar al otro, suprimirlo, tratarlo como si fuera una cosa, cometer injusticias contra los inocentes, destruir lo que otros han ido construyendo fatigosamente... Estos aspectos negativos no parece que puedan separarse de las dimensiones positivas de la libertad. La libertad que rechaza es en el fondo la misma que está en disposición de hacer progresar a la civilización humana hacia aquellas expresiones elevadas que aseguran a un gran número de hombres la posibilidad de vivir en condiciones más humanas.

**E)** A la condición del hombre real y concreto pertenece también el conjunto de la cultura y de las estructuras. El hecho de que todo hombre tenga que partir necesariamente de cierta cultura y de determinadas estructuras para llegar a ser hombre adulto y libre tiene como consecuencia el que ese hombre esté también inserto concretamente en un mundo en el que la justicia y la opresión existen bajo formas muy diversas.

### 1.3.c.- Insuficiencia de las explicaciones racionales.

Pues bien, ver el problema del mal sólo y únicamente sobre la pantalla de lo universal (racional, técnico, histórico, económico, etc.) equivale a falsificarlo esencialmente. El misterio del mal está también en el hecho de que cada uno de los hombres, en su irrepetible unicidad, queda trabado y bloqueado en su propia realización. Existe un misterio personal del mal, porque cada hombre, aunque pertenece realmente a diversas formas de totalidad, no puede reducirse a ninguna totalidad. Su destino -o su llamada-, a pesar de la relación esencial con los demás, es también esencialmente personal, esto es, inalienable e inconfundible con las soluciones que se refieren a la totalidad. El carácter trágico del mal se deriva en muchos aspectos de la distancia insalvable entre lo que es “bueno” en el marco de la totalidad y lo que constituye el camino de realización de cada persona.

Recurriendo a un ejemplo muy sencillo, es exacta la afirmación de que una invalidez fisiológica o psicológica resulta inteligible en el conjunto del mundo biológico, y conforme con la bondad del universo biológico. Pero con esto no se responde de ninguna forma al drama personal e inalienable de aquel hombre que en aquella situación tiene que realizar su propia existencia. ¿ Por qué esa persona y no otra? ¿ Por qué yo?.

La ciencia y la técnica, las teorías evolucionistas, la explicación marxista de los conflictos sociales, las visiones metafísicas más dinámicas que ven la creación como una obra en acto y no ya realizada en el pasado..., todo eso me puede ayudar muchísimo para situar muchos aspectos del mal y remediarlos en la existencia concreta. Pero no puede pretender eliminar intelectualmente el problema del mal, a no ser negando el lugar inconfundible y único de las personas, reduciéndolos a todos a puros individuos, esto es, a sujetos ( o números funcionales) intercambiables entre sí en la realización de la totalidad.

### 1.3.d.- Situaciones límite.

Hay en la existencia humana ciertas situaciones diversas de las demás; están siempre en cierto modo presentes. Todo hombre se ve envuelto en ellas y tiene que enfrentarse con ellas. Jaspers habla de situaciones límite. En concreto, estas situaciones se llaman **muerte, sufrimiento, lucha, culpa.**

Por consiguiente, las situaciones límite no se dejan negar. Además, es completamente inútil planificar o razonar respecto a ellas. Lo único que puedo hacer es intentar huir, cerrar los ojos para no ver. Frente a las situaciones de frontera el hombre tendrá que tomar una actitud absolutamente distinta de la científico-técnica. Las situaciones límite se pueden ciertamente aclarar mediante la reflexión filosófica, pero esta aclaración existencial no es ni explicación ni solución. Es simplemente un reconocimiento de la dimensión inaferrable y no racionalizable que se manifiesta en ellas. La única salida tiene que consistir en un salto realizado gracias a la fe religiosa.

Las diversas formas de fracaso preanuncian la forma fundamental de fracaso que es la muerte. Expropia al hombre de sí mismo y le quita de las manos la disposición de su propia existencia. En toda persona

orientada hacia la realización de la llamada personal de la existencia, la muerte suscita d la forma más aguda la experiencia del límite. ¿ Por qué el hombre fracasa precisamente en el terreno específicamente humano, en la construcción de una fraternidad y de una comunión interpersonal? ¿ Por qué la muerte rompe las ataduras y deja sin realizar los intentos por conquistar la verdad y los valores?.

Las situaciones límite expresan la necesidad de salvación. La existencia humana está marcada fundamentalmente por la falta de salvación. En esta idea queda afirmado no solamente el hecho de que el hombre no ha alcanzado todavía la salvación, sino de que por sí solo no está en disposición de alcanzarla. La realidad última de la existencia, lo que en definitiva permite darle un sentido a la existencia, no está en manos del hombre.

Puesto ante sus propios límites existenciales, el hombre se ve remitido hacia el misterio que está en el origen de su existencia personal y comunitaria, no ya para pedir explicaciones que la razón no es capaz de conquistar por sí sola, sino para descubrir, en la invocación y en la esperanza, una perspectiva que le permita lograrse absolutamente a pesar de los fracasos y de la muerte.

#### 1.4.- El puesto del fracaso en la existencia humana.

##### 1.4.a.- Signo del hombre y de la trascendencia.

El sufrimiento que acompaña al fracaso y al mal desempeña una función fundamental en la existencia. Esto atañe en particular a las formas de sufrimiento que brotan de la opresión de cualquier tipo y de la imposibilidad de realizar el amor y las aspiraciones humanas en la dimensión del tiempo.

Antes de ser un signo de la trascendencia, el sufrimiento es un signo del hombre y de su humanidad. De una forma negativa ( la “dialéctica negativa” por excelencia) el sufrimiento acusa y denuncia todas las formas de totalidad que reducen al hombre a la categoría de medio. Denuncian la voluntad de poder, las falsas perspectivas de salvación puramente histórica, política, económica. Los inmensos sufrimientos de los pobres y de los inocentes desenmascaran el carácter antihumano que domina en las relaciones sociales: la guerra, el colonialismo, la explotación de los obreros, la contaminación, etc.

El recuerdo (memoria) de los sufrimientos del hombre inocente constituye por eso mismo un valor permanente de humanidad. Invita a encontrar la comunión con los demás que sufren y enseña hasta que punto son frágiles y están expuesto los valores fundamentales como el amor y la libertad.

Así es como el sufrimiento se convierte también en signo de la trascendencia. En la denuncia negativa de toda cerrazón y de toda falsa suficiencia, se revela y se vislumbra el problema de la trascendencia: el hombre es algo más que todo esto. El sentido de su existencia está más allá de las realizaciones históricas. El sufrimiento, como ya se subrayó al comienzo de

este libro, es la experiencia que con mayor urgencia suscita un interrogante sobre el misterio último del hombre.

El hombre que sufre no se plantea indudablemente el problema de la trascendencia, de Dios y de la religión, como un paliativo de la ignorancia y de la insuficiencia humana. Lo que sucede más bien es que la experiencia de los límites y de los sufrimientos que lo acompañan obligan al hombre, o por lo menos lo invitan, a reflexionar sobre las dimensiones trascendentes de todos los valores positivos que hay en él: la libertad, el orden, la esperanza, el amor, la comunión, etc.

#### 1.4.b.- Actitudes existenciales.

Esquemáticamente, y sin profundizar mucho, se pueden distinguir las siguientes actitudes existenciales: huida, fatalismo, rebelión absurda, amor fati, compromiso en la esperanza.

**A) La huida** es quizás la actitud existencial más difundida frente al sufrimiento y el escándalo del mal. Al no poder curar sus heridas y al carecer de fuerzas para enfrentarse con los riesgos y las desiluciones, el hombre intenta dejar de ver los males, olvidarlos lo antes posible. Construye a su alrededor un muro ficticio de dispersión, de distracción, de disipación, barreras artificiales que impiden ver todos los males que afligen a la humanidad y que hieren en el corazón a la existencia personal. La huida se presenta también muchas veces en la construcción de un pequeño mundo, en el que todo esté bien ordenado y funcione perfectamente, con un mínimo de compromisos y de perturbaciones. Se vive a tope, o se renuncia a vivir. Para no tener demasiado dolor se procura no amar, no esperar, no luchar, no ligarse a nada ni a nadie. En una palabra, una vida de pequeño burgués vulgar.

**B) El fatalismo** es la actitud que ve los males y los sufrimientos, pero se encuentra paralizada. Todo se presenta como determinado rígidamente por instancias exteriores al hombre (providencia divina, orden metafísico, determinismo natural, dialéctica histórica, etc. ) y haciendo insensato cualquier esfuerzo por cambiar las cosas. O bien se juzga que todo es de un valor tan escaso que ni siquiera vale la pena esforzarse por cambiar las cosas. El fatalismo es en el fondo la expresión de una ausencia fundamental de fe en el logro y en la libertad del hombre.

**C) La rebelión absurda** es una actitud diametralmente opuesta al fatalismo, pero igualmente incapaz de resolver nada. Es la actitud del hombre que no consigue aceptar sus propios límites y los límites inevitables de la existencia y de la historia. Al sentirse incapaz de cambiar el mundo, quiere recurrir a la violencia destructora. Gritar y blasfemar, destruir por sistema, criticar a fondo, sin respeto alguno por el bien que existe a pesar de todo y que se encuentra expresado en esas estructuras que son un testimonio del esfuerzo realizado por crear un mundo más humano.

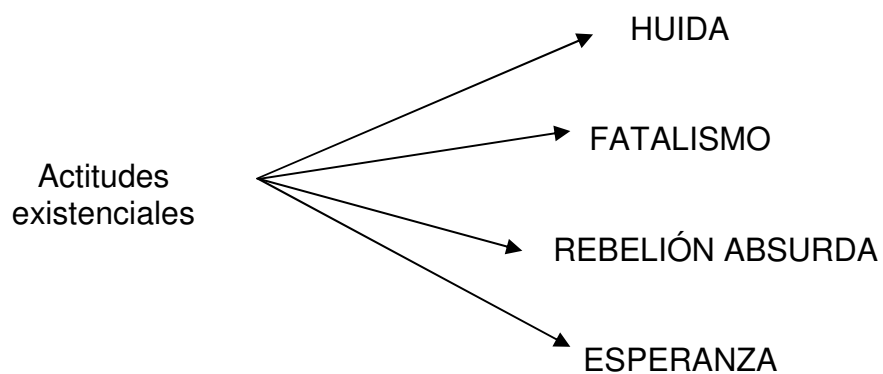
**D) El amor fati** es una actitud posible frente al fracaso, pero no está muy difundida. El hombre busca su propia grandeza en la aceptación fría del hundimiento inevitable de su propia existencia. Ponerse por encima del mal mirándole fríamente a los ojos, y encontrar en esto la autenticidad de la propia existencia. Es el amor fati de Nietzsche, que tuvo lejanos predecesores en la actitud de los estoicos.

**E)** Finalmente, la actitud existencial frente al sufrimiento y frente a los males puede ser el compromiso de **la esperanza**. Es la actitud del que cree fundamentalmente en las posibilidades del hombre y en las perspectivas de mejorar las condiciones existenciales. No hay ninguna condición y ninguna situación que fracase hasta el punto de que no puede constituir un punto de partida para el logro del hombre. No se trata ya de la huida, ni de la rebelión absurda, ni de la resignación fatalista, sino de la acción concreta y confiada. Hasta el mismo A. Camus buscaba esta actitud, al menos en un nivel muy primario: incluso donde la razón afirma que todo es absurdo, la vida me dice que tiene algún sentido aliviar los sufrimientos y darle de comer a un niño que tiene hambre.

Para esta última actitud sigue estando abierto un gran interrogante: ¿quién le dará al hombre la fuerza para creer en cualquier situación, aunque sea en medio del abismo del sufrimiento y del mal, es posible construir y realizar el sentido fundamental del hombre? ¿Será esto posible en una perspectiva puramente histórica? ¿Podrán sostener un compromiso semejante esas grandezas míticas y vacías que se llaman el futuro histórico, el progreso, el mundo futuro, la sociedad nueva, etc. ? . Una esperanza y una confianza tan absoluta ¿podrán existir sin que el hombre descubra su propia existencia como absolutamente preciosa y querida por un Dios creador, que es capaz de salvar al hombre de los límites, de los males, de los sufrimientos y alienaciones?.

## FRACASO Y MAL

| Términos           | Significado                                                                                                                        |
|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>FRUSTRACIÓN</b> | No alcanzar un <b>objetivo</b> determinado.                                                                                        |
| <b>FRACASO</b>     | Intento de asumir un valor que se hunde y acaba en al nada. No alcanzar un <b>proyecto</b>                                         |
| <b>SUFRIMIENTO</b> | Modo específico con que el hombre vive la frustración y el fracaso.                                                                |
| <b>MAL</b>         | Experiencia de situaciones que parecen estar en contraste con las justas exigencias del hombre o los ideales que intenta realizar. |



## 2.- La muerte como misterio fundamental de la existencia.

### 2.1.- La muerte como problema existencial.

#### 2.1.1.- Sentido general del problema.

La muerte suscita un gran interrogante respecto a la existencia humana. Esta parece ser una convicción ampliamente difundida y comprobada en todos los tiempos. A diferencia del animal, el hombre se da cuenta de que tiene que morir y “sabe” que camina hacia el hundimiento inevitable. La certeza de la muerte está siempre en cierto modo presente en el horizonte de la conciencia. M. Scheler habla incluso de una certeza espontánea e innata, pero no se trata de un saber neutro e impersonal. La conciencia de la muerte necesaria es una mezcla de amenaza inminente que no perdona, y de un plazo que permite reaccionar y huir por algún tiempo.

La conciencia de la muerte puede estar presente de dos maneras bastante distintas, podría decirse que hay un conocimiento nocional y un conocimiento real de la muerte. Muchas veces la conciencia de la muerte es meramente nocional, y por tanto válida igualmente para todos sin una relación especial con mi existencia individual. Es como todas esas cosas que se saben por haberlas oído decir a otros, pero que no implican un conocimiento real y personal.

Por otra parte, la conciencia general de la muerte está continuamente expuesta a la tentación de la huida. La mayoría de las veces el hombre se deja llevar por la disipación exterior: la investigación, la ciencia, las ocupaciones, las empresas, el frenesí de la vida, la exterioridad del vivir. Muchos apartan la idea de la muerte, como la de cualquier otro mal. La muerte parece ser uno de los grandes tabúes del siglo XX, la realidad que más que cualquier otra se arrincona en la vida social. Quizás tenga razón Pascal cuando escribe:

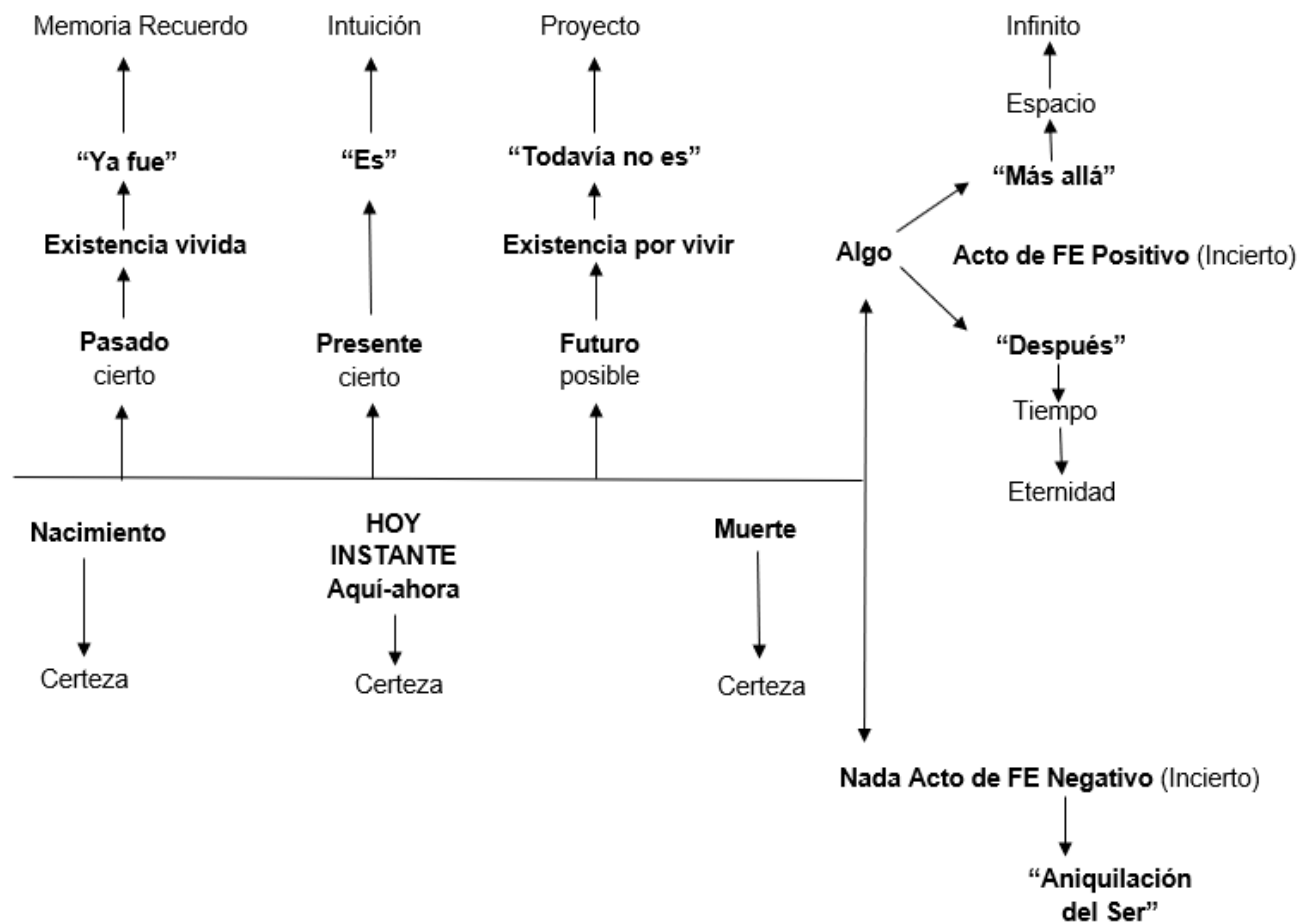
*“No habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, los hombres, para ser felices, han tomado la decisión de no pensar en ello”*

¿ Dónde está precisamente el punto en que la conciencia nocional de la muerte se convierte en conciencia concreta y real ? ¿ Cuándo queda desenmascarada la huida y la ignorancia, dejando espacio para la irrupción existencial de la muerte?.

La muerte se revela concretamente como amenaza sobre mi vida y se manifiesta en su verdadera realidad de muerte en la experiencia de la muerte ajena, más exactamente en la muerte de la persona amada. Aquí es donde el hombre se da existencialmente cuenta de lo que significa ser mortal y de cual es la verdadera naturaleza de la muerte. La estructura intersubjetiva de la existencia es determinante para la percepción de la realidad de la muerte y para un justo planteamiento filosófico de este problema.

Efectivamente, yo no tengo una experiencia directa de mi muerte, ni puedo obtener un conocimiento concreto de ella por la pura asistencia, neutra e impersonal, a la muerte de los demás. Pero en la persona amada la muerte me hiere a mí mismo, ya que el sentido de mi existencia está radicalmente ligado a la persona amada. Allí la muerte irrumpe concretamente como amenaza del amor e hipoteca el sentido mismo de la existencia. “ Un solo acto de amor personal es suficiente para captar en concreto el núcleo esencial de la muerte humana”.

El problema humano y filosófico de la muerte no puede confundirse con el problema del morir. El término “muerte” indica con frecuencia, los últimos días o momentos de la vida, incluso a veces el solo instante en que el ser humano deja de vivir. El problema filosófico de la muerte se refiere no solamente al morir, sino a la muerte misma, más exactamente al carácter mortal de la existencia. ¿ Qué significa para la existencia el que la muerte tenga poder sobre ella? ¿ El que sea imposible sustraerse a ella? ¿ El que ella introduzca un estado irreversible? ¿ Qué significa para un ser humano el que tendrá que morir algún día?.



## 2.1.2.- La muerte y el carácter absurdo de la existencia.

### **a.- Ser-para-la-muerte (visión de Heidegger).**

La problemática actual de la muerte le debe mucho a los análisis hechos por M. Heidegger. Para Heidegger la muerte no es nunca un hecho puramente extrínseco que sobrevenga a una existencia ya realizada y establecida. La inevitabilidad de la muerte se inscribe desde el principio en la estructura ontológica de la existencia. La existencia humana puede definirse esencialmente como Sein-zum-Tode, ser-para-la-muerte, estar abocado a la muerte.

La estructura de la muerte está arraigada en el hecho de que la existencia es fundamentalmente preocupación y angustia. La angustia fundamental y profunda que se manifiesta en la experiencia humana no es realmente más que angustia de la muerte. No se trata de un simple miedo frente a algún peligro parcial y bien localizable. La angustia se refiere al posible ocaso de mi ser, y por tanto a la pérdida total de mi existencia. La angustia es el horror de la nada.

El hecho de que la muerte pertenezca a la existencia como una dimensión constitutiva no permite sin embargo interpretarla o considerarla como una especie de cumplimiento o de madurez de la existencia. La muerte no es de ninguna forma un cumplimiento. Es simplemente el ser en el término. Aún cuando la muerte es la suprema posibilidad del hombre, se trata siempre de la imposibilidad de toda posibilidad humana.

La autenticidad se realiza únicamente cuando el hombre se enfrenta fría y realísticamente con la irreversible necesidad de la muerte, esto es, de la propia muerte. En este enfrentamiento, en el que ningún otro ser humano puede participar de verdad, es en donde el individuo se convierte en hombre libre y auténtico. Nadie puede morir en lugar de otro. Se muere por cuenta propia, en medio de una perfecta y completa soledad. Ver esto claramente y enfrentarse explícitamente y cotidianamente con esta posibilidad es el único camino de la autenticidad que se le ha dado al hombre.

La muerte como extinción de todas y de cada una de las posibilidades deja vacíos en cierto modo todos los compromisos históricos y terrenos. El hombre mismo es nada y vanidad enfrentado con la nada de la muerte.

### **b.- La muerte y el carácter absurdo de la existencia (visión de Sartre).**

Para Sartre la muerte no puede quedar nunca asumida e integrada en un proyecto existencial. En este sentido la muerte no es una dimensión constitutiva de la existencia ( identificada con el proyecto libre). El proyecto existencial no puede ser interpretado como un caminar hacia la muerte y mucho menos como una “espera” (erwarten) de la muerte. Todo lo más el hombre puede esperarse el hecho de tener que morir, pero no puede de ninguna manera esperar la muerte. En otras palabras, la muerte viene radicalmente desde fuera e interrumpe radicalmente la existencia que se proyecta hacia la libertad y en la libertad. No es de ninguna manera una

posibilidad mía. “La muerte no es mi posibilidad de no realizar ya mi presencia en el mundo, sino la aniquilación siempre posible de mis posibilidades”.

En contra de lo que había afirmado Heidegger, Sartre niega que la muerte pueda conferir alguna especie de autenticidad a la existencia humana. Al contrario, la muerte revela el carácter absurdo fundamental que marca a la existencia humana, ya que rompe y desgarrá violentamente todo proyecto, toda libertad personal, todo significado de la existencia.

La situación conflictiva que caracteriza a toda afirmación de la libertad humana frente a los demás queda decidida definitivamente por la muerte en favor del otro que ocupa el puesto del anterior: el muerto se convierte en presa de los demás. Mientras un hombre vive, tiene la posibilidad de defenderse y de afirmar su propia subjetividad frente a los demás que intentan suprimirla. Esta alienación de la muerte, aunque viene radicalmente desde fuera y no pertenece de ninguna manera a la estructura misma de la existencia humana, es la alienación fundamental. En otras palabras, no hay ninguna esperanza. El porvenir no puede ofrecer absolutamente nada. La vida como proyecto necesario de la libertad es realmente una pasión inútil.

### **c.- La imposible esperanza (visión de A. Camus).**

A. Camus busca afanosamente un camino intermedio entre la ausencia de esperanza y la repulsa del absurdo radical. Al tener que morir, todos los hombres son extranjeros del mundo. Durante cierto período de tiempo el hombre consigue rechazar esta convicción, sumergiéndose en el anonimato de la vida moderna. Pero algún día la verdadera condición de la existencia se revela en toda su crudeza. La conciencia de estar radicalmente sometido al tiempo suscita el horror y engendra en todos los hombres el sentimiento de lo absurdo.

Camus rechaza tanto el salto al absurdo del suicidio, porque sería una huida, como el salto religioso, porque sería la búsqueda de una excusa para no comprometerse y porque es inexistente. ¿Qué es lo que queda entonces delante de la muerte?. Intentar si es posible vivir sin esperanzas, aunque sin recaer en la desesperación radical. El absurdo fundamental que se perfila a la luz de una reflexión rigurosa sobre la existencia expuesta a la muerte queda continuamente rechazado por la experiencia concreta: no puede aceptarse que el amor al pobre, al necesitado, al inocente, sea una cosa absurda. Por consiguiente, la libertad vence al absurdo que de todas formas se perfila amenazador en el horizonte de la existencia.

Frente a la muerte, la libertad es ilimitada. Ella le confiere al hombre la responsabilidad total y exclusiva de sus propias acciones. Pero ¿qué es lo que vale esta libertad frente a la muerte total? ¿Es acaso algo más que un sueño bonito mezclado con la amargura del despertar?. Camus ve claramente que no es posible una verdadera libertad sin eternidad, esto es, sin una perspectiva de superación personal de la muerte. Desgraciadamente no se abre esta perspectiva.

Estos tres autores tienen en común la voluntad de analizar el problema de la muerte prescindiendo de toda consideración religiosa y sin ninguna perspectiva de inmortalidad personal. El

problema mismo de la muerte se plantea dentro del cuadro de una antropología preferentemente individualista. Además se acepta como una evidencia que no necesita ningún examen crítico la afirmación de que la muerte extingue radical y completamente la existencia personal. Solamente M. Heidegger no quiere pronunciarse sobre esta cuestión.

### 2.1.3.- La negación (o remoción) de la muerte (visión de Marx)

¿ Qué es la muerte para ese ser humano que es ante todo y sobre todo un ser puramente social?. Las diversas filosofías marxistas dan la impresión de que la muerte deja de ser un problema humano de interés o niegan decididamente que la muerte pueda comprometer de algún modo el sentido mismo de la existencia y de la empresa histórico-social del hombre en el mundo.

El marxismo no ignora que durante muchísimos siglos la muerte ha sido considerada como el acontecimiento más dramático de la existencia; se da cuenta de que incluso hoy, para los mismos comunistas convencidos, la muerte es con frecuencia un hecho psicológico muy duro, al menos al nivel del individuo. Pero los aspectos dolorosos que acompañan a la muerte podrían explicarse suficientemente sobre la base de causas fisiológicas, psicológicas y sobre todo sociales. La muerte de todas formas no repercutiría en el sentido mismo de la existencia “humana”, ya que el significado humano de la persona reside por entero en la victoria de la especie humana que sobrevive a mi muerte personal. La muerte es ante todo un hecho biológico.

Es verdad que se encuentran en Marx interpretaciones implícitas de la muerte. Especialmente la repulsa de toda trascendencia religiosa incluye también una interpretación de la muerte. La problematización personal de la muerte surgiría en conexión con el estado de alienación en que yace la existencia y que se traduciría en ideas y en consideraciones religiosas. En este sentido habría que pensar que para Marx la muerte perderá su sentido negativo en el comunismo realizado, ya que se morirá en paz después de haber vivido profundamente y sin ninguna alienación todas las posibilidades de la existencia humana. Solamente quedará quizás el aspecto de su dureza psicológica.

### 2.2.- Naturaleza antropológica de la muerte.

No cabe duda de que la muerte tiene una base biológica y corpórea. Como tal, tiene que inscribirse en las condiciones y en las leyes que gobiernan a los organismos superiores. El hombre, lo mismo que cualquier otro animal, nace, crece y muere. Para la comprensión de esta condición no se necesita buscar en primer lugar causas mitológicas o religiosas. Bajo este aspecto las ciencias han contribuido enormemente a desmitificar el fenómeno de la muerte.

### 2.2.1.- La muerte “humana”.

Sin embargo, desde el punto de vista de la antropología filosófica es totalmente inaceptable considerar la muerte del hombre primaria o exclusivamente como un problema biológico. El dualismo antropológico, que se remonta a Descartes, y las antropologías materialistas han mostrado constantemente la tendencia a colocar la muerte en la esfera puramente biológica. El hombre no es un cuerpo objetivo y animal que esté ligado exteriormente a un alma espiritual y humana. El cuerpo es primariamente un cuerpo “humano”. Las condiciones del cuerpo son condiciones “humanas”. los aspectos objetivos y biológicos le pertenecen indudablemente, pero son aspectos parciales respecto a la totalidad del cuerpo humano concreto, que es presencia y lugar de la realización humana. A la luz de la unidad del hombre con su propio cuerpo la muerte no es nunca sólo ni primordialmente un hecho biológico, objetivo y neutro, sino una condición existencial y humana. Todo el hombre, cuerpo y alma, inteligencia y libertad, compromiso y amor, se ve arrastrado y llevado por la muerte. La muerte hiere al hombre en el corazón mismo de su existencia personal e interpersonal, ya que el cuerpo es la mediación de cualquier expresión y realización del hombre. Se puede y se debe hablar verdaderamente de una muerte “humana”.

Si la condición corpórea se define sin incluir a la muerte necesaria, esta última se presentará necesariamente como un elemento exterior que destruye el sentido de la existencia y la hace absurda. Por el contrario, si la necesidad de morir se manifiesta como una exigencia inseparable de la misma condición corpórea, queda necesariamente inserta en una existencia que se vive y se realiza dentro de un ámbito de significados y de valores. Por eso la muerte no tiene que incluir a priori el carácter absurdo de la existencia y comprometer radicalmente el significado de la vida humana. Durante la vida la muerte necesaria es vivida como compatible con el significado de la existencia: el hombre ama, promueve a los demás, crea justicia, realiza la propia libertad, promueve la ciencia y la reflexión filosófica, etc. Esto invita por lo menos a buscar el significado de la muerte en relación con el significado de la existencia humana. Por muy misteriosa y aparentemente desastrosa que sea, la muerte es siempre una condición “humana”.

### 2.2.2.- La naturaleza de la muerte humana.

La conciencia de la muerte incluye la idea de necesidad. Así pues, la muerte humana no es solamente la descomposición de un organismo viviente, sino la destrucción de una existencia humana, la imposibilidad de expresar ulteriormente la vida personal en el mundo, la imposibilidad de vivir y de continuar las relaciones amorosas con las personas queridas. Por tanto, separación violenta del mundo y en particular de los hombres por los que vivimos. Desarraigo del mundo en una forma irreversible de ausencia, frente a la cual las demás formas de ausencia no son más que pálidas anticipaciones. El hombre queda separado violentamente de todo aquello que aparentemente es constitutivo para el sentido y la realización de su existencia.

En ningún otro punto se manifiesta con tanta claridad y tanta pena la paradoja fundamental de la existencia humana: la corporeidad ofrece esencialmente las posibilidades para obrar humanamente y el espacio para realizar el significado de la existencia en el reconocimiento y en la promoción de los demás. A través del dominio sobre el propio cuerpo el hombre domina también el mundo y consigue transformarlo y humanizarlo. Pero esa misma existencia corpórea le impedirá algún día obrar humanamente en el mundo, se sustraerá fundamentalmente a su dominio e hipotecará radicalmente el sentido de su existencia. Por consiguiente, en ninguna otra ocasión la unidad con el propio cuerpo y la no-identificación con él se viven más aguda y concretamente que en la muerte.

Es precisamente esta dimensión de violencia y de ruptura de la propia existencia, herida en sus dimensiones más personales y verdaderamente constitutivas, la que se expresa en la angustia de la muerte. Cuando un hombre se da concreta y realmente cuenta de su propia condición mortal, esto es, de la necesidad irreversible de morir, siente una repulsión espontánea, una especie de horror irreprimible frente al ocaso de su propia existencia ( o de la del ser querido). Esta angustia no es un simple miedo frente a un peligro cualquiera. No es tampoco una especie de instinto “natural” o biológico, sino una aversión que se sitúa en el corazón mismo de la existencia intelectual y libre. La angustia no es tampoco el sentimiento de responsabilidad frente a un juez que nos presentará unas cuentas rigurosas; hasta los hombres que han vivido heroicamente pueden verse afectados por el horror a la muerte.

Este acercamiento a la naturaleza de la muerte humana es indudablemente un acercamiento *quoad nos*, es decir, sobre la base de nuestra experiencia de la muerte, particularmente de la del ser querido. Esto no significa sin embargo que este desarraigo y esta destrucción de la existencia no sean también reales para la persona muerta. No hay nadie que vuelva a decirnos qué es la muerte. No tenemos ninguna visión clara de la posibilidad de salvar de algún modo los valores que son hipotecados por la muerte. Precisamente esta oscuridad y esta ausencia de conocimiento es lo que constituye el misterio mismo de la muerte y la angustia que nos sobrecoge en presencia de ella.

### 2.2.3.- La muerte como problema del significado último de la existencia.

Una larga tradición filosófica, que se remonta a los pensadores griegos, ha aceptado como cosa obvia y natural que el problema filosófico número uno suscitado por la muerte es el siguiente: ¿ sobrevive o no sobrevive el alma espiritual “después de “ la muerte?. Si sigue existiendo después de la muerte, ¿ cómo puede pensar y obrar sin el cuerpo?. La tarea más urgente frente a la muerte es la de formular pruebas de la inmortalidad personal. Una vez asegurada la supervivencia personal después de la muerte, queda resuelto el problema filosófico y la misma muerte puede enfrentarse con confianza.

¿ Es plenamente exacto circunscribir el problema humano de la muerte en estos términos?. No cabe duda de que muchos pensadores de hoy plantean el problema de la muerte en otra perspectiva. Se verifica en este aspecto un desplazamiento análogo al que se

verificó con el problema de Dios. Actualmente el problema de Dios no es en primer lugar saber si existe o no existe; el centro de gravitación de este problema es saber qué significa Dios.

Pues bien, el problema existencial e igualmente filosófico, con el que el hombre tiene que enfrentarse al considerar la muerte inevitable, es precisamente el problema del significado. La existencia humana es por definición y en su más pura esencia la búsqueda (o la voluntad) de realizar una libertad plena y un amor duradero en la comunión con los demás. La existencia no puede separarse de ninguna manera del significado. Necesaria y absolutamente tiene que hacer algo que tenga sentido en la existencia. Y sin embargo este significado parece quedar radicalmente bloqueado por la muerte. Todo lo que tiene valor en el mundo por el hecho de permitirnos promover al otro y ser alguien a sus ojos se nos arrebató y la misma presencia al otro queda violentamente interrumpida. El contraste fundamental entre el significado existencial que se impone y la desaparición del significado en la muerte suscita un interrogante: ¿la muerte extingue totalmente el significado de la existencia humana? ¿El sentido de la existencia proviene radicalmente del mundo y de los demás a los que estamos ligados en el amor y en la fraternidad humana? ¿Cómo y sobre qué fundamento puede realizarse finalmente el significado de la existencia, a pesar de la ruptura de la muerte? ¿Hay alguna posibilidad de superar la ruptura de la muerte y de recuperar en un nivel superior la fraternidad humana?

Evidentemente, con esta pregunta del significado fundamental de la existencia, estrictamente ligada con el fundamento metafísico y religioso de la existencia, está también relacionado el problema de la inmortalidad personal. Si la muerte borra radicalmente y sin retorno la existencia personal, queda comprometido para siempre el problema del significado. Filosóficamente no será ya posible afirmar el significado absoluto de la existencia humana sin incluir en ello de una manera o de otra la afirmación de la inmortalidad personal. Pero semejante afirmación pasará a través de la afirmación del significado y como parte de esta afirmación.

La pregunta que hay que plantearle a la muerte no es por consiguiente si ella nos trae alguna esperanza, ya que la muerte como muerte no es esperanza, sino la prueba más dura que tiene que atravesar toda esperanza humana. La auténtica y verdadera pregunta es más bien la siguiente: ¿está hoy presente y manifiesto en mi existencia humana algún fundamento de la libertad, del amor y de la esperanza, que no se reduzca al mundo y a los demás y que por tanto permite esperar a pesar de la muerte?. En otras palabras, el problema está en saber si en la dimensión de significado, que caracteriza esencialmente a la existencia, hay alguna profundidad o alguna dimensión que no se ve afectada por la muerte.

## 2.3.- Vivir en la conciencia de la muerte.

### 2.3.1.- Valor educativo de la muerte.

En primer lugar la inminencia o la amenaza de la muerte, permanentemente presente en el horizonte de la conciencia, impulsa al hombre a reaccionar. El hombre quiere vivir y por eso se pone a trabajar para retrasar lo inevitable. El tiempo no es solamente amenaza, sino también

distancia y retraso de la muerte. En contra de la inseguridad fundamental de la existencia, permanentemente expuesta a la muerte, el hombre ha creado las estructuras y los elementos de una inmensa civilización. Se ha puesto a construir un mundo en el que haya pan para todos, una casa, justicia, posibilidades de vivir y de afirmarse. El hombre lucha contra las enfermedades, las injusticias, las alienaciones que hacen a la muerte particularmente dura e inaceptable. La llamada fundamental que el otro le dirige a los demás hombres es que le ayuden a vivir en este mundo. La muerte por alienación es por eso mismo la más dura y la más odiosa.

Por otro lado la conciencia de la muerte inevitable, si es verdad que exige la creación de una cultura que retrase la muerte, también obliga a una confrontación con el significado mismo de la obra humana en el mundo. La necesidad de la muerte obliga a reconocer un determinado valor a las cosas mundanas y a rechazar otros significados que no les corresponden.

En concreto, el significado fundamental de la existencia humana no puede estar en la acumulación de bienes privados para uso exclusivo del individuo. Nadie se lleva consigo en la muerte los bienes materiales recogidos durante la vida. Todo lo que es pertenencia y propiedad privada queda para los supervivientes, que harán de ello lo que quieran. Los materialistas y los espiritualistas se muestran ampliamente de acuerdo en este punto. Sartre dirá que la muerte es absurda porque la existencia entera queda abandonada como una presa en manos de los demás.

Es indudable que la muerte no acusa a la inutilidad y a la vanidad del tener como tal. Lo que acusa solamente es al tener tomado como objetivo absoluto del individuo con exclusión de los demás. En otras palabras, la muerte arroja una luz positiva sobre el significado mismo del tener: la búsqueda de bienes materiales y culturales, la creación de una civilización humana, el reino del tener y de las estructuras en general, tienen sentido si sirven a la promoción de los demás y son usados para reconocer a los otros.

En tercer lugar hay que advertir que la muerte relativiza también todas las funciones sociales. La muerte nos enseña la absoluta igualdad de todos los seres humanos, nivelándolos a todos en la misma prueba y desventura. Todos vuelven al polvo de la tierra. Bajo el aspecto del tener y de las funciones sociales, todos los hombres sin excepción son igualmente pobres ante la muerte. También en este caso la muerte nos invita a ver todas las funciones sociales como un servicio que intenta promover a los demás y fomenta la convivencia humana. Nos invita a construir un mundo más humano en donde se reconozca de hecho la igualdad fundamental de todos.

Finalmente la muerte confiere a la existencia un sentido de totalidad y le da un carácter de prueba. La totalidad no significa que la muerte sea una especie de acorde final, o el último capítulo de un libro acabado, o el último toque de una construcción ya terminada. La muerte es ruptura y amenaza, y en este sentido no es totalidad no plenitud. Lo que se quiere indicar con el término de totalidad es más bien esto: que la muerte impide retocar o cambiar el sentido y el camino de la vida. Lo que se ha hecho durante la existencia queda fijado en su figura definitiva. Con el tiempo de la

muerte se han agotado las posibilidades y queda paralizada la libertad de cambiar aún la orientación y las realizaciones de la existencia.

El hecho irreversible de la muerte le confiere un límite al tiempo existencial, y por eso mismo le confiere una gran seriedad a cada uno de los momentos limitados que están disponibles. En un puro nivel filosófico, la existencia puede y debe ser considerada como “prueba”, en cuanto que durante la existencia es posible buscar, intentar, orientarse de otro modo, pero sólo dentro de un arco limitado de tiempo y posibilidades que se van agotando inexorablemente. La muerte quita la última posibilidad. Lo que ya se ha hecho no puede rehacerse ni retocarse.

### 2.3.2.- La muerte como experiencia de la finitud.

El sentido de la totalidad que la muerte confiere a la existencia se revela de un modo todavía más diverso y mucho más profundo como experiencia de finitud. Frente a la muerte la existencia humana está como concentrada en un solo punto: la posibilidad de perderse totalmente, la necesidad de salvarse totalmente.

Se puede estar de acuerdo con Heidegger en el hecho de que la muerte es la expresión más concreta y más radical de la finitud humana. Con esto se quiere decir que el hombre, a pesar de todo su inmenso peso de libertad y de iniciativa en la realización de la existencia, realiza la experiencia de no estar en la raíz de su propia vida. En efecto, la muerte se sustrae radicalmente al poder del hombre. Con ella el hombre pierde también totalmente el poder sobre su propio cuerpo. Sobre todo la muerte revela la imposibilidad final de realizar el significado de la propia existencia, ya que separa al hombre de la comunión con el mundo y con los demás que son constitutivos del significado existencial. Precisamente en esta experiencia de ver que le quitan a uno todo de las manos es donde se puede ver con claridad que todas las posibilidades de la existencia se apoyaban en la fuerza de un “don”. El que yo pueda realizarme en el mundo y encontrar la expansión de mi vida en la comunión con los demás, el que yo pueda amar y ser amado por los otros, todo esto es un “don” que el hombre encuentra y que como tal queda esencialmente fuera del poder dominativo del hombre.

La experiencia de la muerte -siempre que se lleve a cabo real y existencialmente- pone por consiguiente al hombre frente a un límite concreto: la finitud de la propia existencia. Toda libertad y toda iniciativa se ven limitadas, esto es, impotentes frente al significado fundamental de la propia existencia. Nadie ha sido interpelado para venir al mundo. Tampoco puede hacer nada para permanecer en él. Todo esto invita al hombre a reconocer que en fin de cuentas nadie está en la raíz de su propia existencia, si tiene que contar solamente con sus fuerzas y con las relaciones históricas. La muerte enfrenta al hombre con esta alternativa concreta: o agarrarse a la existencia que se escapa irremediabilmente y por consiguiente no puede ser el fundamento de su significado, o bien reconocer la existencia como algo que en último análisis debe considerarse como “don” que viene de alguien y confiar en esa misteriosa realidad que está en el origen de la existencia.

Por tanto puede decirse que la actitud frente a la muerte implica fundamentalmente la posibilidad de una opción frente a la raíz

trascendente o metafísica de la existencia: o reconocerse como criatura o negarse como tal.

Todo esto es muy importante. Si la existencia humana tiene un sentido -y no hay ninguna certeza tan arraigada en el hombre como ésta- , ese sentido no viene únicamente del hombre ni puede finalmente realizarse con solo la obra humana. La realización del significado de la existencia tendrá que incluir también un acto de confianza, de abandono confiado en la fe, de testimonio, de reconocimiento (en el doble sentido de la palabra: conocer con la inteligencia la condición creada de la existencia, y atribuirle como “don” a aquel que está en su origen). En este sentido puede decirse también que la muerte es un punto de referencia privilegiado en donde el hombre puede ponerse cara a cara con el misterio metafísico y religioso de su propia existencia.

## MUERTE

| <b>NATURALEZA ANTROPOLÓGICA DE LA MUERTE</b> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|----------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>1) MUERTE HUMANA</b>                      | <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Las condiciones del cuerpo son condiciones humanas</li> <li>✓ Los aspectos objetivos y biológicos le pertenecen como aspectos parciales respecto a la totalidad del cuerpo humano concreto, que es presencia y lugar de la realización humana</li> <li>✓ A la luz de la unidad del hombre, la muerte no es sólo un hecho biológico, sino una condición existencial y humana</li> </ul>                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| <b>2) NATURALEZA DE LA MUERTE HUMANA</b>     | <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ La corporeidad ofrece: <ul style="list-style-type: none"> <li>○ posibilidad de obrar humanamente</li> <li>○ espacio para realizar el significado de la existencia</li> <li>○ dominio del mundo para transformarlo y humanizarlo</li> </ul> </li> <li>✓ La existencia corpórea un día: <ul style="list-style-type: none"> <li>○ le impediría obrar humanamente</li> <li>○ se sustraerá a su dominio</li> <li>○ hipotecará el sentido de su existencia</li> </ul> </li> <li>✓ Esta ruptura de la propia existencia: <ul style="list-style-type: none"> <li>○ se expresa en la angustia de la muerte, experimentada en la muerte de las personas que amamos</li> </ul> </li> </ul> |

## MUERTE

| NATURALEZA ANTROPOLÓGICA DE LA MUERTE                      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>3) PROBLEMA DEL SIGNIFICADO ÚLTIMO DE LA EXISTENCIA</b> | <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ ¿Está presente y manifiesto en mi existencia humana algún fundamento de la libertad, del amor y la esperanza, que no se reduzca al mundo y a los demás y que por tanto permite esperar a pesar de la muerte?</li> <li>✓ La ausencia de conocimiento del “después” y del “mas allá” constituye el misterio mismo de la muerte</li> </ul>                                                                            |
| <b>4) VALOR EDUCATIVO DE LA MUERTE</b>                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ La amenaza de la muerte impulsa al hombre a reaccionar</li> <li>✓ La conciencia de la muerte obliga a jerarquizar los valores</li> <li>✓ Enseña la absoluta igualdad de todos los seres humanos, todos sin excepción son igualmente pobres ante la muerte</li> <li>✓ Le confiere a la existencia un sentido de totalidad. Lo que se ha hecho durante la existencia queda fijado en su figura definitiva</li> </ul> |
| <b>5) EXPERIENCIA DE FINITUD</b>                           | <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Enfrenta al hombre a un límite concreto: la finitud de la propia existencia</li> <li>✓ Punto de referencia privilegiado que pone al hombre frente al misterio metafísico y religioso de su existencia</li> </ul>                                                                                                                                                                                                   |

### 3.- La muerte y la perspectiva de esperanza.

En la antropología occidental este problema se presenta generalmente como problema de la inmortalidad del alma, mientras que el pensamiento hebreo y cristiano lo estudia preferentemente como problema de la resurrección de los muertos.

Cualquier hombre que desee comprender el significado de su propia existencia y justificar de alguna manera sus opciones fundamentales tiene que enfrentarse con este problema: ¿debe considerarse la muerte como derrota definitiva de la persona humana, o hay que decir más bien que la esperanza ya viva en el hombre -esperanza que permite vivir, obrar, proyectarse personal y colectivamente hacia el futuro- es más grande que la muerte?.

De aquí la impelente necesidad de aclarar ese contraste insanable entre la esperanza de la vida y el límite de la muerte.

Según la respuesta que haya que dar a este problema, cambiará profundamente el significado de la existencia y de la obra del hombre. Dentro de esta perspectiva son significativas aquellas palabras de Pascal:

*“La inmortalidad del alma es algo tan importante y nos atañe tan profundamente que es preciso haber perdido todo sentimiento para permanecer indiferente ante tamaño problema. Todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos tienen que tomar un curso distinto según se espere o no en bienes eternos, de forma que resulta imposible dar un solo paso con criterio y con juicio sin tener ante la vista este punto, que tiene que ser nuestro fin último. Por eso nuestro primer interés, nuestro primer deber, es el de instruirnos en este punto, del que depende toda nuestra conducta”.*

#### 3.1.- El hombre es más que la muerte.

En claro contraste con la interpretación antropológica de los siglos pasados, cuando los no practicantes profesaban de todos modos la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, se nota actualmente un escepticismo bastante pronunciado. Ese escepticismo no se refiere solamente a la idea y a las representaciones de la inmortalidad, ni se reduce a una posición negativa frente a eventuales pruebas filosóficas, sino que ataca a la realidad misma de la superación personal de la muerte. La existencia humana quedaría limitada sólo a la esfera histórica.

##### 3.1.1.- Una presunta evidencia.

Desde el punto de vista filosófico hay aquí algo muy importante. La casi totalidad de los pensadores que presentan a la muerte como la última palabra de la existencia humana actúan como si se tratase de un dato de hecho absolutamente evidente y que no hay que discutir. Estamos pues en presencia de una afirmación pura y simple, sin el más pequeño intento de basarse en análisis minuciosos y críticos de la existencia humana.

Lo primero que hay que decir es que desde el punto de vista metodológico es inaceptable semejante actitud. Aun cuando se tratase de un hecho evidente, sería menester examinar críticamente esa evidencia y

hacer ver que es inevitable. Pues bien, no puede decirse que aquí se trata de un dato, comparable con los hechos de los que se ocupan las ciencias físicas o las ciencias del hombre. Aquí estamos fuera del orden de los hechos. Decir que la muerte es la última palabra de la existencia humana es formular un juicio de orden metafísico y religioso. Si ese juicio quiere tener un valor convincente, tiene que dar cuenta de sí mismo y formular su propia justificación mediante un examen riguroso de los términos en que se plantea.

Muchos pensadores sin embargo parecen ofrecer una especie de justificación implícita. Se refieren a la condición corpórea del hombre y afirman que esa condición conduce evidentemente a la extinción de la vida personal en el momento de la muerte. Pues bien, una conclusión de este tipo tendría valor si realmente la existencia personal coincidiera con el propio cuerpo. Por consiguiente, es legítimo e incluso obligado preguntarse si la ruina del cuerpo fisiológico significa también el ocaso radical de la vida personal.

### 3.1.2.- La muerte no es la última palabra de la persona.

Decir que la muerte es la extinción radical y definitiva de la vida personal equivale a decir que en la muerte la persona humana queda radical y totalmente, en todas sus dimensiones sometida y dominada por las leyes físicas y biológicas que la determinan desde fuera como una cosa entre las demás cosas. Si el hombre en el momento de la muerte es radicalmente el resultado de fuerzas materiales e impersonales, ¿por qué no lo es en toda su existencia y en cada una de sus manifestaciones?. Pues bien, ni siquiera los pensadores declaradamente materialistas quieren considerar al hombre como el simple resultado de procesos neutros y deterministas. De todas formas se puede recordar que el carácter irreducible del ego a la experiencia interpersonal, lo absoluto de la verdad y de los valores, el misterio de la libertad, la trascendencia espiritual ..., son otras tantas expresiones del hecho de que el hombre no es simplemente expresión de procesos naturales. Por eso no puede afirmarse coherentemente en el futuro filosófico que la muerte sea radicalmente el fin de la existencia personal.

Por otro lado, incluso en donde la razón filosófica llega a la conclusión de que todo es absurdo, se rebela la misma existencia. La certeza de que de hecho hay algo con sentido es invencible y inextirpable. Amar al pobre, al niño que tiene hambre, al que sufre: todo esto tiene sentido en contra de todos los absurdos.

Esta misma incompatibilidad entre la muerte radical y el valor absoluto de la vida personal ha sido reconocida por Teilhard de Chardin. El hombre no podrá resignarse estoicamente ante el hundimiento total de la vida. Se rebelará, *“a no ser que la muerte se manifiesta como la forma o la condición de un nuevo progreso. Obrar significa crear, y se crea para siempre. La acción refleja y el ocaso total previsto no son cósmicamente compatibles”*. La muerte fisiológica es indudablemente un elemento fundamental en el mecanismo evolutivo. Pero dado que el sentido de la evolución está en la aparición del hombre, la muerte no es compatible con el ocaso total del hombre, ya que esto llevaría la contradicción al corazón mismo de la evolución. La evolución habría resultado victoriosa frente a todos los obstáculos durante el curso de milenios; pero esa interminable victoria serviría

únicamente para engendrar al hombre espiritual y libre que se hunde totalmente en la muerte.

Para que la muerte no sea verdaderamente muerte radical, es necesario que deje filtrar la más preciosa esencia de nuestros seres: no lo que es más primitivo e inconsciente, sino lo que es la expresión más noble y mas elevada de nuestra existencia. No se trata ciertamente de afirmar en nombre de la evolución la supervivencia de una especie de alma en sentido platónico, sino de rechazar el poder absoluto y radical de la muerte, en cuanto incompatible con la espiritualidad y la libertad del hombre.

En este mismo nivel es en donde se sitúa también la prueba tradicional de la inmortalidad. Su intención central -que probablemente se salva de las críticas que se le hacen- consiste en decir que la espiritualidad del hombre no puede desaparecer por el solo hecho de la descomposición del organismo biológico. El alma espiritual no es compuesta, como lo es la materia, y por tanto no es capaz de extinguirse radicalmente por causa de ningún proceso de orden fisiológico.

### 3.1.3.- La insuficiencia de la historia.

¿ La esperanza que sostiene la vida y la actividad del hombre es una esperanza puramente colectiva y puramente histórica?.

La tesis según la cual el hombre encuentra plenamente el significado de su propia existencia en el interior de la historia está ligada por lo menos a tres presupuestos fundamentales. Por una parte se presupone que la humanidad, como especie biológica, continuará indeterminadamente existiendo en la tierra. Por otra se presupone que en esta humanidad es una cosa cierta e inevitable el advenimiento de una sociedad sin explotaciones ni alienaciones. En tercer lugar se afirma que una sociedad sin alienaciones es también una respuesta total y exhaustiva al significado de la existencia personal.

Por lo que se refiere a la continuidad biológica de la especie humana, hay que advertir que no es cierto ni mucho menos. Las perspectivas puramente científicas no son muy seguras en ese sentido. La tierra está sometida a todas las leyes que gobiernan los cuerpos celestes. La vida biológica sólo es posible dentro de unas condiciones muy estrictas. No hay nada que garantice que en un futuro lejano sigan verificándose estas condiciones. Por tanto, resulta muy problemático ligar el sentido de la actividad presente a un futuro que no es nada cierto.

Probablemente es más importante subrayar que el advenimiento de una sociedad sin alienaciones no es ni mucho menos un dato científico seguro. Se trata de un dato de fe filosófica, no de un dato de certeza científica y de saber. Nuestras reflexiones sobre la historia han puesto ya de relieve que la historia no existe sin libertad. Pues bien, la presencia de la libertad incluye siempre la posibilidad de traiciones, de crisis, de fracasos. La perspectiva de un progreso en la línea de la humanización no es infundada, ni mucho menos. Pero esto no significa desde luego la posible superación de todas las alienaciones. Los hombres nuevos, lo mismo que los de hoy y los de ayer, seguirán estando expuestos a las mismas tentaciones, a la misma sed de poder, al mismo egoísmo.

La observación más importante quizás sea esta: el hecho de que la historia sea presentada como respuesta adecuada a la necesidad de significado en la existencia humana presupone ya la tesis de la mortalidad radical del hombre. Queda excluida a priori la inmortalidad personal. De ahí se deduce, tácita pero realmente, que la inquietud, las aspiraciones y las llamadas de la existencia no tienen ninguna dimensión metahistórica ( ya que no existe ninguna trascendencia). Consiguientemente hay que interpretarlas como fenómenos históricos-sociales, expresiones de las condiciones sociales y económicas en las que vive el hombre, indicadores concretos del estado de alienación en que se encuentra todavía. Al vivir en una sociedad sin alienaciones, en donde puedan desarrollarse adecuadamente todas las posibilidades, el hombre será enteramente feliz y no sentirá ninguna amargura ante la muerte.

Finalmente hay que observar que la historia es insuficiente para asegurar el significado fundamental del hombre, por el hecho de que los valores en último análisis no pueden separarse de la persona. Todas las teorías (Hegel, el marxismo, etc.) que consideran a la historia como respuesta adecuada al sentido del hombre, han llevado realmente a cabo la negación de la persona, sustituyéndola por una ratio, por un espíritu objetivo, por una cultura, la sociedad futura, la clase obrera, la historia, etc. Pues bien, no son en último análisis los valores los que hacen al hombre, sino que es el hombre el que constituye la fuente y la norma de los valores. Y por hombre se entiende a cada una de las personas en sus relaciones constitutivas con los demás en el mundo. Por eso ninguna perspectiva histórica podrá asegurar nunca el significado del hombre, ya que la muerte quita a la persona de la comunicación histórica. Sin la perspectiva de una existencia personal y comunitaria que no quede destruida por la muerte, la vida aparecerá necesariamente como vana y absurda.

Decir que la perspectiva histórica no es suficiente no significa sin embargo que esté privada de interés o que no sea una de las grandes dimensiones de la existencia humana. No es la importancia de la historia lo que se discute ante la muerte o ante la perspectiva de inmortalidad personal, sino más bien la absolutización de la historia y la consiguiente negación del valor inalienable de la persona humana.

### 3.1.4.- Dos objeciones mayores.

#### **a.- Inmortalidad e individualismo.**

La presencia de una interpretación exageradamente individualista de la inmortalidad se ha hecho sentir sobre todo en el ámbito del racionalismo y a partir de allí ha caracterizado a gran parte de la idea moderna de inmortalidad. La inmortalidad personal sería la característica natural de un alma espiritual que está en disposición de ser y de obrar sin el cuerpo y sin los demás. Más aún, la felicidad y la perfección de ese alma espiritual aislada debería ser la finalidad suprema y la norma de todo obrar humano en la historia. En esta perspectiva el hombre puede indudablemente hacer algo por los demás.

Indudablemente hay que reconocer que la idea de inmortalidad personal, si llegara a identificarse con la interpretación

individualista del hombre, sería alienante y no podría conciliarse con la grandeza auténtica del hombre. En efecto, el hombre está constitutivamente ligado a los demás. El camino de su realización pasa a través del reconocimiento de los demás. Por consiguiente, presentar la inmortalidad como una cosa puramente de un alma separada es un contrasentido.

La exigencia de inmortalidad personal nace en primer lugar del amor, esto es, de la promoción y de la afirmación del otro. La inmortalidad que se anuncia en la experiencia del amor no es una perspectiva objetiva y neutra, sino una auténtica exigencia inscrita en el mismo logos del amor. Por eso mismo el aspecto comunitario pertenece a la esencia misma de la inmortalidad personal. Afirmar la inmortalidad personal como condición del significado fundamental de la existencia y excluir al mismo tiempo la idea comunitaria significaría discurrir de forma incoherente e inaceptable. Afirmar la inmortalidad personal propia y verdadera no puede ser más que afirmar una comunidad humana más allá de la muerte, en el sentido de que la comunidad humana no queda destruida por la muerte, ya que tiene también una dimensión metahistórica.

### **b.- Inmortalidad y falta de compromiso.**

La acusación de individualismo se relaciona con otra, según la cual la creencia en la inmortalidad sería nociva ya que alienaría al hombre de su verdadero ser y lo haría incapaz de comprometerse por la transformación del mundo. Creer en el más allá significaría infravalorar y despreciar los valores de la tierra, vivir en una especie de fuga o de excusa frente al mundo.

Se pueden indicar indudablemente ciertas corrientes espirituales que asociaban la fe en la inmortalidad al desprecio de los valores de la tierra, lo mismo que pueden señalarse ciertas formas de religiosidad que frenan el progreso material y social. Globalmente, sin embargo, el progreso de la humanidad se ha llevado a cabo junto con la creencia en la inmortalidad. Los grandes creyentes han sido hombres comprometidos en el mundo para defender y asegurar la justicia, la paz, la igualdad, tal como atestigua por ejemplo la tradición hebrea y cristiana. Muchos hombres han encontrado en su fe en el más allá la fuerza para trabajar y sufrir, conscientes de que lo mejor que hoy se construye entre las personas humanas se salva de la muerte. La idea del valor inviolable de la persona, expresado en su inmortalidad personal, ha sido para muchos una razón para enfrentarse contra todas las formas de esclavitud, de explotación y de totalitarismo, y lo es todavía hoy.

Solamente una falsa idea de inmortalidad podría sugerir esa falta de compromiso, a saber una inmortalidad concebida en clave dualista e individualista, acompañada de un desprecio a la materia. Más aún, es el dualismo es que lleva a la falta de compromiso y no la perspectiva de la inmortalidad, ya que el dualismo incluye consigo el individualismo.

En síntesis. La inteligencia humana, a pesar de la evidente limitación y precariedad frente al misterio de la muerte, tiene de todas formas algunos puntos firmes que sostienen la esperanza y la perspectiva de un futuro absoluto:

1.- Ninguna experiencia, ni siquiera la de la muerte, puede destruir radicalmente la certeza de que en la vida hay algo con sentido; esa experiencia rechazará siempre el carácter absoluto de la muerte.

2.- El misterio de la persona humana no puede comprenderse en último análisis como expresión de la materia evolutiva e histórica; por tanto, la persona tiene otro fundamento y un destino metahistórico; existe en virtud de un “don”.

3.- Por tanto, la muerte no puede ser interpretada como la última palabra de la existencia personal, ya que esto significaría caer en el materialismo más vulgar y negar la evidencia de que hay algo en la existencia con sentido.

4.- La superación de la muerte tiene que concebirse como existencia personal sin término, ya que los valores humanos que dan sentido a la vida no existen sin las personas.

Así pues, se puede y se debe decir que la existencia humana aun cuando no tenga conciencia de ello, está constitutivamente orientada hacia la inmortalidad personal. No se trata de un deseo psicológico, sino de la realidad misma del hombre, esto es, de su esencia más propia: el hombre es tensión y orientación hacia una existencia personal eterna.

### 3.2.- El fundamento de la inmortalidad personal.

#### 3.2.1.- ¿ Un fundamento suficiente en el alma espiritual solamente?.

El primer tipo de consideración se caracteriza genéricamente como “griego”, o bien como inmortalidad del “alma separada”. El núcleo de esta consideración consiste en la afirmación de que la espiritualidad: (inmortalidad) del alma constituye una prueba clara y evidente de la existencia personal eterna más allá de la muerte. Efectivamente, el alma espiritual (inmaterial), al no estar compuesta ulteriormente de materia y de forma (principios absolutamente necesarios para la posible descomposición de un ser), no puede corromperse (descomponerse) en la muerte ni después de la muerte. Desde el momento en que el alma espiritual entra en la existencia, sigue siendo eternamente idéntica a sí misma. Separada o desprendida del cuerpo, continúa en la existencia ejercitando sus funciones esenciales de inteligencia y de voluntad, y alcanza en este ejercicio la finalidad natural de su existencia. La inmortalidad personal, según esta perspectiva, es por tanto una característica “natural” en el sentido de que pertenece necesariamente al alma espiritual. Espiritualidad (inmaterialidad): incorruptibilidad: existencia personal inmortal.

#### **a.- Las dificultades principales.**

Entre los que a pesar de todo proponen una “demostración” de la inmortalidad, como por ejemplo M. Blondel y J. Maritain, se observará de todas formas la necesidad de un encuadramiento

antropológico y existencial que tiene que permitir comprender el sentido mismo de la demostración. En otras palabras, el problema de la inmortalidad personal no se plantea en primer lugar en términos de un discurso rigurosamente filosófico, sino a nivel de las convicciones y de las certezas prefilosóficas. El que los hombres sobreviven personalmente a la muerte se percibe en primer lugar en la experiencia del amor, en el arte, en el entusiasmo y especialmente en la experiencia ética. Antes de ser un discurso filosófico, la inmortalidad personal es por tanto una “fe”. Esta “fe” sobrevive incluso donde las demostraciones filosóficas resultan infundadas o inadecuadas.

1.- Otros muchos se muestran decididamente escépticos respecto a las posibilidades de una demostración filosófica. M. Scheler aunque rechaza el materialismo, dirá que no es posible hacer una demostración propia y verdadera. No la hay en este punto como tampoco la hay en todos los demás sectores de la metafísica. K. Jaspers es más negativo todavía: ninguna demostración filosófica; todo lo más alguna oscura cifra de la inmortalidad; sin embargo, en el último período de su vida subraya que la imposibilidad de cualquier discurso filosófico en sentido riguroso no excluye la presencia de una certeza subjetiva e incommunicable: “ *Amando es como percibo la inmortalidad de aquellos que están ligados conmigo por el amor*”.

2.- El segundo grupo de dificultades se refiere especialmente al lenguaje de la inmortalidad.

Hoy la problemática del lenguaje es más honda. Va envuelta en el cúmulo de problemas que se refieren al discurso sobre Dios. Hablando en general todo lo que vale para un discurso sensato sobre Dios vale también para un discurso sensato sobre la inmortalidad. El peligro mayor que amenaza constantemente al discurso sobre la inmortalidad es el del objetivismo, que transfiere sin una profunda analogía las categorías espacio-temporales a la realidad trascendente. Esto atañe especialmente al discurso sobre el “después de” la muerte y sobre el “más allá” (concebido como un espacio). Fácilmente se concibe la inmortalidad como prolongación del tiempo objetivo y metafísico.

3.- El tercer grupo de dificultades no se fija tanto en el lenguaje como en la realidad misma que se significa con el término de “alma separada”. La idea corriente de inmortalidad -la popular y sobre todo la que se ha desarrollado en el ámbito del dualismo moderno- se refiere a una “parte” del hombre, esto es, al alma espiritual, que existe “después” de la muerte, por ser incorruptible. La inmortalidad indicaría por tanto una sustancia espiritual, que tiene como propiedad natural la de existir sin término, por el mero hecho de que no puede corromperse metafísicamente. Inmortalidad es igual a incorruptibilidad natural.

Se observa -y es una acusación muy difundida- que esa idea de la inmortalidad está en solidaridad esencial con una interpretación dualista del hombre. En el dualismo el alma espiritual -que en realidad es todo el hombre- sigue ejerciendo las funciones esenciales del hombre, ya que no tiene necesidad del cuerpo para pensar, para querer, etc. Semejante perspectiva de inmortalidad resulta engañosa desde el momento en que el dualismo carece de base. Se comprueba no solamente que el cuerpo participa

de todas las expresiones de la existencia humana, sino que el funcionamiento del cuerpo fisiológico es también condición fundamental para el ejercicio de la existencia. Así pues, considerando el alma espiritual sólo y exclusivamente en su relación con el cuerpo no se llega a ver directamente cómo, tras la destrucción del cuerpo, puede el alma seguir existiendo y obrando como ser humano.

#### **b.- Valoración de estas dificultades.**

En primer lugar hay que reconocer la dificultad de una prueba rigurosa en este terreno, lo mismo que por otra parte en el conjunto de la filosofía. La perspectiva de la inmortalidad personal en la vida humana no depende desde luego solamente de la reflexión filosófica. El problema es muy semejante al de la existencia de Dios. Se trata de ver hasta qué punto la reflexión filosófica está en disposición de justificar y fundamentar la perspectiva de la inmortalidad personal que se asoma espontáneamente a la experiencia humana. Esa perspectiva precede por consiguiente a la reflexión filosófica y sobrevive aún cuando la filosofía no llegue a formular una prueba satisfactoria desde todos los puntos de vista.

También es preciso reconocer la exactitud y la consistencia de las observaciones sobre el lenguaje. El problema de la inmortalidad no es en primer lugar el problema de una continuidad espacial y temporal “después” de la muerte. Es más bien el problema de la dimensión absoluta y metahistórica que ya hoy está presente en el hombre en cuanto ser personal de verdad, de libertad y de comunidad: dimensión absoluta que permite afirmar que la persona concreta no desaparece con la muerte. Para no falsear la dimensión no-categorial y no-espacial en el hombre, será necesario utilizar un lenguaje que evite peculiaridades espaciales y temporales. En vez del más allá y del “después” de la muerte, es preciso hablar de vida personal eterna, esto es, de la posibilidad de realizarse la persona en la comunión, en la verdad, en la libertad y en el amor.

La dificultad que se refiere a la encarnación es seria. La han reconocido todos los pensadores que con Santo Tomás han subrayado la condición corpórea del hombre. Pero para ser valorada en su justo sentido necesita una adecuada precisión.

No es extraño que esta dificultad insista unilateralmente en la importancia del cuerpo fisiológico y objetivo que condiciona el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad. El problema central de la inmortalidad sería el del funcionamiento de la máquina humana: ¿cómo pueden ejercitarse la inteligencia y la voluntad cuando faltan algunas “piezas” esenciales: el cerebro, el cuerpo, la memoria, etc.? Si hubiera que encontrar una solución a este problema del funcionamiento, quizás muchos aceptarían la perspectiva de la incorruptibilidad del alma espiritual como una expresión suficiente de la inmortalidad personal.

Pues bien, a pesar de tener cierto fundamento, este modo de hablar plantea el problema de la inmortalidad personal dentro de una falsa perspectiva. El problema central no es el de explicar ante todo el funcionamiento de una inteligencia solitaria, privada de cuerpo. El núcleo del problema se refiere más bien al cuerpo “humano” que queda violentamente afectado por la muerte: cuerpo humano que significa la posibilidad de ser

personalmente con los demás en el mundo. En otras palabras, el problema primordial no es el de si el alma espiritual (solitaria y autosuficiente) está en disposición de pensar sin el cuerpo fisiológico, sino el de si la existencia personal, que se realiza constitutivamente con los demás en el mundo, se salva a sí mismo con todo lo esencial de su realización de la prueba de la muerte. Como es obvio, esto no es posible sin el ejercicio personal de la inteligencia y de la voluntad. Pero la mera afirmación de que el alma espiritual puede pensar sin el cuerpo fisiológico, suponiendo que esté demostrada, no sería todavía una respuesta adecuada a los problemas centrales suscitados por la muerte.

Podría decirse que la consideración de la inmortalidad personal, entendida como incorruptibilidad del alma espiritual, resulta insatisfactoria sobre todo por el hecho de que se calla dos cosas de las que debería hablar.

En primer lugar debería hablar explícitamente de la dimensión intersubjetiva y comunitaria, que es una dimensión constitutiva de la persona. No se ofrece una justificación adecuada de la inmortalidad personal si no se logra hacer ver que la comunidad que se construye en la historia se salva en cuanto a lo esencial, a pesar de la ruptura de la muerte. Dar a entender que el alma espiritual e incorruptible que sobrevive a la muerte es un ser solitario e insuficiente sería un contrasentido, ya que estaría en contra del sentido fundamental de la persona. El alma “separada” no está separada solamente del cuerpo fisiológico, sino también de la comunidad humana, y es aquí precisamente donde estamos en presencia de una dimensión dramática y problemática de la muerte a la que es preciso responder.

En segundo lugar hay que observar que el misterio metafísico de la existencia queda en ese caso fuera de consideración. El misterio del hombre está en el “don” que está en el origen de cada persona y de la comunidad de personas. Si ninguna persona posee por sí misma su propia existencia, sino que la posee en virtud de un “don”, es evidente que la consideración filosófica de la inmortalidad personal no podrá dejar de lado el siguiente interrogante: ¿Qué es lo que me garantiza que el “don” de la existencia personal es permanente, esto es, que está garantizado sin término, y que incluye el cumplimiento de las promesas fundamentales que están incluidas en ese don: perfecta realización de la persona, perfecta comunidad, perfecta libertad, perfecto amor, seguridad absoluta ?. En otras palabras, ¿qué es lo que asegura al hombre un futuro absoluto que realice las dimensiones metahistóricas que se están actuando en la misma historia?.

De todas estas reflexiones se podría deducir que la consideración de la inmortalidad en el sentido de incorruptibilidad del alma espiritual no es una consideración falsa, pero sí insuficiente, ya que deja en suspenso algunos interrogantes fundamentales que hay que afrontar absoluta y explícitamente. De la mera consideración de la relación alma-cuerpo no es posible obtener una respuesta adecuada a los problemas suscitados por la muerte.

### 3.2.2.- En el camino de una esperanza.

El otro camino para encontrar una expresión más adecuada de la inmortalidad personal, esto es, el camino de la dimensión creatural, nos lleva fuera del ámbito de la antropología filosófica. Para seguir un orden estrictamente metodológico y crítico, habría que suspender en este punto el problema de la inmortalidad personal para pasar previamente al estudio de la dimensión metafísica del hombre, que lleva hasta la afirmación crítica de la existencia de Dios. La antropología filosófica, para resolver sus problemas fundamentales, se ve obligada a convertirse en metafísica, precisamente porque el núcleo más escondido de los problemas humanos es de orden metafísico y religioso.

Con esta reserva -que es por otra parte muy importante- se puede intentar de todos modos decir una palabra sobre esta segunda consideración de la inmortalidad personal, suponiendo ya resuelto el problema de la existencia de un Dios creador. El interrogante de la inmortalidad personal se expresa entonces en los siguientes términos: el hecho de que todas y cada una de las personas humanas son alguien delante del Dios creador ¿ ofrece realmente una promesa y una garantía de inmortalidad personal y de cumplimiento total de la existencia?.

Antes de esbozar una respuesta a este interrogante es preciso observar que no se podrá nunca insistir suficientemente en el hecho de que la afirmación del Dios creador no constituye la introducción de un elemento extraño. Esa afirmación no es más que la explicitación crítica de la dimensión de trascendencia que estaba presente en cada momento del análisis antropológico: en la intersubjetividad, en la verdad, en la libertad, en los valores, en la historia... La trascendencia espiritual del hombre, su unicidad irreductible frente a los demás y frente a la materia, no es una característica sectorial, sino que es idénticamente la expresión de su origen creado. Por eso mismo todos los aspectos de trascendencia del hombre, antes de ser incluso exigencias e indicaciones de una inmortalidad personal, son indicaciones de la existencia de un Dios creador que se encuentra en el centro de la existencia humana como origen y como destino. El problema de la inmortalidad personal no es en realidad más que el problema del hombre como pregunta de Dios. La espiritualidad humana vivida dinámicamente como dimensión interpersonal tensa hacia el futuro de una perfecta comunidad y de una libertad plena conduce hacia el problema central de Dios. Esa espiritualidad es en sí misma este problema.

El descubrimiento del Dios creador y de la orientación constitutiva de la existencia humana hacia ese misterio, ¿ implica por consiguiente una promesa y una garantía de inmortalidad?.

Descubrirse criatura implica que en definitiva uno es “alguien” frente a los demás, con todas las dimensiones esenciales de esta existencia personal, puesto que uno es alguien frente a Dios. Por tanto, la relación creatural tiene que ser concebida a través de la relación interpersonal, con la cual tiene cierta afinidad. Como cualquier otra relación verdaderamente interpersonal, incluye la exigencia de no tratar al otro como cosa, como función, como número, sino como alguien. Incluye en virtud de la misma afirmación del otro en el amor la exigencia inderogable de la inmortalidad, esto es, del don permanente y abundante de la existencia en el cumplimiento de sus

posibilidades. Si Dios quiere a cada una de las personas como persona, entonces no la quiere como función o como eslabón en el desarrollo de un conjunto o de un todo. Quererla solamente durante algún tiempo significaría siempre y necesariamente quererla como función, para abandonarla luego, una vez que se hubiera cumplido esa función. Querer a alguien como persona es quererlo para siempre.

Además, el amor del Dios creador que “pone” a la persona está esencialmente en disposición de garantizar la eternidad del don personal de la existencia. Cada una de las personas es en último análisis persona en virtud de la voluntad eterna de Dios, que quiere ser alguien frente a sus criaturas personales. Esta fuerza creadora trasciende absolutamente todas las causalidades naturales e históricas. Como tal, no se ve afectada por la muerte que se mueve en el ámbito de las relaciones históricas. El fundamento personal de mi vida es al mismo tiempo una perspectiva de existencia eterna y una garantía de su cumplimiento.

Concebir la inmortalidad dentro de la línea de una relación interpersonal con Dios es una manera de responder al problema del “sentido de la vida” que domina a la empresa antropológica. El sentido último del hombre no es una cosa al lado de la relación con Dios, sino que es la misma relación interpersonal con Dios. La inquietud espiritual es en el fondo el deseo de ser alguien en la presencia de Dios, de vivir en una relación dialogal permanente dentro de la fidelidad y del amor. Es aquel *desiderium naturale videndi Deum* del que hablaba Santo Tomás.

Conviene observar que esta perspectiva de éxito final se refiere también a la dimensión esencial de la existencia histórica, esto es, a la comunión humana. Efectivamente, descubrir a Dios como creador en el origen de la vida personal significa al mismo tiempo descubrirlo como aquel que está en la base de las relaciones esenciales de la persona, de manera especial de la comunión de las personas en la intersubjetividad y de la dimensión de realización hacia una libertad plena. Por consiguiente, no se puede pensar en un Dios que salve mi existencia sin pensar en un Dios que salva las dimensiones interpersonales y la realización fundamental del hombre en la historia. Todo lo que se realiza en la historia como realidad metahistórica se salva también en la salvación que afecta a cada una de las personas. El tiempo del hombre entra junto con el hombre en el futuro absoluto, en marcha hacia la libertad total.

Para situar mejor el alcance de estas reflexiones habría que tener presente de todos modos unas cuantas cosas.

En primer lugar no se ofrece aquí una “explicación” de todos los problemas de la inmortalidad que todavía quedan abiertos. Lo que se ofrece es una fundada perspectiva de inmortalidad personal, que apela esencialmente a un elemento no filosófico; la manera con que Dios es el sentido de la vida humana y los caminos por los cuales realizará la comunión plena, la verdad plena, la libertad... siguen estando escondidos a los ojos de la razón y por tanto solamente pueden ser objeto de esperanza.

En segundo lugar hay que tener presente que la fuerza convincente de la perspectiva de la inmortalidad, arraigada en la relación interpersonal con el Dios creador, depende de la medida con que el hombre, a nivel prefilosófico y filosófico, consiga descubrir y reconocer al Dios de amor.

Cualquier intento filosófico de resolver el problema último del hombre tropieza indudablemente con ciertos límites en este aspecto. La filosofía, cuando afirma la existencia del Dios creador, no puede concebir la actividad creadora más que como una relación de amor gratuito e incondicionado. Pero es algo muy distinto afirmar con la razón la existencia de un amor y conocer y ver concretamente el amor. La filosofía - como es bien sabido-, aunque afirme la existencia de Dios, no es capaz de levantar el velo del Dios misterioso y escondido, infinitamente cercano e infinitamente lejano, incapaz de ser captado con ninguna de las categorías humanas.

La certeza que la filosofía logra alcanzar en este terreno es suficiente para justificar la razonabilidad del abandono radical del hombre en manos de su creador. Por otra parte, la conciencia de la muerte es la condición más concreta y real que nos invita a reconocer la total dependencia de la existencia respecto al creador, y al mismo tiempo el impulso existencial más poderoso para poner nuestra propia existencia y su cumplimiento en manos de Dios.

Pero nunca hay una claridad que saque a Dios de su ocultamiento y que permita realizar la experiencia concreta del amor que rige al universo. Todo lo que la filosofía pueda afirmar y aclarar en este terreno no podrá dispensar al hombre de hacer este acto fundamental de entrega al misterio de su propia existencia. Reconocerse criatura, no ya con un acto puramente intelectual, sino con un acto existencial y religioso que es abandono: fe y esperanza.

Con esto no puede olvidarse que toda afirmación del Dios de amor, a nivel puramente humano, tiene que enfrentarse precisamente con la presencia del mal en el mundo. El mal, aún cuando no justifique la afirmación del absurdo, impide sin embargo la percepción clara de la estructura de amor que rige el universo.

Además hay que preguntarse si el hombre encontrará fuerza suficiente en sí mismo y en su conocimiento puramente humano del misterio de Dios para realizar el acto de abandono total en la esperanza.

¿ No resulta quizás humillante para el hombre tener que reconocer, al final de esta reflexión sobre sus dimensiones fundamentales y sobre las posibilidades de realizar el significado último de su existencia, que su misterio personal no puede captarse plenamente con la razón y que no está en su poder el cumplimiento de su significado existencial?. Quizás sea mejor decir que la grandeza de la razón consiste también en reconocer objetivamente los propios límites, esto es, la verdadera condición humana.

El misterio del hombre es en último análisis una invitación a caminar hacia el misterio del Dios de amor. Pero estas líneas tenues y vagas solamente pueden adquirir claridad y fuerza cuando Dios sale de su ocultamiento revelándose como el Dios de amor a la mente de quienes le creen y lo acogen. Los cristianos ven en Cristo la manifestación de Dios y al mismo tiempo la manifestación del misterio del hombre y de su posibilidad fundamental de éxito: comunidad plena entre los hombres en la comunión con Dios, un cielo nuevo y una tierra nueva, una libertad perfecta, una plenitud de vida.

¿ Y si todavía la duda invade al corazón humano? ¿ Y si el Dios creador se eclipsa y el futuro parece encerrarse dentro de los

confines del tiempo?. En ese caso la persona humana se verá enfrentada de nuevo con las certezas fundamentales e indudables de la existencia: hay algo con sentido, la llamada del otro es absoluta, tiene sentido dar de comer al hermano... Esas certezas lo impulsarán de nuevo hacia el camino de la inquietud, hasta llegar a suscitar una vez más el interrogante sobre la existencia de Dios y sobre la posibilidad final de justificar el amor y la esperanza. Con la condición de que el hombre siga estando disponible...

*“El ser debe ponerse al descubierto para que aparezca el ente. Pero aun lo permanente es fugaz. «Es raudamente pasajero todo lo celestial, pero no en vano» (IV, 163 s.). Pero que eso permanezca, eso está «confiado al cuidado y servicio de los poetas» (IV, 145). El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que sólo se prevé de un nombre a lo que ya es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir la palabra esencial, nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es la instauración del ser con la palabra.*

*“Lo permanente nunca es creado por lo pasajero; lo sencillo no permite que se le extraiga inmediatamente de lo complicado; la medida no radica en lo desmesurado. La razón de ser no la encontramos en el abismo. El ser nunca es un ente. Pero puesto que el ser y la esencia de las cosas no pueden ser calculados ni derivados de lo existente, deben ser libremente creados, puestos y donados. Esta libre donación es instauración. Pero al ser nombrados los dioses originalmente y llegar a la palabra la esencia de las cosas, para que por primera vez brillen, al acontecer esto, la existencia del hombre adquiere una relación firme y se establece en una razón de ser.*

*“Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser”*

“Hölderlin y la esencia de la poesía”

Martin Heidegger



## Capítulo V



## FILOSOFIA Y LITERATURA

Textos del Libro *“Entre tintas”*

Autor: **ROLANDO RAUL AGUIAR**

Doctor en Filosofía

© Copyright by  
ROLANDO RAUL AGUIAR  
Rosario- Pcia Santa Fe  
tiempoutopia@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723  
Derechos reservados

I.S.B.N.: 978-987-29547-0-3

LIBRO EDITADO EN LA REPÚBLICA ARGENTINA

---

digitalizado en la ciudad de Rosario  
Provincia de Santa Fe, República Argentina  
Agosto, 2013  
1ª edición: 500 CD-

Aguiar, Rolando Raúl

Entre tintas / Rolando Raúl Aguiar ; ilustrado por Pablo David Aguiar. - 1a ed. -  
Rosario : Rolando Raúl Aguiar, 2013.  
E-Book.

ISBN 978-987-29547-0-3

1. Filosofía. 2. Antropología. 3. Arte. I. Aguiar, Pablo David, illus. II. Título  
CDD 190

Fecha de catalogación: 06/06/2013

### El Principito y el Quijote---

...Estaban los dos paradójicamente unidos por la mística tragedia de la soledad. A uno de ellos, el de la transparente inocencia, por la sublime clandestinidad del milagro se le llenaron los ojos de estrellas, y bosquejó lo indeleble de una rosa. Al otro, el caballero de la triste figura, en la primigenia intuición del asombro se le llenaron los ojos de batallas, y gestó la esperanza de un amor imposible...

Textos del Libro *“Entre tintas”*  
**ROLANDO RAUL AGUIAR**

## **1.-LAS NOCHES DE INSOMNIO Y LAS PREGUNTAS**

No las buscamos ni las deseamos, simplemente están. Allí, al acecho, esperándonos. Gozan de una paciencia desmesurada y de pronto imponen su presencia y no cabe la posibilidad de resistir. Son las noches de insomnio, esas en que la oscuridad invade la habitación y nos secuestra la totalidad de los objetos, aquellos que nos brindaban cotidiana seguridad y de pronto ya no están, desaparecieron de nuestra mirada y también, por miedos emergentes, son substraídos del alcance de nuestras temerosas y vacilantes manos. Esas noches no se conforman y en su voracidad, al avanzar la madrugada, van por más, y ex profeso acallan los ruidos que provenían de la calle y nos condenan al silencio, aquel que no buscábamos, dado que sabemos que lastima y no precisamente la piel. De pronto nos descubrimos en la absoluta desnudez espiritual y nos duele la existencia. Durante el día maquillamos el rostro para cubrir viejas cicatrices o nuevas heridas y poder vender imágenes de éxito. En estas interminables noches es imposible maquillar el alma, ella es espejo de sí misma y se transparenta. Y aquel dolor oculto se manifiesta trágicamente a nuestro espíritu en las preguntas que quedan sin respuestas, o en las respuestas que no responden a ninguna pregunta previamente formulada.

Angustias recurrentes toman por asalto nuestro espíritu. Ese miedo, siempre presente, a la muerte de las personas amadas, miedo que guarda una relación directamente proporcional al amor profesado. Emergen las culpas que nos persiguen silenciosamente desde hace tiempo, porque no nos hicimos responsable de aquella decisión y su resultado, o nos faltó la sublime humildad de pedir perdón, oportunamente, ante ella. O aquellas otras culpas que también reaparecen, con su rostro anónimo, dado que tienen por causa la omisión.

Se agudiza esa particular emoción que producen las pérdidas, y nos hurga una confesable melancolía por situaciones y personas, por aquellas que ya fueron y por éstas que no están. Una hojarasca de sensaciones se arremolina configurando una extraña marioneta que nos contempla con la mirada pérdida en un horizonte de subterráneas nostalgias.

De pronto, lógica e inevitablemente, en un prosenio sin bambalinas ni candilejas entra en escena la soledad, esa soledad que no es coyuntural, ni tampoco resultado de esa noche llena de abandonos, sino esa otra soledad, la de presencia cotidiana, que nos acompaña con fidelidad reverencial y

silencio cómplice en nuestros actos, y se estremece al unísono con la geometría desolada de todos los molinos de viento que forjamos y se desvanecen en lugares secretos del corazón. Aquella soledad que no se puede subastar, es difícil que se dispute u ofrezca por ella, menos intentar su venta directa, nadie pagaría un centavo para adquirirla. Tampoco prestarla, el que la tomara la devolvería al instante, y ni pensar en transformarla en un regalo, no se aceptan ese tipo de obsequios. ¿Y quien estaría dispuesto a compartirla con nosotros cuando la propia es conocida y la otra un misterio?.

Pensamos que nunca más va a amanecer, prejuzgamos que el dolor se instaló en nuestra existencia para siempre, que la noche caprichosamente se eternizó y por ende el tiempo ya no transcurre, ni podemos, aún rebelándonos desde lo más recóndito de nuestro ser, transcurrirlo vehementemente para recuperar su latir. Saberlo a salvo y que nos salve del naufragio. Sentimos el abandono, una agonía indescriptible, no se vislumbran los faros de ninguna lejana playa, ni las luces de los muelles de alguna ciudad portuaria y hasta parece que de pronto nos hubieran arrebatado, con sigilo clandestino, todas las estrellas, sin dejarnos siquiera una para no desesperar.

La vida no se detiene, las noches de insomnio están condenadas por el tiempo que, en defensa nuestra, no se somete a ellas. Sin esperarlo por las hendijas de la ventana comienza a filtrarse la claridad como preanuncio de un nuevo día y desde la calle los sonidos abren grietas en el silencio, para que por ellas ingrese otra vez la vida con promesas de esperanza.

La noche se aleja silenciosamente, con ese mismo silencio que ella impuso sin consulta, resignada a una soledad que supo comprender y compartir. Sin tristezas, sabía a conciencia de su misión profética, difícil e ingrata, el tener que poner en evidencia los contrastes, los claroscuros, las contradicciones, las miserias y la fragilidad que nadie quiere asumir. No era otra su intención que llevarnos al abismo de una sola noche, para que realicemos la exégesis existencial que nos permita recuperar la claridad de todos los días. Y en la epifanía de ese significado último, poder redimirnos como hombres sedientos de sentido y ávidos de realización.

## 2.- LA ESTACIÓN DE TRENES Y LA LIBERTAD

Existen paisajes, lugares mágicos que constantemente despiertan el asombro y uno de ellos son las viejas estaciones de trenes. Más allá de ser la estación de una gran urbe o de un pequeño pueblo, esos en donde el tren es símbolo de espera, posibilidad de partida y por ende triunfo ante el olvido. Ellas atesoran una inexplicable seducción; especialmente en aquellos atardeceres cuando los últimos rayos del sol se arrebuja con frío en los viejos bancos del andén, refugiándose en ellos por huir de insistentes nostalgias, que a veces como los trenes regresan.

En el andén, la muchedumbre se confunde caprichosamente sin diferenciarse. El equipaje en el piso no indica quién se va y quién se queda, quién busca nuevos horizontes y quién sufrirá la ausencia. En ese aparente y transitorio abandono se disimula la circunstancia que nadie quiere adelantar. Las maletas por su opacidad no permiten vislumbrar en el interior de las mismas y confirmar su pertenencia a un pasajero, que atesoró un ropaje de sueños pensando en su nuevo lugar de destino, o al otro que sólo cargó para el viaje la desnudez del último fracaso, ya sin rostro y sin tacto. Tampoco en la mirada puede diferenciarse quién al partir se alejará con la promesa en los labios de un “regreso”, quién se quedará con la tensión de la “espera” o la presunta angustia del “adiós”, que nunca querrá constatar.

De pronto se estremece el aire con el sonido inconfundible del tren que se aproxima a la estación, sonido que a la vez acelera, con desmesurada ansiedad o resignación disfrazada de estoicismo, el latido de los corazones. Surgen los abrazos interminables queriendo fundir en un instante la vida y poder derrotar la distancia, que siempre es sinónimo de ausencia.

Inesperadamente estalla el otro sonido lacerante, la campana que comienza a discriminar quién se va y quién se queda, quién carga las maletas para abordar el tren y partir, y quién se queda en el andén para regresar al lugar de partida. Y desde las ventanillas de los trenes, cuando éste se pone en movimiento, lentamente se estiran las lágrimas como último intento de vencer con la emoción las asimétricas distancias del espacio. Los trenes parten y las distancias se consuman en su porfía sempiterna.

En un instante, de nuevo todo es soledad, todos se fueron, todos regresaron, sólo se quedó el andén acompañando a nadie y a un pasajero que no llegó a ser pasajero. Es que los trenes como la vida llegan y parten. Nos subimos a ellos soñando con otra estación o nos quedamos viéndolos partir, sintiendo el dolor por quien se aleja. La pregunta clave es: ¿Aquel día en que éramos nosotros quienes debíamos abordarlo, en la convicción de que al final del camino nos aguardaba una estación llamada “felicidad”, fuimos capaces de hacerlo o nos quedamos con el boleto recién comprado apretujado fuertemente entre las manos, ya inútil porque la fecha hacía un instante se acababa de vencer?. De pronto tuvimos que asumir que sólo nos quedó observar al último vagón vacío, que se alejaba con sus luces encendidas, dejando en el andén la silueta inconfundible de un trágico fantasma.

Elegir siempre es un problema, ya que es valorar diferentes alternativas y definirse esencialmente en un juicio de valor por una de ellas, que nos representa y nos compromete como persona. Más allá de nuestras convicciones axiológicas, psicológicamente elegir nunca es un acto gratuito, dado que se gana por lo elegido pero también se pierde por lo no elegido. Esta última opción puede gozar de una valoración (dentro de nuestra escala jerárquica) muy próxima a la elegida y nos pone en crisis de crecimiento. Más aún, puede ocurrir que a pesar de la diferente densidad valorativa de las alternativas –lo que nos eximiría de dudas a la hora de la decisión–, la intensidad atractiva que posee la opción a desechar puede ser tan fuerte que nos lleve a preguntarnos si estamos dispuestos al sacrificio de dejarla en el camino.

Además, otro problema es consumir lo elegido, dado que esta instancia puede transformarse en crucial si nos invaden el miedo, la inseguridad, los complejos o los traumas. Cuántas veces, a partir de estas realidades enunciadas, hemos demorado decisiones de las que estábamos profundamente convencidos no sólo de su validez y necesidad. El “ahora” era su tiempo y las hemos ejecutado en otro tiempo. O más grave aún: no las hemos ejecutado nunca. Y surge la pregunta: como hubiera sido nuestra historia de haberlas ejecutado. La pregunta quedará para siempre sin respuesta: cualquiera que imaginemos es sólo ficción.

### **3.- LOS LEÑOS ENCENDIDOS Y LA ENTREGA**

Al llegar a nuestra casa en esas frías noches de invierno, al filo del horario que separa la noche agonizante del nuevo día, y encontrar el espacio invadido por el silencio y la oscuridad, buscamos un rincón donde pernoctar nuestro cansancio para reflexionar nuestro día transcurrido. Suele ocurrir que no sólo tiembla el cuerpo por el frío que trajimos de la calle, y que se adentró con nosotros, sino que también a veces tiembla el alma por algún dolor bohemio y trasnochado que se resiste a dejarnos.

Allí está el hogar, esperándonos, con los leños encendidos para darnos refugio y prodigarnos con sublime humildad su calor y su luz, dispuesto a compartir nuestro tiempo, sin pedirnos nada, sólo en actitud de entrega amorosa. Al contemplarlo en la intimidad del silencio (no sólo por la ausencia de palabras proferidas, sino porque el alma también se acalla para escucharse) nos apropia su insondable misterio que envuelve y devora, como el fuego a los leños.

Ese fuego que nos llena los ojos de imágenes disímiles y difusas, que juega con nuestra imaginación constantemente, cuando creemos que lo atrapamos se burla de nosotros y cambia, siempre cambia en un movimiento que obliga a seguirlo en sus contornos ilimitados por el color. Nos transporta a amaneceres de plenitud u ocasos de profunda melancolía con dejos de nostalgia por aquello que no pudo ser. También nos entibia el cuerpo y lentamente el alma, porque nos acompaña en nuestra soledad, en esa particular hora que nos despojamos de toda soberbia.

Luego, liberados de ese juego, nos asombra constatar, nos duele saber que los leños que le dieron vida a ese fuego se van consumiendo a sí mismos para sostenerlo hasta el final, hasta el último rescoldo, ese que mañana descubriremos oculto entre las generosas cenizas que en un esfuerzo supremo intentan protegerlo de su ineludible destino. El leño no se niega a él, en la profunda convicción que el consumirse no es en vano, es la consumación de la entrega total que le otorgará su sentido último: transformar la verde savia del árbol en calor y luz. Podría haber sido mesa sobre la que se comparte el pan y el vino, pero aceptó simplemente ser leño para ser abrazado por el fuego, como alguna vez aceptó ser cruz, para ser consumado por el Amor.

Extraviados en ese divague, por un instante el alma se dilata con gravidez mística y desde esa gestación se nos presenta el recuerdo de un rostro, el de un hombre. De ese hombre que al borde del camino de la vida, su vida que también era la nuestra, aguardaba que alguien pasara por allí y observando su abandono detuviera el paso. Inmóvil, frente a nosotros, con una soledad doliente que le sitiaba con violencia la mirada y lo obligaba, como el viento hace con los desprevenidos ventanales, a abrir de par en par el pecho dejando su corazón expuesto a plena luz del día. Pudimos contemplar su hambre y sed de ser prójimo ante nuestra proximidad, pero en silencio nos alejamos urgidos por quien sabe que inexplicable urgencia. No nos detuvimos, no quisimos ser leño que prodigara un poco de luz y calor, solamente eso se esperaba que donáramos.

En aquella oportunidad fuimos peregrinos sin brújula y perdimos la epifanía de la plegaria primigenia y el *Padre* no fue *nuestro*. Seguimos caminando, absortos en nosotros mismos, sin percibir que por nuestra indiferencia, la bienaventuranza quedó atrás, en el camino, hecha realidad en el rostro de un hombre, del que nunca ya sabremos su nombre. Era una celebración a la vida y a ella no asistimos.

Existen algunos hombres, también nosotros podemos serlo, que eligen o aceptan ser leños encendidos en medio del frío y la oscuridad de los caminos. Eligen o aceptan ese compromiso, sabiendo que asumen el más pleno acto de libertad, la forma de entrega más absoluta que el hombre puede ejercer: dar-se como decía Teresa de Calcuta, hasta que duela si es necesario. Y no fue simplemente una frase, ella la hizo testimonio.

No son héroes porque no anhelan serlo, ni tampoco mártires porque no lo buscan. No son enajenados, saben que hacen y porque lo hacen, ni tampoco quijotes detrás de una ficción, reconocen que los molinos de viento son molinos de viento. Son simplemente hombres que saben, como dijo San Juan de la Cruz, que “a la tarde te examinarán en el amor”.

Al final, en el crepúsculo de nuestra vida, cuando ya no exista la posibilidad de otro amanecer y sea tiempo del último viaje, no nos preguntarán cuánto tenemos, sino cuánto fuimos capaces de dar.

#### **4.- LOS ÁRBOLES, LA TORMENTA Y EL DOLOR**

De pronto el cielo, sin mediar explicaciones, se oscurece en su totalidad, presentando un paisaje monótono que sólo es transgredido por las grietas de densos nubarrones, provocando éstos un contraste de grises que destruyen la uniformidad del fondo. Algunos pájaros huyen en un vuelo desesperante y apresurado ante lo inevitable, y el viento lentamente se va deteniendo, hasta lograr una quietud que es acompañada de un misterioso silencio que preanuncia lo inminente. Invade al ambiente la angustiosa sensación de que en ese preciso instante se acaba de detener el tiempo, temeroso por la magnitud de una tragedia que puede acontecer.

El fulgor de un rayo hiere de muerte al lienzo cuidadosamente pintado por las manos temblorosas de un anónimo artista, obsesivo éste por encontrar en la gama de los grises una representación de su gris soledad y el sonido estremecedor de un trueno, grito airado del dios de alguna olvidada mitología, hace estallar en mil pedazos al silencio.

Reaparece en escena el viento con desmesurada furia, apropiándose de aquellas hojas que el otoño pacientemente tiñó de ocre, luego olvidadas por su inmovilidad en viejas plazas y en los empedrados de las calles, y que ahora éste las obliga a danzar con la magia circular de los remolinos, haciéndoles recobrar el perdido protagonismo. Se elevan con la ilusión de suavizar con una pincelada de su otoñal ocre el gris de la apesadumbrada tarde, pero las primeras gotas de lluvia le hacen asumir la realidad y en la decepción por el último intento que no pudo ser, asumen su agonía en la esperanza que los árboles resistirán de pie a la tormenta desatada.

No conforme con la misión que la lluvia tiene, vocación de bendecir la tierra y con ella al hombre, el viento se resiste a dejar la escena y obnubilado por rencores de vieja data, se propone destruir lo que encuentre a su paso y allí están los árboles, de pie, dispuestos a dar batalla. Estos tienen de referencia aquel quijote profundamente convencido que los molinos de viento no podrían con él, convicción que se fundamenta en los espíritus que tienen como impronta la esencia de la utopía.

Todas las batallas en algún momento comienzan. El viento goza de ventajas, puede recorrer todo el espacio, no tiene límites su accionar. Los árboles saben que deben enfrentar circunstancias que ellos no eligen ni

pueden evitar, que sólo dependen de sí mismos y de la actitud con que enfrenten dichas circunstancias.

El viento trata de imponer su fuerza, intenta doblegar la resistencia de los árboles, comienza por sacudir las ramas más débiles y no conforme con ello cuando arranca algunas de ellas, avanza sobre las supuestas fortalezas de su adversario y apuesta a la victoria intentando derribarlo.

Todas las batallas en algún momento terminan y las batallas dejan muertos, también, a pesar de las heridas, airosos sobrevivientes.

En las situaciones límite, esas que enfrentan al hombre con su fragilidad, el hombre se nos presenta al igual que los árboles después de la tormenta: algunos quedan de pie desgajados en sus ramas, pero firmes en sus raíces y con la absoluta esperanza de reverdecer en la próxima primavera. Ellos saben que las heridas cicatrizan y con el tiempo éstas se irán borrando en búsqueda de olvido, aunque no desaparezcan definitivamente, pedagogía axiológica de la vida, para valorar en presencia y no por ausencia o pérdida. Otros árboles quedan derribados con sus pobres raíces expuestas, dramático símbolo de la última derrota, aquella que anula todas las posibilidades.

¿Qué diferencia a un hombre de otro? Existen algunos árboles que solamente desarrollan su copa y de manera desmesurada, como existen algunos hombres que solamente se preocupan por las cosas superficiales, por la imagen, por el éxito, por el “qué dirán”. Viven la inmediatez del instante, no el instante pleno de sentido sino aquel vacío, impregnado de nihilismo que los lleva a desarrollar y potenciar constantemente conductas narcisistas, única posibilidad de encontrar un sentido en el sinsentido de su existencia. También existen otros árboles que echan raíces profundas que horadan la tierra, raíces que nadie visualiza, que todos ignoran, pero que están allí, firmes. Así también como existen algunos hombres, no muchos, que cultivan silenciosamente la vida espiritual en búsqueda de la tan ansiada *paz interior*, esa que permite sobrellevar las circunstancias más adversas. Aquellas que duelen, pero que no permitimos que nos destruyan, las que rebelan, pero no nos llevan a la decisión de arrear banderas ni ofrecer rendiciones incondicionales. Esos hombres están llamados a ser sobrevivientes de todos los naufragios, porque a pesar de las fuertes tormentas, los faros de su playa interior siempre están encendidos.

## 5.- LA FELICIDAD Y LA PAZ INTERIOR, UNA BÚSQUEDA

San Agustín, en su libro *Confesiones*, refiriéndose particularmente al tema del tiempo, pero haciéndolo extensivo a otros términos, dice que los conceptos más simples y de presencia cotidiana, aquellos cuya imagen mental captamos fácilmente, son los que mayor dificultad presentan a la hora de tener que dar su definición, especialmente porque representan la existencia en sus diversas expresiones. Podríamos hacer un listado cuantioso de los predichos, comenzando por el de *Ser*, para algunos, erróneamente, concepto de máxima extensión y de mínima comprensión. Noción universal y analógica, que se predica y se aplica a todos y cada uno de los seres, incluso a Dios. El concepto de *Ser* es un concepto elaborado por la actividad intelectual siendo el resultado de la abstracción en su máximo grado, no siendo, quizás por su magnitud y complejidad, el ejemplo más adecuado.

Existen otros como el de *amor, fe, esperanza, tiempo*, que sin llegar a tener la dimensión lógica y metafísica del concepto de *ser*, no por ello resulta menos dificultosa su definición. Dejé sin mencionar, ex profeso, un concepto que excede el mundo de la palabra, no porque pueda existir sin ella lo que sería un absurdo, sino porque el hombre sin pronunciarlo a viva voz, lo busca constantemente fuera y dentro de sí. Necesita ser estremecido por él, hacerlo piel en la presencia y desvelar los caminos de su ausencia. Ese concepto se representa a veces con otras expresiones, pero sin lugar a dudas una de ellas nos conmueve profundamente, haciéndonos temblar el alma de emoción: *felicidad*. Seguramente los primeros hombres que existieron sobre la faz de la tierra, primero sintieron y luego intentaron balbucear una palabra que representara lo sentido.

No existe un solo hombre, ni uno solo, (aún el masoquista es feliz con el dolor), que no busque denodadamente eso que llamamos *felicidad*. El problema se agudiza cuando interrogamos a cada hombre sobre aquello que lo hace feliz y las respuestas son tan dispares. Además en la actualidad se confunde con gran facilidad “éxito” con “felicidad” o “realización personal”, confusión que nace de la despersonalización a la que nos llevan, entre otras causas, los medios de comunicación. . El primero, generalmente, se refiere al ámbito profesional, laboral y económico, y estos no son en absoluto garantía de

felicidad, inclusive en muchos casos son obstáculos a ésta o sucedáneos de la misma.

También es una ilusión ingenua pensar que la felicidad es un estado constante, así como lo es pensar que el sufrimiento se prolongará indefinidamente. En esta temática, los conceptos de “*siempre*” y “*nunca*” son engañosos, no por mala intención, simplemente por ingenuidad congénita. Esta afirmación no debe llevarnos a descreer de estas palabras, en otro contexto las mismas adquirirán su sentido último y pleno.

La felicidad son sólo “instantes en los que se toca el cielo con las manos” y necesitamos, paradójicamente, una expresión metafórica para representar tal vivencia, y a éstas apela el hombre cuando la definición lógica se resiste y es necesaria la significación.

En ese instante se alcanza una insospechada plenitud, se descubre un sentido místico de la existencia. Y cuando se toca el cielo con las manos, se alcanza lo infinito y por ende se roza con la punta de los dedos, desde la inmaterialidad del alma, los abismos sublimes del misterio.

No son estados permanentes, su duración es ínfima, exigua, porque son sólo eso, instantes. El instante puede durar un segundo, una hora, un día o un otoño, pero nunca deja de ser un instante por la fugacidad que el tiempo le impone inexorablemente a cada uno de ellos. En el instante de felicidad, ese con mayúsculas, donde se pierde la noción de tiempo y el espacio no limita, logra el hombre intuir al tiempo en su desmesura llamada *eternidad*. Y lo siente un *milagro*, y eso es la felicidad, el milagro de vivenciar la eternidad aunque sólo sea por un instante.

La presencia de esos instantes presupone en el hombre un estado previo que debiera ser natural y que lamentablemente por su inclinación a dejarse seducir sólo por lo exterior no logra vivenciarlo con frecuencia. Ese estadio es la *paz interior*, que significa, ni más ni menos, estar en paz con los otros, con el universo, con Dios y por ende consigo mismo. Esa paz que deviene en serenidad de espíritu para aceptar, para asumir, para comprender, para perdonar y así poder transformar cada circunstancia en posibilidad de felicidad. Decir que lograrlo es difícil suena a obviedad, ocurre que vivir es una tarea compleja, un constante y renovado desafío: es la búsqueda de sentido a nuestra existencia, del sentido último que justifique nuestro *ser uno mismo*.

## 6.- LO DIFÍCIL Y LO IMPOSIBLE, UNA DIFERENCIA

Las palabras son hermosas, complejas y a la vez comprometedoras. Hay palabras que nos atraen por su sonido, simplemente por eso, otras que atrapan por su calidez afectiva (amor, gracias) o su profundidad espiritual (alma, perdón). Algunas nos seducen por su implícito misticismo (milagro, misterio) o su manifiesta imposibilidad de comprenderlas racionalmente (Dios, eternidad). También duelen aquellas encadenadas a recuerdos que queremos liberar y no podemos (soledad, melancolía, tristeza, fracaso) o cuyo significado nos es incierto (muerte, más allá, después).

Existen, esencialmente, dos palabras que nos comprometen existencialmente en lo más cotidiano: *difícil e imposible*. Se hace necesario antes de abordarlas en particular, bosquejar un razonamiento básico en lo psicológico que nos permitirá contextualizarlas de forma más adecuada.

Ante los problemas que nos afectan y nos hacen padecer, resulta imprescindible realizar una primera diferenciación clave: si el problema en cuestión tiene solución o no, y en caso de tenerla si la misma depende de mí, del otro o de los otros o simplemente del tiempo. Esta disquisición no es banal, yo diría que casi es dramática si equivocamos el análisis, como veremos posteriormente.

Si el problema no tiene solución y yo insisto en encontrárselo, mi frustración primigenia va a devenir en un fracaso lacerante que tendrá como horizonte último la sensación nihilista de la angustia que desembocará naturalmente en los mares inexplicables y confusos de la depresión. También es un inconveniente, no menos importante que el anterior, calificar como *imposible* la solución de un problema cuando esta solución existe y no la queremos enfrentar. Refrendamos su imposibilidad por el miedo de asumir la calidad de *difícil* que prejuzgamos conlleva en sí misma e invoca, convoca e impone a nuestra voluntad que no está dispuesta y nos lleva a refugiarnos en la mediocridad de la auto justificación, negándonos la posibilidad del desafío.

En caso de que logremos superar esa limitación y asumamos el desafío de enfrentar lo *difícil*, se nos presenta una nueva cuestión que tangencialmente mencionamos con anterioridad, y la misma es poder distinguir prudentemente si la solución me tiene como protagonista directo, si ella depende de la voluntad del otro o de otros, o si está sometida al paso del tiempo.

Si evalúo que depende de mí la solución y dependía de los otros, es muy posible que tome decisiones que van a modificar el accionar de aquellos en detrimento mío. Si creo que depende de ellos cuando el responsable era yo y asumo una actitud pasiva quedando al aguardo de sus respuestas, es factible que no pueda comprender o no logre aceptar sus decisiones, la solución no estará presente en la realidad y no por responsabilidad de ellos, sino por negligencia mía. Si estimo que la solución no depende de mí, ni de los otros y mi convicción es que depende del tiempo y éste no es el verdadero responsable, me lo hará saber con una actitud de total indiferencia. A la vez, si era éste el protagonista de la solución y yo lo ignoré, me hará sentir el precio de su venganza, decidiendo sin consultarme.

Más allá de todas estas disquisiciones, se hace necesario volver a las dos palabras fundamentales que dan origen a estos divagues: *difícil* e *imposible*. La diferencia es mucho más que una extravagancia filosófica, dado que la distinción implica dos estados de ánimo diferentes, dos estilos de vida distintos, dos formas opuestas de abordar la existencia. Esta diferencia no es coyuntural, sino esencialmente estructural, porque de su correcto análisis y aplicación dependerán nuestras posibilidades de ser feliz y esta expresión dista de ser una parodia o un eufemismo.

Si al examinar una problemática y la realidad se impone con indubitable certeza y debemos afirmar que la solución es *imposible*, asumamos esa realidad, con todo lo que implique de pérdida y dolor, sin embargo nunca confundamos certeza con presunción. Muchas veces esta confusión es una actitud cómoda para auto justificar nuestra falta de voluntad. En este tipo de problemáticas antropológicas debemos, prudentemente, siempre asumir una sana duda y extremar al máximo la pregunta. Es más, es preferible creer ingenuamente que la solución es *difícil* hasta que la realidad se me imponga de manera incontestable, porque siempre va a doler menos una verdad confirmada que una verdad que nunca hemos terminado de develar y quedará en el tiempo, para siempre, entre signos de pregunta.

*Imposible* nos inmoviliza, *difícil* nos pone en camino, con todo lo que implica de esfuerzo, dedicación y perseverancia, y es saludable no llegar por habernos quedado en medio del camino que por nunca haberlo iniciado.

## 7.- EL AMOR Y EL TEMOR A LA MUERTE, UNA CONVIVENCIA

Al definir en Antropología Filosófica el concepto de persona, decimos que un rasgo definitorio es la *unicidad*, ese carácter que hace que cada hombre realice la humanidad de un modo irrepetible, no pudiendo ser confundido con otro, mucho menos sustituido y que nos lleva a afirmar de manera categórica “*soy el único en ser yo*”.

Cuando buscamos el origen etimológico de la palabra *amor* nos asombra ( y a la vez etimológicamente asombro es *sin sombras* o sea luz que ilumina) encontrarnos que este concepto proviene de *sin muerte* , por consiguiente aquello que no está alcanzado por la muerte adquiere el carácter de inmortal. En este contexto y sólo en éste, podemos aseverar que dos palabras extremas y seductoras asumen pleno sentido: *nunca y siempre*. Nunca el amor dejará de ser y por ende será para siempre. Sin lugar a dudas, dicho de esta manera tan categórica, suena a utopía de bohemia trasnochada, pero como decía Joan Manuel Serrat: “*sin utopías la vida sería un ensayo para la muerte*”.

También sabemos que otro rasgo del ser persona es la *historicidad*, el desarrollar su existencia en dos coordenadas imposibles de obviar: espacio y tiempo, ese espacio y ese tiempo en que el hombre ejerce su mayor privilegio y a la vez su mayor responsabilidad, aquello que lo diferencia de todos los otros seres de la naturaleza y lo aproxima a su creador: *la libertad*. Esa libertad que nunca puede dejar de ejercer, aún eligiendo no elegir, lo está haciendo. El espacio siempre es un “*aquí*” y el tiempo un “*ahora*”. Y entre el *aquí* y el *ahora*, el hombre es tomado por asalto, como la piratería lo hacía con los barcos en alta mar, con la inevitable pregunta sobre la *muerte*. Y ningún hombre puede eludir su angustia lacerante, prueba de ello tuvo por testigo silencioso al Huerto de Getsemaní y por protagonista al Jesús de la historia, que a pesar de su confianza sin límites, testimonió esa angustia con un sudor de sangre que estremeció al suelo que pisaban sus pies.

El hombre sediento de vida se enfrenta a la idea de la muerte, incertidumbre de la única certidumbre que convive con aquella otra del “*aquí*” y del “*ahora*” que es sinónimo del *instante*, el que constantemente deja de ser. Sólo dos certezas tienen presencia concreta ante el hombre: el instante y la muerte. Todas las otras búsquedas son simplemente *posibilidades*, sólo eso y el hombre lo sabe a pesar del deseo de reprimirlo psicológicamente.

Se pregunta por un “más allá” y esa expresión implica la categoría de espacio porque interiormente se resiste a dejar el “aquí” y se pregunta por un “después” y ésta expresión se referencia a la categoría de tiempo en su intento por retener el “ahora”. Se aferra con la desesperación de saberse un futuro naufrago a lo único que tiene, esas dos coordenadas que un día perderán su sentido en relación a él. Desde el fondo de esa angustia, se resiste y potencia la esperanza que generan los naufragios, la presunción del rescate, no sabe cuándo, ni cómo, ni dónde, pero se anima a desafiar el fantasma de la nada.

No sólo le preocupa su muerte que intenta presentir con lejanía temporal, le angustia más, le desvela, estremece su piel, conmueve su intelecto y le hace temblar el alma, pensar la muerte de las personas amadas, éstas que nos son *únicas e irrepetibles*, no sólo por la alteridad que deviene de su origen creado, sino porque desde nuestra libertad las amamos entregándonos. Imaginamos que sin ellas, en la pérdida, instancia suprema de dolor, esa entrega carecerá de sentido y nos abismará en soledades absolutas.

Resulta paradójal, dolorosamente paradójal, que la revelación del *ser único e irrepetible del otro* se vivencie en dos instantes tan distintos y tan iguales: la muerte y el amor.

Pensar la *muerte* de las personas que amamos nos hace descubrir que la *ausencia* es a la vez, y a pesar nuestro, constante *presencia* ya que *nadie* –absolutamente *nadie*– podrá reemplazar al que hicimos irremplazable y ese nadie se nos impone como una *nada de alguien*. No desconocíamos, cuando asumimos o elegimos la persona, su natural *contingencia*, sin embargo esa *necesidad* de compartir su existencia que se impone en el acto de nuestra *elección* es la que conlleva en sí misma la angustia.

El *amor* en el acto de *amar*, ve emerger desde el trasfondo de su plenitud al *miedo* que estalla en un grito dolorosamente silencioso que nadie escucha salvo nuestro corazón y que se expresa ahora en esa *necesidad* íntima de que al ser amado no lo alcance la muerte. Sin embargo, la *muerte* está allí a pesar de nuestro *amor*, sin contemplaciones y con su propio miedo: *morir sin que el amor la salve*.

## 8.- LO IMPORTANTE Y LO URGENTE, UNA DECISIÓN

Hoy todo es vorágine, inmersos en una sociedad que cambia constantemente y no sólo eso, sino que lo hace a una velocidad que nos imposibilita visualizar los límites que separa el *antes* del *después*, generándonos una especial sensación de vértigo. Una mañana nos despertamos y constatamos que la realidad se ha modificado, ya no es la misma, no sabemos las causas y nos cuesta recordar la situación anterior.

Estamos en una realidad donde sobreabunda la información, ésta es de carácter fugaz, rápidamente es reemplazada por otra y ésta por otra, y nunca nos da la posibilidad de relacionarla, de analizarla, de encontrarle sentido y descubrir sus significaciones implícitas y a la vez últimas. Es esencialmente una *realidad virtual*, donde la imagen posee una importancia desmesurada, con pretensiones de totalidad excluyente. En tanto, lentamente va agonizando la palabra, el concepto como representación mental de la realidad se aleja de la esencia que le dio origen, se desdibujan las definiciones y se empobrecen los discursos. Existe una economía de palabras, que tiene como consecuencia inmediata una debilitación de las relaciones personales, y no es una aseveración rápida e infundada, se constata cotidianamente en algunas de estas expresiones: “no sé como decirlo”, “no encuentro las palabras”, “me faltan palabras”. Esta manifiesta incapacidad de transmitir cohibe al hombre, obligándolo a replegarse sobre sí mismo y reprimiendo su mundo afectivo.

Estamos en una realidad que posee dos rasgos distintivos: inmediatez y simultaneidad. Un acontecimiento es observado en tiempo real (inmediatez) en todos los lugares del planeta (simultaneidad). El “aquí” y el “ahora” se han globalizado y en ese fenómeno han perdido la fuerza de la *vivencia*, adquiriendo paradójicamente un sesgo de *utopía* y *ucronía*. Ese “aquí” y ese “ahora” se manifiestan en la bidimensionalidad de la pantalla de televisión o en el monitor de la computadora, mientras la realidad encarnada exige que por derecho se respete su legítima tridimensionalidad fundada en la *presencia*.

Estamos en una realidad donde la savia que alimenta lo cotidiano y emerge desde las raíces más profundas de la existencia, eso que denominamos las “*cosas simples*” de la vida, que se fundan esencialmente en el mundo de la afectividad, manifestándose con la intensidad desbordante de

las *emociones* o la constancia irrenunciable de los *sentimientos*, son consideradas por muchos como nimiedades. A estos detractores, destinarle a las “*cosas simples*” el tiempo de nuestra vida, es una pérdida de tiempo que podríamos destinar a “*cosas serias*” y que especialmente nos sean *útiles*. En la actualidad las “*cosas simples*” están devaluadas en relación con aquellas que denominamos “*cosas serias*”, que por ser tan serias reemplazan lo *importante* por lo *urgente*. Urgencia que tiene por horizonte el *tener* en desmedro del *ser*, sin considerar que si en el orden de prelación está primero el *tener*, el día que no tenemos no somos. Si la correlación es distinta y privilegiamos el *ser*, podemos no tener y seguir siendo. Este análisis no implica una renuncia o subestimación al tener, intenta ubicarlo en su justo lugar. Tener lo necesario para una vida digna y de calidad, no es lo mismo que ostentar lo innecesario.

Dos frases se le adjudican a San Agustín, una de ellas al salir de un mercado “que feliz que soy, hoy me he dado cuenta cuantas cosas no necesito” y la segunda “al morir dejamos lo que tenemos y nos llevamos lo que dimos”. Lo categórico de ambas nos exime de cualquier análisis, sólo nos puede convocar a la reflexión personal. Lamentablemente lo *urgente*, con su ilógica pero a la vez atrayente convocatoria, a logrado que *el tiempo nos transcurra* sin poder sentir sus latidos porque nos encuentra inmersos en un doloroso vacío existencial y en el olvido de lo *importante*, hemos perdido y claudicado la hermosa sensación de *transcurrir el tiempo*, de tomarle el pulso a éste y redescubrir cada día el milagro de la vida, esa que nos recorre la piel con timidez de amante y hace temblar el alma desde el asombro de lo inédito.

Lo *importante* pasa a nuestro lado todos los días, con el rostro descubierto y la mirada transparente, sin ocultamientos, para que podamos reconocerlo. Ese enajenante vértigo al que nos somete la vida cotidiana, y que termina absorbiéndonos, nos imposibilita su valoración la mayoría de las veces porque *ni logramos percibirlo*. Pasa a nuestro lado con deseos de intimar, pero estamos demasiados preocupados en perseguir esos seductores fantasmas que disfrazados con el nombre de *éxitos* se nos imponen, convenciéndonos que de no alcanzarlos *no somos nada*. Sólo nos detenemos cuando la existencia nos enfrenta a *situaciones límite* y nos pone por contraste *ante la nada de ellos*. Y no todas las veces, lamentablemente, la vida nos dará la posibilidad de reencontrarnos con lo importante.

## 9.- LAS SOMBRAS Y EL PASADO, UNA PROYECCIÓN

¿Quiénes somos? La pregunta constantemente repetida por la totalidad de las ciencias humanistas, de manera especial por la filosofía y la psicología, la podemos reemplazar por una pregunta más comprometida y que nos interpela de manera directa y sin dilaciones: ¿Quién soy yo?

La respuesta no implica, como acostumbramos, presentar un detalle de carácter descriptivo que siempre comienza con el nombre, la fecha y lugar de nacimiento, datos que ciertamente no son menores porque hacen a mi identidad primera y me sitúan en la existencia, pero que sin lugar a dudas no representan esa búsqueda última que hace a nuestro ser existiendo.

En la convicción profunda que lo primigenio que nos diferencia con los otros seres del universo conocido, y a la vez nos hace semejantes a Dios, se fundamenta en nuestra naturaleza espiritual, cuyas dimensiones esenciales son la capacidad de amar y de ejercer la libertad, co-principios inseparables, debemos afirmar que el mayor acto de amor se corresponde con el mayor acto de libertad: *dar-se, dar-me*, símbolo de la entrega absoluta al otro.

Por lo predicho, ante la pregunta en cuestión debiéramos responder: “*yo soy mi historia*”, resultado de esa libertad personal e inalienable que nos caracteriza y nos distingue, y fundamentalmente nos hace *responsables* de todos, de absolutamente todos nuestros actos libres. Esos que un día, el último de nuestra existencia, quedarán fijados indeleblemente como un todo para la eternidad.

No debemos ignorar que somos también el presente, ese que se construye en un *aquí* y un *ahora*, mediatizado por el *instante* huidizo y fugaz, sin olvidar tampoco que existe un futuro incierto que sin ser todavía, está latente con presencia grávida en la fecundidad de nuestros proyectos.

Esencialmente somos *pasado*, dado que el presente *está siendo* y el futuro *todavía no es* y como diría Viktor Frankl “*haber sido es también una forma de ser y quizá la más segura*”. El pasado deja una impronta que *condiciona* no sólo el presente sino también las proyecciones futuras y en algunas situaciones este condicionamiento puede ser de tan fuerte presencia que limite sensiblemente nuestra libertad, sin llegar nunca a *determinarla*.

Si el pasado pudiese determinar la libertad (hipótesis de imposible realización) ese día la libertad aniquilaría su ser y por consiguiente el hombre y el amor dejarían de ser junto a ella.

Se hace necesario remarcar que si bien somos la historia que resulta de nuestra libertad personal, esa historia la construimos *junto a otros* igualmente libres y esa instancia que me es ajena conforma substancialmente *mi historia* sin poder evitarlo, salvo imaginando la ficción de un solipsismo. Esta referencia a la libertad del otro, no nos debe llevar a la inferencia que esa libertad es determinante de la nuestra. La misma se transforma en circunstancia, "*mi circunstancia*", frente a la cual siempre el hombre mantiene intacta su propia libertad que se manifiesta en la *actitud* con que enfrenta a ésta o la asume.

En algún momento puede ocurrir que pensemos que estamos encadenados inexorablemente al pasado, que las opciones que elegimos o las situaciones que nos acontecieron nos anclaron definitivamente en aquel tiempo, y experimentemos la sensación de una intensa angustia por sentirnos *esclavos* de ese pasado. Sería ilusorio negar lo vivido, el tiempo no permite regresar y modificar ni un ápice de los hechos, fueron y seguirán siendo para siempre. Sólo depende de nosotros su integración, como hitos de fracaso o instancias de aprendizaje. Somos *hijos* de nuestro pasado, no *esclavos* de él. Poder entender esta diferencia es clave desde el punto de vista psicológico.

El hombre nunca puede separarse de su sombra, está unida a él de manera indisoluble. La diferencia radical es si camina de frente al sol o dándole la espalda a éste. De darse la primera alternativa, la sombra va detrás de él, lo persigue constantemente, pero sin interferir ni distraer su andar y el camino, como dice el poeta, se va haciendo camino al andar. El problema reside en la segunda alternativa, cuando la sombra nos precede porque el sol queda atrás y la misma nos llama la atención asumiendo el nombre de culpa o nos demora en la pregunta de aquello que podría haber sido y no fue. Indiferente, a pesar de ello, la vida sigue, sin detenerse y sin volver la mirada. No sólo no nos espera, tampoco regresa, ella es presente que va en constante búsqueda de futuro.

Un día el sol estará en el cenit, ese día no habrá sombras, sólo luz, y ya no existirá posibilidad de disquisiciones.

## 10.- EL PRINCIPITO Y EL QUIJOTE

### I

Estaban dolorosamente extraviados en la desmesurada aridez del desierto, allí donde la inmensidad se contrae para que se dilate el corazón del hombre. Eran dos ángeles noctámbulos abandonados en sus circunstancias, celebrando el innominado misterio de las liturgias del encuentro, esas que propician que el alma se abra para salir y a la vez dejar que el otro entre por el común puente de la emoción.

Estaban sentados uno al lado del otro, con un irreverente silencio frente a la ingrátida presencia del viejo molino de viento, que repetía su sempiterno monólogo al girar sus cansadas aspas con un angustiante y lejano crujir, quizás imitando burdamente el latir de esos dos espíritus dolientes por una realidad que se resistía a sus sueños, esos que eran el sentido de su vida.

Estaban los dos paradójicamente unidos por la mística tragedia de la soledad. A uno de ellos, el de la transparente inocencia, por la sublime clandestinidad del milagro se le llenaron los ojos de estrellas, y bosquejó lo indeleble de una rosa. Al otro, el caballero de la triste figura, en la primigenia intuición del asombro se le llenaron los ojos de batallas, y gestó la esperanza de un amor imposible.

Estaban allí y lejos, muy lejos, una soberbia rosa deshojaba indiferente su hastío, y la ignota declarada señora Dulcinea no asumía su digna y confiada señoría, sin presentir que aquellos agonizaban sumidos en el profundo dolor que causa la distancia, que siempre es sinónimo de ausencia, con dejos de adiós y despedida.

Estaban allí y muy próximos sus prójimos, compañeros de ruta, ese aviador indiferente y malhumorado y el pragmático y ambicioso escudero, que ya no eran aquellos que habían sido. De pronto dejó de girar el molino de viento, haciendo un respetuoso silencio ante lo irreversible.

Los dos se miraron a los ojos sabiendo que se acercaba el instante final, ese ineludible instante con forma de serpiente para el de la transparente inocencia y decrepita vejez para el caballero de la triste figura. No se dijeron nada, las palabras ya no tenían sentido. Se llevaron en silencio las imágenes últimas que estremecieron sus pupilas y nos dejaron para siempre la locura y la utopía.

## II

**Quijote**, caballero de la triste figura, **vivías** sumergido en una dolorosa locura, como la única y posible evasión a una realidad trágica que no te contenía.

**Sancho**, noble y fiel escudero, **vivías** una cordura que no te satisfacía y que te llevaba, buscando vanas fortunas, a un seguimiento sin convicciones y porvenir.

**Principito**, pequeño hombrecito, **vivías** intensamente una amable locura que te dolía cuarenta y tres puestas de sol por una rosa, que nunca te supo comprender.

**Aviador**, peregrino de los cielos, **vivías** una realidad triste y monótona, sin estrellas, ocupado en la urgencia de todas las urgencias mientras la vida seguía un camino sin brújula.

**Quijote**, caballero de la triste figura, **ante la muerte morías** en la aceptación de una cordura no querida huyendo de los sueños que aún siguen luchando contra aquellos viejos y nuevos molinos de viento..

**Sancho**, noble y fiel escudero, **ante el adiós vivías** la desesperación del no aceptar tu cordura y para evitar el naufragio de los últimos quijotes te convertiste en un Quijote para salvar las utopías.

**Principito**, pequeño hombrecito , **ante la muerte morías**, para recuperar una rosa única en el mundo con la convicción de la derrota del “aquí” y del “ahora” por un “más allá” y un “después”, que aun así te dolía.

**Aviador**, peregrino de los cielos, **ante el adiós vivías** el descubrimiento inédito de una estrella y para volver a ser, asumiste la transfiguración de aquel niño que un día se había adormecido en tu ser.

## I.- HABÍA UNA VEZ...Y ERA EL HOMBRE

Había una vez... y era el **hombre**. Así comienzan todas las historias y ésta también. Él estaba allí con presencia concreta, con inmediatez metafísica, con un corazón que comenzaba a agitarse desmesuradamente ante lo inédito y cuyo latir se confundía con el primer instante del tiempo que acababa de inaugurarse, ése que ya nunca más lo abandonaría. Sus ojos percibieron con dolor la intensidad de la luz, se le presentaron las figuras de las cosas, primero difusas, luego con nitidez y sintió la angustia del sin sentido, no respondían a nombre alguno. Esas imágenes le estallaron en colores y su mirada primera fue la primera mediadora del asombro.

Él estaba allí, su expresión era distinta a todo lo otro que le rodeaba, su forma de ser se aproximaba a la de un ángel extraviado inaugurando el lenguaje de lo espiritual. Un lenguaje que en grafías inéditas signaba límites de superación, que le eran propios a su esencia constitutiva, pero que él todavía no podía reconocer. Tomó conciencia del espacio y el tiempo, distantes ambos de la primigenia eternidad y que a partir de ahora serían ineludibles coordenadas de su devenir existencial.

Él estaba allí y sentía bullir la vida con intensidad, elevándose más allá de sus sentidos externos, sin prescindir de ellos, pero presintiendo que estaba llamado a ser un ser distinto, pero todo era confusión que le desvelaba y no le permitía todavía definir y encontrar su lugar. Para ello primero tenía que encontrarse dentro de sí mismo y a ese lugar no le era fácil llegar, los caminos le eran desconocidos.

Un despertar fue distinto, tal vez comenzó al atardecer del día anterior cuando observó las primeras estrellas y éstas lo tomaron por asalto y le sitiaron el alma con aspiraciones de milagro. Quizás sempiterna, fue una gestación ingrávida y se llamó pensamiento. Quizás misterioso, fue un descubrimiento sublime y se llamó libertad.

**y se pensó libre...**( y fue el comienzo )

## II.- FUE EL COMIENZO

Fue el comienzo ( y se pensó libre). Estaba allí, de pie ante un cosmos inimaginable, involucrado en un universo de fuerzas poderosas y seductoras que él no podía controlar y que debía padecer. Comenzaron a sucederse los fenómenos y cada día se conmovía ante lo nuevo. La lluvia le enjugó el rostro, para después dibujar sobre el horizonte la semicircunferencia de un arco iris que lo sumió en una situación de éxtasis. El viento sacudió sus cabellos y cuando él buscó refugio, éste se vengó destrozando sus intentos. El frío laceraba sin compasión su cuerpo y para defenderse golpeó las piedras y se le estremeció el alma ante una aparición fantasmagórica e inquieta.

Experimentó por vez primera ese miedo ancestral que se sustenta en la incertidumbre, consecuencia de la no explicable heredad de un cielo azul que lo referenciaba a un cenit desconocido. No podía comprender la relación, no se sentía ligado a esa infinitud que se expresa en distancias insalvables y lo conmovió la angustia extrema que se vive ante el abandono, esa particular sensación que producen todos los naufragios. Se sintió profundamente solo y lleno de dudas, y buscó denodadamente llenar las ausencias. Y cuando comenzaba a desesperar, de improviso, aparecieron en el proscenio de aquel desolado escenario los diferentes dioses, distantes y lejanos, pero estaban allí.

Gestó el mito, expresión semántica de la más primitiva y genuina religiosidad. Sin proponérselo, con vehemente ingenuidad bosquejó la metáfora y al pronunciar la primera le estalló en la voz un grito de poesía que le develaba de manera oculta y difusa su ser distinto. Todo le era confuso, no se sentía satisfecho, no podía comprender, a pesar de las nuevas compañías, esa rara sensación de vacío. Deseaba intuir una sensación de plenitud, sin embargo ese anhelo no se había hecho aún presente a su conciencia, ese sueño de lo sublime se consumía aún en un aletargado sueño.

### **III.- CELEBRÓ LA EXISTENCIA**

Celebró la existencia con un desmesurado asombro que ya no era sólo frente a la naturaleza que lo desbordaba, y desde esa impenitente actitud –de rebeldía y curiosidad– surgió lo inevitable: la pregunta por el “principio”, por el origen y por su origen. Se mostró inquieto, se agitó interiormente, un “logos” que descubría como esencialmente propio a su condición humana lo urgía a enfrentar –sin posibilidad de excusas– ese nuevo desafío que también le era propio por ser connatural a él.

Si había preguntas debía haber respuestas. Percibió las diversas perspectivas con sus múltiples connotaciones, denotó las dificultades y proyectó la única metodología posible: la búsqueda constante. La empresa era difícil pero no imposible, dependía de su voluntad. Se enfrentó de una sola vez con su destino esencial, heroico y a la vez trágico: el de ser libre para encontrar la verdad y no se traicionó.

Y fue la respuesta a esa primera pregunta: el agua. Se le llenaron los ojos de lágrimas, todo su ser se estremeció de regocijo, también de un sano temor ante el desafío, el tiempo de parto había concluido, el alumbramiento sólo era el inicio, un primer instante de un largo derrotero, que él debía iniciar para que otros tomaran la antorcha y la luz no se apagara.

Sabía que había iniciado un proceso dolorosamente hermoso, extenso y complejo. A partir de ese momento había profesado, ante sí mismo y en la más absoluta intimidad, el compromiso de una opción fundamental. Su claudicación lo llevaría a sucumbir, a la hecatombe de una ignorancia consentida a la que no estaba dispuesto. Asumió que el primer paso no era el camino, significaba sólo la responsabilidad de la génesis del mismo, de construirlo en el andar y el desandar sus espacios y sus tiempos, en alcanzar las más elevadas cimas y el caer en los más profundos abismos. La clave consistía en no desesperanzarse, en seguir a pesar de todo. Existía un lugar de llegada y aunque nunca llegara, lo justificaba el andar no la morada.

#### **IV.- Y DESPUÉS FUE EL AIRE...**

... y después fue el aire, el fuego, la tierra, lo indeterminado. A la primera pregunta le siguieron otras y las respuestas surgían con vehemencia. En su mente todo era torbellino que arremetía con la furia de los vendavales. Le provocó admiración lo permanente, lo inmutable y ese hallazgo le daba una pseudo serenidad, poder asir la realidad de una vez y para siempre. Pero otro día despertó y nada era lo mismo, los árboles con su otoñal ocre se presentaban con verde prepotencia. Y sorprendido se dejó cuestionar por las causas del cambio. Se bañó en ríos que ya nunca serán los mismos y se consumió en fuegos de eterna contradicción.

Avanzó hasta los límites del concepto, buscó la palabra para nombrar, y desde ese significado esencional construyó las definiciones y todo comenzaba a adquirir un sentido racional. Elaboró dialécticas instancias de un mundo inmaterial, las matemáticas –desde los números y las figuras geométricas– lo elevaron hasta la metafísica y la ética y desde allí buscó encontrarse con la idea última y ésta fue la idea del Bien.

No satisfecho hurgó en la matriz de la substancia y encontró que lo constitutivo de ella eran co-principios necesarios e inseparables. Tampoco se conformó con el “ser” y el “no-ser”, y se enfrentó con el “poder ser” que todavía no es en acto pero puede llegar a serlo y se potenció.

En búsqueda del “todo” llegó hasta el “Uno”, se propuso contemplar intelectualmente “el Primer Motor Inmóvil” y abismado en profundidades metafísicas bosquejó lo “Absoluto”. Íntimamente –sin poder reconocerlo– reaparecía aquella sensación de vacío que lo venía persiguiendo. Ese absoluto estaba distante y no se interesaba por nada, salvo por sí mismo, dado la indiferencia que devenía de su ser impersonal.

Un solapado sentimiento de abandono convivía con él, y él lo presentía, seguía al aguardo de lo desconocido.

## **V.- AQUEL DIOS, LE REVELÓ SU NOMBRE**

Aquel Dios –desde una zarza que ardía sin consumirse– le reveló su nombre diciéndole “Yo Soy el que Soy”, llenándole en un solo instante de fuego el corazón para que nunca más le habitara la desesperanza. Aquellas palabras le eran incomprensibles, pero las aceptó, con la mansedumbre de la confianza y la entrega. Siglos después, el profeta fue portavoz de la promesa y le anunciaba un Mesías, un Salvador que llevaría por nombre Emanuel, pero era necesario esperar el tiempo y poder reconocerlo entre los otros hombres, tarea sumamente difícil, pero que sólo requería apertura de corazón.

La promesa se cumplió, y en ese cumplimiento se consubstanció el milagro. El hombre con su finitud insalvable estaba frente a Dios, a ese Dios personal que había decidido asumir la condición humana, para que lo humano se elevara a lo divino. Uno de ellos se sintió anonadado y perplejo ante la magnitud inconmensurable del misterio y en la intimidad del diálogo le confesó su reconocimiento.

Otros, en primera instancia, aún con reticencias, también lo hicieron y a pesar de todo lo compartido con Aquel Hombre, sus palabras, su testimonio, su entrega sin límites, al final no pudieron comprenderlo ni acompañarlo. Decidieron, entonces, abandonarlo dejándolo en una absoluta soledad al anochecer de aquel trágico día. Inclusive aquel que tenía plena conciencia de Aquel Ser, a su miedo humano lo convirtió en triple negación. Soledad aparente porque a su enviado Dios no lo abandonó, lo había enviado por causa del hombre y a pesar del hombre.

La proyección de la sombra de la Cruz, transfigurada por la nueva luz del Crucificado, le permitió al hombre entender que el Amor había vencido definitivamente a la muerte. Descubrió que su ser estaba llamado a la trascendencia. Aquel acto de amor lo había convencido de una vez y para siempre... había encontrado “el camino, la verdad y la vida”. Y sintió que ya nunca más estaría solo, la lámpara estaba sobre la mesa.

## **VI.- LA INEXPRESABLE ESENCIA DE LO DIVINO**

La inexpresable esencia de lo divino lo enfrentó a su insalvable finitud intelectual y en su lógica porfía, no pudiendo definir el misterio, se aventuró por los simétricos derroteros de la razón para demostrar la necesaria existencia de Dios y lo sustantivó “Acto Puro de Ser”. No lo hizo por reemplazar la fe, dado que la presencia de Dios estaba arraigada en su corazón, quería comprender lo inexplicable. La esencia divina se había manifestado con diáfana claridad, mediatizada por la cruz –expresión del amor y la misericordia de Cristo Jesús– expresada en el kerygma, con sus instancias de dolorosa pasión, cruenta muerte y salvífica resurrección que vencía definitivamente a la muerte, pregunta que lo angustiaba y ahora tenía respuesta.

Por ello a ese Amor huidizo e irreverente por naturaleza a las premisas silogísticas lo intuyó en la inexplicable experiencia de lo místico –locura que transgrede la razón– transfigurándolo en una esperanza escatológica, sustentada por una fe incommovible en la espera de la parusía. Se aproximó a lo suprarrazional, que no es enajenación ni huida, es contacto directo con la contemplación suprema, esa a la que el alma aspira como objetivo justificante y último.

Su estrecho corazón se dilató, era consciente de ser un prisionero de las coordenadas de tiempo y espacio, asumidas por su fragilidad estructural. Sintió de pronto en lo más recóndito de su alma que los límites ya no eran definitivos, existía otro “ahora” llamado “después”, existía otro “aquí” llamado “más allá”, su ser no estaba sujeto a la aniquilación que lleva por nombre la “nada” y su existencia se colmó de luz.

A través de una inédita elevación espiritual que lo estremeció anonadándolo en la perplejidad de lo absoluto, se dejó invadir sin la mínima resistencia intelectual por la fuerza del amor y en un instante –única certeza existencial– presintió la presencia de lo eterno.

## VII.- DE PRONTO SE ESTREMECIÓ

De pronto, su espíritu siempre predispuesto a transgredir límites se estremeció con súbitos desgarros gnoseológicos. Atrás quedaban los tiempos prístinos del asombro y la contemplación, del mito y la fe, del mundo y de Dios, con aciertos, también con errores no siempre asumidos. Al comienzo no supo entender a aquellos otros espíritus con nuevas búsquedas, que no venían a destruir lo establecido, por el contrario su objetivo era abrir otros caminos, con distintos abordajes a una realidad que requería ser interpretada desde otras perspectivas que se hacían patentes y reclamaban su legitimación. La mayoría no tenía por fin último la negación, requería la integración de esos conocimientos a una cosmovisión de un universo que estaba allí, presto a que la inteligencia del hombre develara las leyes que lo regían.

La realidad se presentaba como una hoja en blanco en cuyo epígrafe se podía leer una sola palabra: duda. El método llevó al hombre a un límite extremo: había que dudar de todo y por ende los conocimientos hasta allí adquiridos se desvanecían trágicamente como fantasmas en la niebla. Y desde esa irreductible postura se originaba la génesis de un solipsismo que proscribía las primigenias certezas metafísicas y a éstas se las marginaba definitivamente. Se repetía la historia al revés. En la prefiguración de los nuevos conocimientos, valiosos por cierto, se repetía –con miopía manifiesta– recurrentes actitudes de injusticia por asumir los mismos comportamientos de negación, pero más grave aún: se debía elegir por el hombre o por Dios, por la razón o por la fe.

Nuevos paradigmas se gestaron a partir de esta duda metódica, y las verdades inéditas que aparecían ante sus ojos le obnubilaron la mirada. Ya no podía ver con nitidez aquellas verdades reveladas que seguían conservando su validez porque no estaban sujetas al tiempo, dado que su fundamento era el espíritu de lo perenne y pertenecían al ámbito de lo trascendente.

### **VIII.- DEFINITIVAMENTE LA TIERRA COMENZÓ A GRAVITAR**

Definitivamente, la tierra comenzó a gravitar alrededor del sol y a dar vueltas sobre sí misma, dejando de lado ancestrales costumbres. Los cuerpos celestes también quisieron innovar y se rebelaron a su movimiento circular y decidieron dibujar órbitas elípticas. La filosofía clásica, en la figura de Platón y Aristóteles, de San Agustín y Santo Tomás, era profundamente cuestionada, sus verdades atesoradas por siglos de cultura eran sospechadas por hermenéuticas que proponían que fueran exiliadas por la historia de manera definitiva. Los nuevos filósofos debían profesar en primera instancia un compromiso con la razón científica, la constatación empírica y la demostración, eran los argumentos fundantes de ésta etapa naciente.

La estructura de la realidad se sustentó en el equilibrio irrefutable de las ecuaciones, en la precisión sucinta e incisiva de los principios y en la exactitud atemporal del teorema. La esencia del universo se matematizó, y ese encuentro original con la naturaleza que se experimentaba estéticamente ahora era manifestado por una nueva inteligibilidad. Indudablemente y sería ingenuo negarlo, ésta era de vital importancia para el progreso en su tarea de humanización. Lo peligroso era esa imposición como pensamiento totalizador, con los riesgos que siempre conlleva la falta de apertura a otras formas.

El hombre entonces decidió abandonar, por considerarlo inseguro, el refugio de la fe y por ende desvencijar los ya pretéritos rituales, para transitar el incipiente pero prometedor camino de la naciente ciencia y conquistó de ésta su utopía, expresada en inéditas formas tecnológicas. Formas que dejaron en su espíritu una impronta de paradójica seducción, sustentada en un ávido y desmesurado poder. No entendió que fe y razón científica no eran excluyentes, que eran dos formas de conocimiento vinculadas a una sola realidad, que las necesitaba a ambas como referencia.

## **IX.- PARTIÓ EL ÁTOMO DE URANIO**

Partió el átomo de uranio y desencadenó fuerzas incontenibles, todo fue un instante y todo después fue innominado silencio, ya no estaban los hombres, ya no estaban los pájaros, sólo una desgarradora ausencia era iniciadora del miedo, ese clandestino ultimátum a la paz. Los filósofos comenzaron a analizar la existencia, lo venían haciendo desde aquella primera guerra de trincheras, donde un hombre al matar al otro lo miraba a los ojos y se quedaba con su última imagen, que quizás era el rostro de su hijo al que no vería crecer.

Y la muerte se transformó en el acto más auténtico, nadie podía morir por otro, o era el acto más absurdo porque anulaba su libertad. Era una situación límite, junto con la culpa, el sufrimiento y la lucha. Descubrió que nada de lo humano le era ajeno, ni las virtudes ni las miserias, deslizó que la vida no tenía sentido pensando en Sísifo y la indiferencia era la única salida ante lo definitivo y lo incierto.

En trágico soliloquio buscó desandar impenitentes soledades, sus gritos fueron botellas vacías arrojadas al mar de la angustia, y enfrentado a la simetría fantasmagórica de aquellos enmohecidos y olvidados molinos de viento, no pudo vencer la desesperanza y se aventuró a una quimera espacial.

Dios de la profecía y del sol, Apolo, ese hijo de Zeus, le prestó su nombre al vuelo y el hombre sintió estremecido el “ahora” de aquel día, y al pisar la luna un nuevo “aquí” era la huella del despojo definitivo a los sueños del poeta.

Negó el misterio, desdibujó lo absoluto, justificó el sofisma, y al no poder satisfacer su insaciable ego decidió clonar su vanidad.

## X.- MANIFIESTO POR LA ESPERANZA

**Dónde:** Aquí, en este lugar del mundo, un ínfimo espacio donde apenas habita un hombre, con su frágil corporeidad sujeta a las vicisitudes de la naturaleza, de la cual es parte y sabe de sus profundas limitaciones.

**Cuándo:** **ahora, en este preciso instante, que es la única certeza que tiene, ya que mañana es una posibilidad, apenas eso, la más hermosa posibilidad, ya que puede ser nunca jamás.**

**Quién:** un hombre, cualquier hombre, un anónimo con una historia personal única por ser único e irrepetible, como todos, que desconocemos su rostro, sus momentos de felicidad y dolor, sus búsquedas y sus anhelos más queridos, está aquí y ahora.

**Qué:** proclamando y a la vez manifestando que

**El amor** es...

- ... del **tiempo**, su intensidad, que es la savia.
- ... de la **vida**, su esencia que es su razón de ser.
- ... de la **soledad**, su vacío imposible de llenar.
- ... de la **esperanza**, su raíz que ultraja la tierra.
- ... de la **utopía**, su posibilidad de todas las imposibilidades.
- ... de la **fe**, su razón que no exige explicaciones.
- ... del **dolor**, su horizonte que no se puede evitar.
- ... de la **eternidad**, su arista imposible de comprender.
- ... de la **sabiduría**, su búsqueda difícil de lograr.
- ... de la **verdad**, su sinónimo que siempre es búsqueda.
- ... de **Dios**, su **Ser**, que simplemente es.

**Porqué:** Es necesario que comprendamos su urgencia que no soporta dilaciones, el espacio es “aquí” y el tiempo es “ahora”.

**Para:** que asumamos un nuevo compromiso con la vida, la nuestra, la de todos.

**Cómo:** recreando el amor, que siempre es la instancia última a pesar de todos los naufragios, que nunca son naufragios, cuando la decisión es salvarse, contra viento y marea.

***EL QUIJOTE SE MORÍA...***

**I**

El Quijote se moría  
con los ojos abiertos.  
Dicen que en ellos brillaban  
las aspas de UN VIEJO  
molino de viento.

**II**

El Quijote se moría  
en la soledad de un silencio.  
Dicen que sólo crujían  
las aspas de ESE VIEJO  
molino de viento.

**III**

El Quijote se moría  
aferrado a la utopía de un sueño.  
Dicen que era derribar  
las aspas de AQUEL VIEJO  
molino de viento.

**IV**

El Quijote se moría  
una tarde de invierno.  
Dicen que ahora giran  
las aspas de UN NUEVO  
molino de viento.

**V**

El Quijote se moría  
pero tal vez era un simulacro.  
Dicen que sigue luchando  
contra las aspas DE TODOS  
los molinos de viento.

**Rolando Raúl Aguiar**

I

***El Quijote se moría  
con los ojos abiertos.  
Dicen que en ellos brillaban  
las aspas de UN VIEJO  
molino de viento.***

**EL HOMBRE DE HOY,** camina con los ojos cerrados a la realidad profunda que subyace más allá de las manifestaciones exteriores, y se queda prisionero de las propias limitaciones que él se ha autoimpuesto, no encontrándose a sí mismo por miedo y gestando la angustia como su inalienable destino esencial. Miedo a enfrentarse con sus propias contradicciones latentes que se encuentran en clandestina convivencia y que lo llevan a mostrarse irreverente ante el misterio, asumiendo un desesperado agnosticismo ante lo irreductible y un indiscernible silencio ante lo paradójico.

Angustia que surge del vacío existencial y lo inmoviliza, sumiéndolo en una existencia que carece de sentido. Un “aquí y ahora” sin referencias ni proyección, donde la muerte aparece en el horizonte como la angustia por excelencia. Una muerte que no es internalizada como una dimensión constitutiva del devenir humano y que en consecuencia, no permite la concientización de esa insalvable finitud del hombre -conciencia necesaria para la justa prelación del valor irrepetible e irrecuperable de cada instante-.

En el momento en que la vida y la muerte no tienen sentido, el tiempo se convierte en caótico devenir y la libertad en ilusión fantasmagórica. El hombre pierde el centro de gravedad existencial, y la prudencia -pasajera de todos los trenes que conducen a un destino de sabiduría- se queda divagando olvidada en los andenes de cualquier estación.

**EL HOMBRE DE HOY** no busca la verdad, se conforma con dudosos relativismos o sutiles construcciones pragmáticas que le permitan justificar el “éxito” que lo obnubila y le hace perder las perspectivas del verdadero horizonte al que debe tender su existencia. Un éxito que no contempla la totalidad de las dimensiones humanas, quedando reducido a meros logros económicos que antepone la insaciable locura del “tener” a la noble tarea del descubrimiento gradual y constante del “ser”.

Sin vocación de “búsqueda de la verdad”, el espíritu del hombre se priva de las motivaciones que lo movilizan a perseguir altos ideales y termina refugiándose en la oscuridad de la inmediatez

## II

***El Quijote se moría  
en la soledad de un silencio.  
Dicen que sólo crujían  
las aspas de ESE VIEJO  
molino de viento.***

**EL HOMBRE DE HOY** busca huir de la realidad aturdiéndose en la vorágine del ruido, enajenante praxis de esta sociedad. Va empobreciendo, por manifiesta negligencia o consentida ignorancia, sus actitudes de contemplación y silencio. Desde esta situación de ausencia, de dispersión, va perdiendo también esa inquietud ante la totalidad del ser, esa misteriosa intuición llamada asombro o admiración. Se niega a sí mismo la posibilidad de mirar la realidad de una manera distinta, en donde el hombre se siente no sólo un espectador de su propio monólogo, sino esencialmente un protagonista comprometido con la vida y el destino de los otros a partir de un escenario común y a la vez ineludible.

Al no poseer la cosmovisión que le permita la mirada abarcadora y solidaria -absorbido por un egocentrismo de raíz y proyección fragmentaria- ha perdido la noción y el grado de responsabilidad inherente a su Ser Humano, quedando deshabilitado emotivamente, y por ende imposibilitado de conmoverse -moverse interiormente con el sentir del otro-.

**EL HOMBRE DE HOY** no siente crujir su Ser con el dolor de los demás, no ha descubierto que su “prójimo” es su “próximo” y está allí frente a él esperando una respuesta, la auténtica respuesta humana que lo salve de la mayor de las tragedias: la soledad. La indiferencia siempre clausura las infinitas posibilidades de un “nosotros”.

Absorbido por los requerimientos cuantitativos, aceptación conformista de lo mediocre, se priva de esa inconmensurable celebración mística del encuentro con el otro.

No encuentra a nadie porque no busca, no descubre ni se descubre, lo invade la inseguridad y ésta se apodera de su presente. No se anima a intuir al otro para conocerlo (co-nacer, co-nacimiento de asombro y admiración por la unicidad y lo absoluto del “tú”), adentrarse a ese centro mismo que se expresa en lo espiritual y permite una comunión de verdad y justicia.

III

***El Quijote se moría  
aferrado a la utopía de un sueño.  
Dicen que era derribar  
las aspas de AQUEL VIEJO  
molino de viento.***

**EL HOMBRE DE HOY** manifiesta una ingenua pasividad o una sospechosa indiferencia ante las estructuras de poder. Poder que no se funda en una vocación de servicio, sino aquel otro que busca someter al hombre conculcándole su dignidad e imposibilitándole su realización personal.

Con estas actitudes de prescindencia no sólo se convalidan estos esquemas, también se los consolida haciéndolos emerger como “inevitables”, seudo concepto que exime del esfuerzo ingente que presupone la generación de cambios realmente profundos.

El ejercicio de la libertad se ha limitado a una libertad interior valiosa pero insuficiente, dado que la verdadera vocación de ésta -su razón de ser- es la promoción de mayores espacios de libertad, expresados ineludiblemente en constantes procesos de liberación personal y social.

Al asumir como filosofía de vida un acendrado nihilismo, vivenciado con conductas hedonistas y fuertes aristas de individualismo, se destruye esa responsabilidad y madurez que exige como esencia y fundamento la libertad.

La libertad no existe fuera de la relación interpersonal, relación que engendra actos concretos de compromiso, resultado de una opción fundamental que no puede ser traicionada.

**EL HOMBRE DE HOY** manipulado por aquellos medios de comunicación que son sustentados por los hacedores del consumismo desenfrenado, con esa apatía congénita de la posmodernidad, no adquiere plena conciencia que una libertad auténtica presupone una dimensión ética como insoslayable paradigma antropológico.

Agobiado por el vértigo, no logra serenar su espíritu para diferenciar lo urgente de lo importante, lo monótono de lo simple, lo transitorio de lo perenne, lo imposible absoluto de lo difícil asequible.

El signo y la medida de la libertad es su posibilidad inherente y su capacidad innata de sentir al otro como un otro único, digno de ser promovido en su alteridad.

#### IV

***El Quijote se moría  
una tarde de invierno.  
Dicen que ahora giran  
las aspas de UN NUEVO  
molino de viento.***

**EL HOMBRE DE HOY** no sólo percibe su sometimiento a las estructuras tradicionales de poder (económicas y políticas), él también contribuye -consciente o inconscientemente- a la creación de nuevas instancias de dependencia al conceder a la tecnología un poder omnímodo, adjudicándole un status que sólo es aplicable a lo absoluto.

Convencido que los mitos y los ritos eran primitivas formas de esclavitud, no vislumbró que simplemente transfería esos poderes rechazados a inéditas y solapadas estructuras de dominación, en algunos casos con sesgos más oscurantistas que aquellas realidades que él así adjetivaba.

Seducido por los descubrimientos científicos y sus correspondientes aplicaciones técnicas, olvidó proyectar sobre ellos un paradigma ético antropocéntrico que le permitiera mantener la vigencia irrenunciable del hombre como “fin” de todos los proyectos y ser metafísico llamado a una irrestricta apertura a lo trascendente.

El hombre relegó al hombre en una actitud incomprensible de automasquismo.

**EL HOMBRE DE HOY** transgrede los límites aduciendo un falso y paupérrimo concepto de libertad, justificado en una inexistente antinomia con lo moral. La libertad implica la posibilidad de elección, siempre se elige entre opciones portadoras de valores.

Está convencido que los efectos nocivos de este infernal aparato tecnológico de alcance mundial, impersonal y desmesurado, no son de su incumbencia. Para él lo científico tecnológico es neutro axiológicamente y no existen razones valederas para pensar en límites, ya que todos los límites son opresivos.

Un río sin barrancas se desborda y su cauce se malgasta en inútiles espejos de agua, haciéndole perder el sentido, la fuerza y cohesión que lo llevan a cumplir su objetivo vital, su razón de ser: desembocar en el mar.

Todo acto de libertad (de acción u omisión) presupone un juicio de valor que determina la bondad o maldad de lo elegido, y lleva implícito la aceptación de la connatural responsabilidad que aparentemente el hombre de hoy no está dispuesto a asumir.

V

***El Quijote se moría  
pero tal vez era un simulacro.  
Dicen que sigue luchando  
contra las aspas DE TODOS  
los molinos de viento.***

**EL HOMBRE DE HOY**, en la inmediatez de la búsqueda, puede sentir aquellas dos vivencias del quijote ante los molinos de viento: la **alucinación** que genera pensar que los molinos de viento son gigantes y por ende negar la realidad o la **desilusión** de asumir que los molinos de viento imponen inexorable y dramáticamente su presencia y no puede ni siquiera resistir; y de pronto experimentar ese vértigo clandestino que arrebató a los ángeles noctámbulos cuando no se sienten contenidos por este hostil universo.

El hombre debe hacerse a sí mismo, siempre e ineludiblemente, con los molinos de viento que la realidad de un “aquí” y “ahora” les ofrece, con esa desmesura de la imposición inconsulta o aquella vehemencia despótica y misericordiosa que representan las **circunstancias**. Con ellas debe hacer vida, es decir hacer su vida, las debe asumir proyectándoles sentido y significación.

La vida del hombre, de todo hombre, es ese **instante**, huidizo y sediento de eternidad, que transcurre por los andamiajes del tiempo. Ese instante que emerge desde la fecundidad del innominado milagro y se hace presencia grávida en el misterio de la libertad. Las circunstancias limitan al hombre en su libertad, pero nunca lo determinan completamente, dado que en todo instante el hombre tiene que elegir lo que va a hacer, lo que quiere ser.

La relación del **instante** con la **circunstancia** no es una mera referencia intencional, es una mutua pertenencia, sólo desde la cual tienen sentido cada uno de los términos. Esa co-pertenencia es **proyecto y ofrenda**, es decir, es una realidad **ejecutiva** en función de la cual cobran sentido las circunstancias y a la vez le dan sentido a la vida del hombre.

**EL HOMBRE DE HOY**, inicialmente debe imitar la pedagogía de aquél Quijote malherido cuando se le desdibujaron abruptamente los molinos de viento y pasaron frente a sus ojos los **recuerdos** más queridos, y biseló su ingrátida mirada con la impronta de **imágenes** que se transubstanciaron por **instantes** de un ayer presentificado.

**Aferrarse** a ese dulce e inusitado simulacro de **imágenes** que devienen disímiles como ángeles noctámbulos con inobjetables soledades azules o duendes insomnes de contornos sutilmente desdibujados. Aferrarse a ese dulce e inusitado simulacro de **imágenes** que devienen en palabras dilatadas con silencios de imponderable seducción o en tiempos incendiados con reminiscencias de demorados segundos.

**Reencontrarse** con aquellos *instantes* que regresan, haciéndose presente con la fuerza indubitable del misterio del ser que ya fue y las búsquedas del que todavía no es. Reencontrarse con aquellos *instantes* cuya nimiedad proyectada sobre el horizonte referencial, adquieren una dimensión sublime que le permite al hombre no desesperar y le evita extraviarse desprovisto de brújula por las ciudades de la angustia y la desesperación.

**EL HOMBRE DE HOY**, tiene por tarea descubrir que a pesar de la aridez que las circunstancias, a veces, suelen imponer, la vida es una *mística celebración* –primigenia y sempiterna- y a ella debe asistir. No puede, no debe negarse, es su vocación última y trascendente, debe ejercerla sin conformismos, con esperanza, con *auténtica esperanza*. No esa esperanza pasiva que se apropia de los desesperados cuando las proximidades del naufragio no le permiten avistar el faro encendido de un puerto, sino por el contrario aquella esperanza activa que construye horizontes de salvación.

**EL HOMBRE DE HOY**, tiene por tarea descubrir que no está solo, que nunca estuvo solo, que a pesar de todo Dios siempre está con paciencia desmesurada: *“Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar, y , si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos”*<sup>1</sup> y además es fiel en la promesa *“...Voy hacer nueva todas las cosas...Hecho está. Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al que tenga sed, yo le daré de beber gratis agua del manantial”*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> BIBLIA DE JERUSALEN, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, pág. 1822

<sup>2</sup> Ídem, pág. 1837



## Capítulo VI



## FILOSOFIA Y PSICOLOGIA

***EL SENTIDO DE LA VIDA, LA MUERTE, EL DOLOR, EL TRABAJO Y EL AMOR EN VIKTOR FRANKL***

**1.- El sentido de la vida.**

Concebida específicamente como psicoanálisis, la psicoterapia tiende hacia un resultado que es, concretamente, el de tornar consciente lo psíquico. La logoterapia, por el contrario, tiende a tornar consciente lo espiritual. Pues bien, concebida específicamente como análisis de la Existencia, se esfuerza, especialmente, por hacer que el hombre cobre conciencia de su responsabilidad, viendo en ella el fundamento esencial de la Existencia humana.

La responsabilidad significa siempre responsabilidad ante un deber. Ahora bien, los deberes de un hombre sólo pueden ser interpretados partiendo de un “sentido”, del sentido concreto de una vida humana.

**1.1.- El cuestionamiento del sentido de la vida.**

El problema del sentido de la vida, ya se plantee de un modo expreso o de una manera simplemente tácita, debe ser considerado como un problema verdaderamente humano. Por tanto, el hecho de poner sobre el tapete el problema del sentido de la vida no debe interpretarse nunca, en modo alguno, como síntoma o expresión de algo enfermizo, patológico o anormal en el hombre; lejos de ello, es la verdadera expresión del ser humano de por sí, de lo que hay de verdaderamente humano, de más humano, en el hombre. Le está reservado al hombre como tal, y exclusivamente a él, el enfocar su propia existencia como algo problemático, el experimentar todo el carácter cuestionable del ser.

El problema del sentido de la vida, planteado de un modo radical, puede llegar a avasallar totalmente al individuo. Este caso suele darse, sobre todo, en el período de la pubertad, es decir, en aquel período en que se revela ante el joven que va madurando espiritualmente y lucha espiritualmente por ver claro, la problemática esencial de la existencia humana.

Erwin Strauss ( en su libro titulado “Acaecer y vivencia”) ha puesto de manifiesto que no es posible descartar de la realidad de la vida del hombre –

incluyendo, y no en último lugar, al hombre neuróticamente enfermo- la “realidad del devenir”, el factor histórico tiempo. Ni siquiera o, mejor dicho, mucho menos cuando el hombre (y, en particular, el neurótico) “deforma” esta realidad del devenir. Una modalidad de esta deformación la tenemos en ese intento de inversión, en esa desviación del modo de ser originario del hombre que Strauss califica de existencia “presentista”. Se refiere a una deformación específica de la vida que consiste en creer que se puede renunciar a toda orientación, a toda meta. A un comportamiento que no se basa en las enseñanzas del pasado ni se orienta hacia las metas del futuro, sino que se contrae en el puro presente sin historia. Esta modalidad se nos presenta en la huida neurótica a una especie de esteticismo, en la evasión del neurótico en un engolosinamiento artístico, o en un entusiasmo desmedido por la naturaleza. En estas condiciones, el hombre se olvida, en cierto modo, de sí mismo, aunque más exacto sería decir que se olvida de sus deberes, por cuanto que, en tales momentos, vive más allá de todos los deberes que el sentido histórico-individual de su existencia le impone.

El hombre normal (normal, tanto en el sentido de una norma media como en el sentido de una norma ética) sólo puede orientarse de este modo “presentista” en ciertos momentos y, aun así, hasta cierto punto nada más. En los momentos, concretamente, en que se entrega, por ejemplo, al regocijo y al descanso, volviendo consciente y transitoriamente la espalda a la vida determinada por el sentido que la preside; en estos instantes, olvidándose el hombre deliberada y artificialmente de sí mismo, se descarga, de vez en cuando, conscientemente, de la carga, en ocasiones demasiado grande, de su esencial responsabilidad. Pero el hombre occidental, por lo menos, vive siempre, en rigor y en última instancia, bajo el imperio de valores que debe realizar, que se siente obligado a realizar creadoramente. Lo cual no quiere decir que no sea posible, como lo es, embriagarse con la obra de la propia creación, dejarse aturdir por ella. Esta posibilidad se apodera de todos aquellos individuos del tipo de hombre que Scheler, en su estudio sobre el “burgués”, caracteriza como personas que, dejándose llevar por los medios de realización de una obra, se olvidan del fin último, es decir, de los valores mismos. De esta categoría de hombres forman parte aquellos que trabajan ahincadamente durante toda la semana y que, al llegar el domingo –dominados por el vacío y

la falta desoladora de contenido de su vida, que entonces se manifiesta en su conciencia- se sienten deprimidos (“neurosis dominical”), o que, llevados de un *horror vacui* (en sentido espiritual), van a refugiarse en un estado de embriaguez cualquiera.

Pero el problema del sentido de la vida no se plantea de un modo típico solamente en los años de la adolescencia, sino que en ocasiones es, como si dijéramos, el propio destino quien lo plantea, por ejemplo con motivo de una vivencia cualquiera que sacuda y haga estremecerse al hombre. Y así como la problemática del sentido de la vida, en el período de la adolescencia, no representa en rigor nada enfermizo, tampoco debe considerarse como patológica la angustia espiritual del hombre luchando con el contenido de la vida.

En esta categoría de sujetos habría que incluir, por ejemplo, al hombre que habiendo perdido al ser a quien amaba más que a nada en el mundo y al que consagraba su vida entera, se pregunte, indeciso, sin rumbo, si su vida tiene ya, ahora, algún sentido, una razón de ser. ¡Ay del hombre cuya fe en el sentido de su existencia vacile, al llegar este momento!. Se quedará, si eso le sucede, sin reserva moral alguna; el hombre, en estas condiciones, se ve privado de aquellas energías espirituales que sólo es capaz de ofrecer una concepción del mundo que afirme incondicionalmente el sentido de la vida –sin necesidad de que, para ello, el hombre cobre clara conciencia en este sentido ni, mucho menos, que llegue a dar a esta conciencia una clara formulación conceptual- y se encontrará, así, desarmado para recibir, en las horas difíciles de la vida, los golpes del destino y para compensar “a fuerza” de la fatalidad con la suya propia. El hombre caerá, de este modo, en una especie de descompensación moral.

## 1.2.- El suprasentido

El problema del sentido de la vida puede interpretarse de diferentes modos. Queremos, por tanto, separar de su ulterior discusión, ya desde el primer momento, aquel problema que versa sobre el sentido dubitativo de todo acaecer objetivo, por ejemplo, sobre las problemáticas “finalidad y meta” del mundo, o sobre el problema del sentido del destino que nos sale al paso o de las cosas que nos suceden. En rigor, todas las respuestas positivas que

podamos dar a estas preguntas están reservadas a la fe. De aquí que el hombre de mentalidad religiosa, que cree en una Providencia, no tenga nunca esta clase de problemas. Los demás tendrán que buscar el modo de sobreponerse críticamente, por la vía del conocimiento, a este tipo de problemática. Deberemos examinar si es lícito, en términos generales, ponerse a investigar el sentido del todo, es decir, si este problema tiene, de por sí, sentido y razón de ser. En rigor, sólo debemos detenernos a preguntar, en cada caso, por el sentido de un acaecer parcial, nunca por el “fin”, en ese sentido, es trascendente, ya que el fin se halla en cada caso fuera de aquello que lo “tiene”. Por eso, sólo podríamos concebir el sentido total del universo, a lo sumo, bajo la forma de un llamado concepto límite. Podríamos calificar este sentido, tal vez, como “suprasentido”, con lo que expresaríamos que el *sentido del todo no es captable y que es más que captable*.

De suyo se comprende que la fe en un “sentido superior” –ya lo concibamos como concepto límite o lo interpretemos religiosamente como Providencia- tiene una extraordinaria importancia psicoterapéutica y psicosigiénica. Es ésta una fe creadora. Hace al hombre más fuerte, como auténtica fe que es, nacida de una fortaleza interior. Para quien se hace fuerte en esta fe no existe, en última instancia, nada carente de sentido. Para él, nada acaece “en vano”, “ningún hecho queda sin registrar” (Wildgans).

En este aspecto ningún pensamiento grande está condenado a perecer, aunque no llegue a ser conocido, aunque quien lo conciba “descienda con él a la tumba”. Así concebida la cosa, la historia interior de la vida de un hombre, en todo su dramatismo, e incluso en su dolor trágico, no acaecerá nunca “en vano”, aunque no llegue a escribirse ninguna novela que la relate. *La “novela” vivida por uno es siempre, a pesar de todo, una realización creadora incomparablemente mayor que la novela que cualquier narrador pueda escribir*.

Es cierto que no se puede volver a traer el tiempo transcurrido; pero lo que haya ocurrido en él es intocable, invulnerable. Y, de esta suerte, el tiempo fugaz no es sólo un ladrón, sino también un depositario fiel. Y cuando una visión del mundo fija la mirada en lo transitorio de la existencia, no por eso debe ser pesimista. Si intentáramos expresar esto con una analogía, podríamos decir: el pesimista es como un hombre que está frente a un calendario, al que diariamente arranca una hoja, va quedando cada vez más

delgado. Mientras que un hombre que concibiera la vida en el sentido que acabamos de explicar se parecería a una persona que añade con todo cuidado y atención la hoja que acaba de arrancar a las que ha arrancado hasta entonces, no sin escribir al reverso de la hoja recién arrancada una pequeña nota, a manera de diario, y que entonces, lleno de orgullo y alegría, considerara todo lo que había escrito en esas notas, todo lo que quedó “escrito” en su vida. ¿Qué importaría incluso que este hombre se diera cuenta de cómo va envejeciendo? ¿Debería, podría mirar a la juventud con un corazón lleno de envidia, o mirarse con pesadumbre a sí mismo? ¿Por qué tendría que envidiar a un joven –así pensaría más bien- acaso por las *posibilidades* que aún tiene éste, por su *futuro*? “Gracias”, pensaría, “en vez de eso, yo tengo *realidades* en mi *pasado*; no sólo la realidad de las obras realizadas, sino también la del amor que he amado y, también la del sufrimiento que he sufrido. Y de éste es de lo que más me enorgullezco, aunque sea lo que menos me envidien otros...”

¿Y qué es, pues, la responsabilidad?. Responsabilidad es aquello de lo que se nos “hace” responsables, aquello que “rehuimos”. Con esto la sabiduría del lenguaje ya nos está indicando que en el hombre tiene que haber una especie de fuerzas opuestas que tratan de detenerlo para que no asuma la responsabilidad que le corresponde por su mismo ser. Y en realidad hay en la responsabilidad algo de abismal. Y cuanto más larga y más hondamente recapitamos en ella, más nos percatamos de eso, hasta que nos sobreviene una especie de vértigo. Porque en cuanto profundizamos en la esencia de la responsabilidad humana, nos da escalofrío: hay algo *terrible* en ella, pero, al mismo tiempo ¡algo *maravilloso*!. Es *terrible* saber que en cada momento soy responsable del siguiente momento; que cada decisión, la menor igual que la mayor, es una decisión “para toda la eternidad”; que en todo momento estoy realizando una posibilidad, la responsabilidad de ese momento único, o la estoy perdiendo. Por otra parte, cada momento encierra en sí miles de posibilidades, y yo no puedo elegir más que una sola que realizar. Pero con esto quedan condenadas todas las demás, quedan destinadas a no ser jamás, y esto también ¡para toda la eternidad”!. Pero es *maravilloso* saber que el futuro, el mío y el de las cosas con él, el futuro de los hombres en torno mío, depende de alguna manera –aun cuando fuera en un grado insignificante- de la decisión que tome yo en cada instante. Lo que yo realice mediante mi decisión, lo que

mediante ella “cree y ponga en el mundo”, lo estoy rescatando y metiendo en la realidad y lo estoy salvando de la caducidad.

### 1.3.- El principio del placer y el principio de la nivelación.

En realidad el placer no constituye, en general, la meta de nuestras aspiraciones, sino que es simplemente, la consecuencia de su realización. Ya Kant hubo de llamar la atención sobre esto. Refiriéndose a la ética hedonista, el eudemonismo, dice Scheler que no es nunca el placer lo que se presenta como meta ante una acción moral, sino que esta clase de acciones lleva el placer a la espalda, por así decirlo.

En general, el hombre no quiere el placer, sino que quiere, sencillamente, lo que quiere. Los objetos de la voluntad humana son muy diferentes los unos de los otros, mientras que el placer siempre sería el mismo, tanto en el caso de una conducta moralmente valiosa como en el de un comportamiento moralmente reprochable. De donde se deduce que el *reconocimiento del principio del placer ha de conducir en el aspecto moral, a una nivelación de todas las posibles finalidades humanas*. Desde este punto de vista, sería del todo indiferente lo que un hombre hiciera o pudiese hacer.

*Si el placer fuese realmente el sentido de la vida, habría que llegar a la conclusión de que la vida carece, en rigor, de todo sentido*. Pues ¿qué es, en último resultado, el placer?. Un estado, simplemente. El materialista –y el hedonismo suele correr parejas con el materialismo- podría, incluso, decir: el placer no es otra cosa que un proceso que se desarrollara en la sustancia gris del cerebro. ¿Acaso para conseguir semejante proceso merece la pena vivir, padecer, obrar?.

Y en nada se modificaría la insostenibilidad del principio del placer en cuanto máxima aunque fuese cierto lo que afirma Freud en su estudio titulado *Más allá del principio del placer*, a saber: que este sentimiento tiene su raíz en la tendencia general de lo orgánico a retornar a la paz de lo inorgánico. Freud creía probar con esto la afinidad, por él preconizada, entre todo deseo del placer y lo que él llama el instinto de la muerte. Ahora bien, sería perfectamente concebible, a nuestro juicio, que todas estas tendencias primigenias psicológicas y biológicas pudieran llegar a reducirse todavía más, siguiendo

por el mismo camino, hasta llegar tal vez a un principio universal de nivelación, encaminado hacia la nivelación de toda tensión en todas las regiones del ser.

¿Puede haber, para nosotros, algo más directo, más inmediato que la experiencia de nosotros mismos, *la propia comprensión de nuestro ser-hombre como ser-responsable?*. “Lo más cierto de todo es la conciencia”, ha dicho alguien, y ninguna teoría acerca de la “naturaleza” fisiológica de ciertas vivencias, ni la tesis de que el gozo no es otra cosa que una determinada danza de moléculas, átomos o electrones dentro de la masa gris del cerebro, ha tenido ni tendrá nunca la fuerza de convicción del hombre que, entregado a los más altos goces del arte o a la más pura dicha del amor, sabe con toda certeza que su vida posee un sentido.

Ahora bien, la alegría sólo puede dar un sentido a la vida si ella misma lo tiene. Y el sentido riguroso de la alegría no se encuentra nunca en ella misma. Reside siempre, en realidad, fuera. Toda alegría apunta siempre hacia un objeto. Ya Scheler nos hace ver que la alegría es un sentimiento intencional, al contrario del simple placer, que este autor incluye entre los sentimientos no intencionales, entre los “estados afectivos”, o sentimientos de “estado”. Y el propio Scheler señala el hecho de que esta diferencia se acusa ya en el lenguaje cotidiano; siente uno placer “a causa de” algo, mientras que la alegría se experimenta “por” algo.

He ahí explicado por qué la alegría no puede ser nunca un fin en sí: ella misma, como alegría no puede ser “intendida”. Es, como dice Reyer, una “realidad de ejecución”, sólo realizable en la ejecución de los actos axiológicos, es decir, en la realización de los actos intencionales con que se captan los valores. Kierkegaard expresó este mismo pensamiento con palabras muy bellas, cuando dijo que la puerta hacia la dicha se abre tirando hacia fuera. Quien se empeña en abrirla empujando hacia adentro, lo que hace es cerrarla. Quien busca por encima de todo la dicha se bloquea por ese solo hecho el camino que conduce a ella. Por donde, en última instancia, nos encontramos con que toda aspiración a la dicha –a esa supuesta meta “final” de la vida humana- es ya de por sí algo sencillamente imposible.

*Nuestra visión de los valores, al igual que nuestra visión del universo, no nos dejen ver en cada caso más que un sector del mundo, un simple corte de él, lo que hace que nos encontremos, por tanto, vinculados a la perspectiva. Tal*

vez haya que reconocer, en términos generales, que todo deber le es dado siempre al hombre de un modo concreto solamente, en la concreción de lo que el hombre “debe” hacer precisamente “aquí y ahora”. Los valores absolutos, objetivos, se convierten, así, en deberes concretos, se traducen en las exigencias del día y en los deberes personales; los valores que se ocultan tras éstos sólo se dejan mentar, al parecer, a través de los deberes mismos. Y no podemos descartar la posibilidad de que aquella totalidad hacia la que se abre “casi” todo deber concreto no llegue a ser visible en la perspectiva del individuo vinculado a lo concreto. Toda persona representa algo único, cada una de sus situaciones de vida algo singular, que se produce una sola vez. Estos dos caracteres, el de algo único y el de lo que se produce una sola vez, informan de un modo relativo en cada caso el deber concreto del hombre. Esto hace que *cada hombre sólo pueda tener un deber único en cada momento; pero esta unicidad es precisamente lo que presta a este deber su carácter absoluto*. El mundo de los valores se contempla, pues, en perspectiva; lo que ocurre es que a cada punto de vista corresponde *una sola perspectiva, que es precisamente la certera*. Existe, por tanto, *una justeza absoluta, no a pesar, sino precisamente a causa de la relatividad de la perspectiva*.

#### 1.4.- Subjetivismo y relativismo

El sentido de la vida es subjetivo en cuanto que no hay un sentido para todos, sino que para cada uno tiene un sentido distinto la vida; pero el sentido de que estamos hablando no puede ser *solamente* subjetivo: no puede ser mera expresión y mera reflexión de mi ser, como es un espejo, a la manera como lo conciben y quieren hacernos creer el subjetivismo y el relativismo.

Ahora bien, el sentido de la vida no sólo es subjetivo, sino también relativo: es decir que está en relación con una persona y con la situación en que está metida y se encuentra esa persona. En este aspecto el sentido de una situación es verdaderamente relativo; lo es en relación con una situación en cuanto que ésta es siempre única e irrepetible.

La persona tiene que captar y comprender el sentido de la situación, tiene que reconocerlo, percibirlo y comprobarlo, es decir que tiene que realizarlo. Por consiguiente, el sentido de las cosas es también, por ser relativo a la situación, único e irrepetible, y esta unicidad de “lo uno que hace falta”

constituye su transubjetividad: hace que el sentido no sea dado por nosotros, sino que nos sea dado, aun cuando su percepción y su realización pueda depender mucho de la *subjetividad del conocimiento y de la conciencia del hombre*. La falibilidad del conocimiento y de la conciencia del hombre no perjudica a la *transubjetividad del ser entendido por el conocimiento del hombre ni a la del deber ser captado por el conocimiento humano*.

Nadie niega que en ciertas circunstancias, el hombre no puede comprender un sentido sino que tiene que interpretarlo. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que esa interpretación proceda de modo arbitrario. Si el hombre tiene libertad para hacer una interpretación, ¿no es responsable de hacer la interpretación correcta?. Porque a cada pregunta sólo hay una respuesta, la correcta, para cada problema sólo hay una solución, la válida, y en cada vida, en cada situación en la vida de un hombre sólo hay un sentido, el verdadero.

#### 1.5.- Las tres categorías de valores

Es indiferente el puesto que una persona ocupe en la vida profesional y el trabajo que efectúe; lo que importa, fundamentalmente, es cómo trabaja y si ocupa o no realmente el lugar en que se halla situado. No es, pues, la mayor o menor magnitud de su radio de acción lo que importa, sino solamente el que llene o no el círculo de sus deberes. Un hombre corriente que cumpla realmente con los deberes concretos que le plantean su familia y su profesión es, a pesar de la “pequeñez” de su vida, más “grande” y ocupa un lugar más alto que cualquier “gran” estadista que tenga en sus manos la posibilidad de disponer de un plumazo de la suerte de millones de hombres, pero que no gobierne sus actos ni tome sus decisiones con arreglo a la conciencia del deber.

No existen solamente los valores realizables por medio de actos de creación. Al lado de ellos –de los que podríamos llamar valores “creadores”-, hay otros que se alcanzan por medio de la vida misma, los “valores vivenciales”.

Estos valores se logran en la acogida prestada al universo, por ejemplo, en la entrega a la belleza de la naturaleza o del arte. No debemos

menospreciar tampoco la plenitud de sentido que esta clase de valores pueden dar a la vida humana

Existe, además, a nuestro juicio, una tercera categoría de posibles valores. En efecto, es posible que la vida aparezca, también, en principio, plena de sentido sin necesidad de que sea creadoramente fecunda ni rica en vivencias. Existe otro grupo fundamental de valores cuya realización consiste precisamente en la actitud que el hombre adopte ante una limitación de su vida. Este modo de comportarse ante la limitación de sus posibilidades abre ante él un reino nuevo y propio de valores, que deben contarse incluso entre los más altos. Una existencia al parecer empobrecida –aunque, en realidad, sólo sea pobre en valores creadores y vividos- puede ofrecer, a pesar de todo, una última posibilidad, y la más grande, de realización de valores.

Llamaremos a estos valores “valores de actitud”. Lo que importa es la actitud que el hombre adopte ante un destino irremisible. La posibilidad de llegar a realizar esta clase de valores se da, por tanto, siempre que un hombre se enfrenta con un destino que no le deja otra opción que la de afrontarlo; lo que importa es *cómo lo soporta, cómo carga con él como una cruz*. Se trata de actitudes humanas como el valor ante el sufrimiento, o como la dignidad frente a la ruina o el fracaso. Tan pronto como estos “valores de actitud” se incorporan al campo de las posibles categorías de valores, se ve que, en rigor, la existencia humana no puede, en realidad, carecer nunca de sentido: *la vida del hombre conserva su sentido hasta el aliento final*, hasta que exhala el último suspiro.

#### 1.6.- La vida como misión

El carácter específico de la misión es doble. *La misión no sólo cambia de unos individuos a otros, con arreglo al carácter peculiar –insustituible- de cada persona, sino que cambia también de hora en hora a tenor del carácter singular –irrepetible- de cada situación*. Basta con que recordemos lo que Scheler ha llamado “valores de situación” (contraponiéndolos a los valores “eternos”, a los que rigen en todo momento y para todos). Estos valores aguardan, en cierto modo, a que su hora llegue, a que al hombre se le presente la ocasión, que sólo se le brinda una vez, de realizarlos; si la oportunidad se deja pasar, se

perderá irreparablemente y el valor de situación quedará irrealizado para siempre; el hombre habrá desperdiciado la ocasión.

Habrá, indudablemente, personas que, aun reconociendo el carácter siempre único de la vida, y estando, incluso, decididas a realizar sus valores de situación concretos, tal como se ofrecen por una sola vez, consideren, sin embargo, “desesperada” su situación personal.

Debemos preguntarnos, ante todo: ¿qué quiere decir eso de “desesperado”? Es evidente que el hombre no puede conocer de antemano su porvenir, ni lo podrá nunca, entre otras razones, porque su conocimiento del porvenir influirá desde ese momento en su comportamiento futuro, con arreglo a su actitud, unas veces más tenaz y otras veces más sugestionable, con lo cual el hombre contribuirá, por su parte, a conformar el futuro en una medida o en otra, y la primitiva predicción no respondería ya a la realidad. Ahora bien, no pudiendo profetizar, el hombre no puede tampoco prejuzgar si su porvenir encierra o no la posibilidad de realización de valores.

Ningún hombre tiene derecho a invocar su propia insuficiencia, es decir, a despreciar sus propias posibilidades interiores. No importa que se sienta desesperado con respecto a sí mismo, que cavile y se torture creyendo que todas las salidas se le cierran: ya este solo hecho, esta actitud, le justifica, en cierto modo. Así como las lamentaciones acerca de la relatividad y la subjetividad de todo conocimiento (y de toda captación de valores) presuponen en rigor su objetividad, así también el autoenjuiciamiento moral de una persona presupone la existencia de un ideal de la personalidad, un deber ser personal. La persona capaz de enjuiciarse así, por muy desesperada que se crea, lo hace siempre partiendo de algunos valores, lo que quiere decir que comparte el mundo de éstos; desde el momento en que puede aplicarse a sí misma la pauta de un ideal, es que no se halla totalmente privada de valor. Por ese solo hecho alcanza ya un nivel de valor, que le salva; al ser capaz de elevarse sobre sí misma, entra en una zona espiritual cuyos valores quedan adheridos a él: “Nuestro ojo jamás podría contemplar el sol si no tuviese algo de solar...”

Hemos presentado el ser del hombre como un ser responsable. Este ser responsable es siempre un ser responsable de realizar valores. Ahora bien, hemos dicho sobre estos valores que siempre deben tenerse en cuenta los “valores de situación” singulares e irrepetibles (Scheler). Con ellos, las

posibilidades de realizar valores adquieren un carácter concreto. Pero estos valores no sólo están relacionados con una situación dada, sino que además están ligados a cada persona particular. De tal manera que cambian tanto de persona a persona como de un momento a otro. Las posibilidades que tiene para sí, y exclusivamente para sí, cada hombre, son tan específicas como las posibilidades que ofrece, en su irrepetible singularidad, cada situación histórica.

Si procedemos ahora a sacar una conclusión de nuestras reflexiones en torno del sentido de la vida, llegamos a una crítica radical de la cuestión como tal. El problema del sentido de la vida, formulado así, sin más, carece de sentido: está mal planteado, si se refiere en abstracto a “la” vida y no, en términos concretos, a “mi” vida, tal como se presenta en cada caso. Si reflexionamos sobre la estructura originaria de nuestro vivir el mundo, habremos de operar sobre el problema del sentido de la vida *una revolución copernicana: es la vida misma la que plantea cuestiones al hombre. Éste no tiene que interrogarla: y él quien tiene que responder a la vida, hacerse responsable*. Las respuestas que el hombre dé a estas preguntas deberán ser siempre respuestas concretas a preguntas concretas.

## **2.- El sentido de la muerte.**

¡Cuántas veces se nos dice que la muerte hace problemático el sentido de la vida total, que, en última instancia, todo carece de sentido, puesto que la muerte vendrá, a la postre, a destruirlo todo! ¿Puede realmente la muerte anular o menoscabar el sentido de la vida?. Por el contrario. En efecto, ¿qué ocurriría si nuestra vida no fuese finita en el tiempo, sino temporalmente ilimitada?. Si el hombre fuese inmortal, podría con razón demorar cada uno de sus actos hasta lo infinito, no tendría el menor interés en realizarlos precisamente ahora, podría dejarlos perfectamente para mañana o pasado mañana, para dentro de un año o de diez. En cambio, viviendo como vivimos en presencia de la muerte como el límite infranqueable de nuestro futuro y la inexorable limitación de todas nuestras posibilidades, nos vemos obligados a aprovechar el tiempo de vida limitado de que disponemos y a no dejar pasar en balde, desperdiciándolas, las ocasiones que sólo se le brindan una única vez y cuya suma “finita” compone la vida.

Por tanto, la finitud, la temporalidad, no sólo es una característica esencial de la vida humana, sino que es, además, un factor constitutivo del sentido mismo de la vida. El sentido de la existencia humana se basa precisamente en su carácter irreversible. Por eso, sólo podremos comprender la responsabilidad de vida de un hombre siempre que la entendamos como una responsabilidad con vistas al carácter temporal de la vida, que sólo se vive una vez.

*O bien la vida tiene un sentido, en cuyo caso lo conservará, ya sea larga o corta, ya se propague o no; o bien no tiene sentido alguno, y en este caso no lo adquirirá tampoco por mucho que dure o se propague ilimitadamente.*

De todo lo cual deducimos nuevamente nosotros que *la vida no puede ser nunca un fin en sí y que la propagación de la vida no puede ser concebida, en modo alguno, como el sentido propio de ésta.* Lejos de ello, recibe su sentido por obra de otros factores no biológicos: espirituales, morales, estéticos, etc. Estos factores representan, por tanto, un momento trascendente. La vida no trasciende de sí misma “en longitud” —en el sentido de su propia propagación—, sino “en profundidad” —en cuanto apunta a valores.

#### Libertad y responsabilidad.

El hombre no puede nunca, por mucho que haga, salirse de nuevo del marco original e irrepetible de su destino. Si maldice su destino, es decir, aquello contra lo que nada puede, en lo que no tiene responsabilidad ni culpa alguna, es porque no llega a comprender el sentido del destino. Existe, evidentemente, un sentido del destino e infunde sentido a la vida, ni más ni menos que la muerte. Dentro del marco de su destino exclusivo, cada hombre es insustituible. Es lo que hace que el hombre sea responsable de la conformación de su destino. Con su destino peculiarísimo el individuo está, como si dijéramos, solo en todo el universo. Su destino no se repite. Nadie vendrá al mundo con las mismas posibilidades que él, ni él mismo volverá a tenerlas. Las ocasiones que se le brindan para la realización de valores creadores o vivenciales, el destino con que realmente tropieza —es decir, aquello que el hombre no puede modificar, sino que debe soportar en el sentido de los valores de actitud—: todo esto es algo único y que sólo se da una vez.

El destino es parte del hombre, como el suelo a que le ata la ley de la gravedad, sin la cual no podría dar un paso. El hombre tiene, en efecto, que mantenerse erecto sobre su destino, como se mantiene erecto sobre el suelo que pisa y en el que tiene que afirmar el pie para saltar hacia su libertad. *Libertad sin destino es imposible; la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino*, un comportarse con el destino. El hombre es libre, indudablemente, pero ello no quiere decir que flote, independiente, en el vacío, sino que se halla en medio de una muchedumbre de vínculos. Pero *estos vínculos son propiamente el punto de apoyo de su libertad*. La libertad presupone vínculos, tiene que contar con vínculos. El tener que contar no significa sometimiento. El suelo sobre que el hombre se planta es trascendido a cada momento en la marcha y es suelo sólo en la medida en que es trascendido y sirve de trampolín. Si quisiéramos definir *al hombre* habíamos de hacerlo como *un ser que va liberándose en cada caso de aquello que lo determina* (como tipo biológico-psicológico-sociológico); es decir, como un ser que va trascendiendo todas estas determinaciones al superarlas o conformarlas, pero también a medida que va sometiéndose a ellas.

Esta paradoja define el carácter dialéctico del hombre, uno de cuyos rasgos esenciales es el permanecer perennemente abierto y problemático para sí mismo: su realidad es siempre una posibilidad y su ser un poder: El hombre no se agota nunca en su facticidad. Ser hombre, podríamos decir, no consiste en los hechos sino en las posibilidades.

### **3.- El sentido del dolor.**

Al tratar del problema del sentido de la vida distinguimos en términos muy generales tres posibles categorías de valores. Hablamos de valores de creación, de valores de vivencia y de valores de actitud. La primera categoría se realiza por medio de actos, la segunda mediante la acogida pasiva del universo (la naturaleza, el arte) por el yo. Por su parte, los valores que llamamos de actitud se realizan siempre que admitimos como tal algo que consideramos irremisible, fatal como el destino. Con arreglo al modo como cada uno lo acepta se abre ante nosotros una muchedumbre inmensa de posibilidades de valor. Lo cual quiere decir que la vida del hombre no se colma solamente creando y gozando, sino también sufriendo.

Estos pensamientos no están, desde luego, al alcance de cualquier ética trivial orientada hacia el éxito. Sin embargo, basta con que recapacitemos acerca de nuestros juicios cotidianos, genuinos, sobre el valor y la dignidad de la existencia humana, para que inmediatamente se abra ante nosotros aquella profundidad de vivencia en que las cosas conservan su sentido más allá del éxito o del fracaso, independientemente de todo lo que sea resultado o efecto.

Hemos dicho que el hombre realiza en sus obras los valores creadores, en su modo de vivir los valores vivenciales y en el sufrimiento los valores de actitud ante la vida. Pero es que, además, el sufrimiento tiene, de por sí, un sentido inmanente. Es el lenguaje quien, de un modo paradójico, nos lleva a encontrar este sentido: sufrimos de algo, decimos, porque no podemos “sufrirlo”, porque no podemos soportarlo, es decir, porque no admitimos su existencia.

El debatirse del hombre con lo que el destino pone ante él es la misión más alta y la verdadera finalidad del sufrimiento. Cuando padecemos una cosa, le volvemos interiormente la espalda, ponemos cierta distancia entre nuestra persona y la cosa de que se trata. Mientras sufrimos de un estado de cosas que no debiera ser, nos hallamos bajo la tensión existente entre lo que de hecho es y lo que nosotros creemos que debe ser.

Lo decimos también, ya lo hemos visto, con respecto al hombre desesperado consigo mismo: *precisamente el hecho de su desesperación hace que no tenga ya razón de ser*, puesto que solamente por ello valora la propia realidad con la pauta de un ideal, la mide por él; la circunstancia de que esta persona entrevea simplemente los valores (aunque éstos queden irrealizados) implica un cierto valor en su vida que no le da derecho a desesperar de sí mismo. En efecto mal podría erigirse en su propio juez si no poseyera de antemano la dignidad necesaria para juzgar, la dignidad del hombre que se percata de lo que debiera ser, como pauta para enjuiciar lo que hecho es. *El sufrimiento crea*, pues, en el hombre *una tensión* fecunda y hasta nos atreveríamos a decir que *revolucionaria*, haciéndole sentir como tal lo que no debe ser. A medida que se identifica, por así decirlo, con la realidad dada, elimina la distancia que le separa de ella y, con la distancia, *la fecunda tensión entre el ser y el deber ser*.

Por tanto, el destino que el hombre padece tiene como sentido, en primer lugar, el de conformarlo –cuando sea posible-, y, en segundo, el de soportado –si es necesario-. No debemos tampoco olvidar, por otra parte, que el hombre tiene que mantenerse siempre en guardia ante la tentación de deponer demasiado pronto las armas, de reconocer demasiado pronto una realidad como fatal e ineluctable de someterse a lo que sólo en su imaginación adquiere la fuerza inexorable del destino. Sólo cuando se cierre ante él la última posibilidad de realizar algún valor de creación, cuando realmente no esté ya en condiciones de modelar su destino, sólo entonces puede plantearse la tarea de cumplir los simples valores que llamamos de actitud, sólo entonces tiene algún sentido el echarse sobre sus hombros “la cruz” que el destino le impone. La característica sustancial de un valor de actitud reside precisamente en el modo como el hombre se somete a lo irremediable; el supuesto de toda verdadera realización de valores de actitud consiste, pues, en afrontar lo verdaderamente inexorable.

#### **4.- El sentido del trabajo**

Mientras los valores creadores o su realización ocupan el primer plano en la misión de vida del hombre, el campo de su realización concreta coincide, en general, con el de su trabajo profesional. El trabajo puede representar, en particular, el espacio en el que la peculiaridad del individuo se enlaza con la comunidad, cobrando con ello su sentido y su valor. Sin embargo ese sentido y este valor corresponden en cada caso a la obra (como obra en función de la comunidad) y no a la profesión concreta en cuanto tal.

Cuando la profesión concreta que se ejerce no produce en el hombre un sentimiento de satisfacción, no debe culparse de ello a la profesión, sino al hombre mismo. No es la profesión de por sí la que hace a quien lo ejerce irremplazable e insustituible; le da simplemente, la posibilidad de ello.

....lo importante no es, en modo alguno, la profesión que se ejerce, sino el modo como se la ejerce; que es de nosotros mismos, y no de la profesión concreta en cuanto tal, de quienes depende el que se haga valer en nuestro trabajo ese algo personal y específico que da un carácter único es insustituible a nuestra existencia, y con ello un sentido a la vida.

Llegamos, pues, a la conclusión de que lo que hace de la vida algo insustituible e irremplazable, algo único, algo que sólo se vive una vez, depende del hombre mismo, depende de quien lo haga y de cómo haga, no de lo que se haga.

### **5.- El sentido del amor.**

Ya hemos visto como el sentido de la existencia humana tiene su fundamento en el carácter único –peculiar- de la persona y en el hecho de que su vida se viva solamente una vez –singularidad-. Hemos visto asimismo que los valores de creación se realizan bajo la forma de aportaciones, que guardan siempre una relación más o menos grande con la comunidad. Y con ello, que la comunidad, que tiende a la creación y la actividad humanas, es lo que confiere un sentido existencial a la singularidad y peculiaridad de su vida. La comunidad puede ser también la meta hacia la que se encamina la existencia. Principalmente, la comunidad entre dos seres, la comunidad íntima de un yo con un tú. Si prescindimos del amor en un sentido más o menos figurado, para concebir el amor en el sentido de lo que es el *eros* vemos que es el campo en el que los valores de vivencia se realizan de un modo especial: el amor es, exactamente, la vivencia de otro ser humano, en todo lo que su vida tiene de peculiar y singular.

El carácter único de la propia persona y el carácter de su vida como lo que sólo se vive una vez puede hacerse valer por medio de la realización de valores creadores, es decir, de un modo más o menos activo; pero hay, además, otro camino, en cierto modo pasivo, por el que todo aquello que el ser humano tiene que conquistar, en general, mediante sus actos, le cae por sí mismo en el regazo, por decirlo así. Es el camino del amor o, mejor dicho, el camino del ser amado. La persona consigue, de este modo, sin que se preocupe de hacer nada por su cuenta, sin “mérito” alguno –graciosamente, ésa es la palabra-, la realización de lo que va implícito en su persona y en su vida, por el carácter único de una y otra. En el amor, el ser amado es concebido como un *ser peculiar y singular en su ser-así-y-no-de-otro-modo*; es concebido como un tú y acogido como tal por otro yo. Como figura humana, es insustituible e irremplazable para quien le ama, sin que, por ello, necesite hacer nada de su parte. El que es amado no puede impedir que al ser amado,

realice lo que su persona tiene de peculiar y singular, es decir, el valor de su personalidad. El amor no es ningún “mérito”, sino sencillamente una “gracia”.

No solamente gracia, sino también encanto. Para el amante, el amor hechiza el mundo, lo transfigura, lo dota de un valor adicional. El amor aumenta y afina en quien ama la resonancia humana para la plenitud de los valores. Abre el espíritu al mundo en su plenitud de valor, a la “totalidad de los valores”. De este modo, por su entrega al tú, el yo, el amante, adquiere una riqueza interior que trasciende del tú, del ser amado: el cosmos entero gana, para él, en extensión y en profundidad de valor, resplandece bajo la luz brillante de aquellos valores que sólo el enamorado acierta a ver, pues el amor no hace al hombre ciego, como a veces se piensa, sino que, por el contrario, le abre los ojos y le aguza la mirada para percibir los valores.

Y como tercer factor, aparte de la gracia del ser amado y del encanto del amor mismo, hay que destacar lo que podemos llamar el portento del amor. En efecto, por medio de él, se logra algo que es, en cierto modo, inconcebible: dar vida –a través de lo biológico- a un nuevo ser, el hijo, lleno a su vez del misterio del carácter peculiar y singular de su existencia.

a.- Sexualidad, erotismo y amor.

Repetidas veces hemos hablado ya de la articulación y de la estratificación del ser humano. Repetidas veces señalamos que hay que concebir al hombre como una totalidad de cuerpo, alma y espíritu. Y, en lo que a la psicoterapia se refiere, postulamos que esa totalidad se conciba como tal, es decir, que al lado de lo físico se vea también, en el hombre, y se tome como punto de partida para el tratamiento terapéutico, no sólo lo psíquico, sino además, lo espiritual.

Veamos ahora cómo el ser humano puede comportarse y se comporta de diversos modos frente a la estructura estratificada de la persona, en cuanto sujeto amoroso, en cuanto ser que vive el amor y que en el amor, al mismo tiempo, vive a otro ser. A las tres capas de la persona humana corresponde en efecto, tres posibles formas de situarse ante ellas, tres posibles actitudes.

La actitud más primitiva es la que se refiere a la capa externa: la actitud sexual. De la estampa física de una persona emana el encanto sexual que hace nacer el mismo impulso en la otra persona sexualmente predispuesta, afectando por tanto a esta persona en su corporalidad.

La forma inmediatamente más primitiva es la que se refiere a la capa externa: la actitud sexual. De la estampa física de una persona emana el encanto sexual que hace nacer el mismo impulso en la otra persona sexualmente predispuesta, afectando por tanto a esta persona en su corporalidad.

La forma inmediatamente superior de posible actitud ante la otra parte es la erótica, estableciendo, por razones heurísticas, una contraposición entre *lo erótico y lo sexual*. El hombre orientado eróticamente, en el sentido estricto de la palabra, no es solamente un ser sexualmente afectado, sino algo más que una persona que siente excitado su apetito sexual. Su actitud no la dicta, en rigor, el impulso sexual, ni es provocada exclusivamente por otra parte, como pareja sexual suya. Si concebimos la corporalidad de la otra parte como su capa más externa, cabe decir que el otro ser orientado eróticamente hacia él penetra, por decirlo así, más profundamente que el que mantiene una actitud meramente sexual, cala hasta la capa inmediata, hasta la textura anímica del otro ser. Esta forma de actitud ante la otra parte, considerada como fase de la relación con él es la que solemos llamar “enamoramiento”. Las cualidades físicas de la otra parte producen en nosotros una excitación sexual; de sus cualidades anímicas, en cambio, nos “enamoramamos”. Por tanto, el enamorado no se siente ya excitado en su propia corporalidad, sino conmovido en su emotividad psíquica; conmovido por la psique original (pero no por su peculiaridad única) de la otra parte, por determinados rasgos de carácter que se manifiestan en ella.

Por tanto, la actitud puramente sexual tiene como meta la corporalidad de la otra parte y su *intentio* no trasciende, por decirlo así, de esta capa. Por el contrario, la actitud erótica, la actitud del enamoramiento, se orienta hacia lo psíquico, pero tampoco ella penetra hasta el verdadero meollo de la otra persona. Esto lo hace solamente la tercera forma, la tercera posible actitud: la del verdadero y auténtico *amor*.

El amor (en el sentido estricto de la palabra) es la más alta forma posible de lo erótico (en el sentido más amplio del término), como la más profunda penetración posible en la textura personal de la otra parte, la vinculación con algo espiritual. La relación directa con lo espiritual en la otra parte constituye, por tanto, la más alta forma posible de emparejamiento. Quien

ama en este sentido no se ve tampoco excitado en su propia corporalidad, ni conmovido en su propia emotividad, sino afectado en lo más hondo de su espíritu por el portador espiritual de lo que en el ser amado hay de corpóreo y de emocional, por su meollo personal.

El amor es, por tanto, la orientación directa hacia la persona espiritual del ser amado, en cuanto algo único e irrepetible (rasgos que hace de ella, una persona espiritual). Como persona espiritual, es el centro espiritual de las otras dos capas, la portadora de aquellas cualidades anímicas y físicas hacia las que se orienta –*intendere*– el que sólo busca lo erótico (en sentido estricto) o lo sexual; es como persona espiritual, lo que se halla detrás de aquellas apariciones sexuales, e incluso puramente psíquicas, hasta las que penetran respectivamente, la actitud sexual y la actitud de lo que se llama “enamoramiento”; como persona espiritual, es lo que se manifiesta en los fenómenos corporales o anímicos, que son, por así decirlo, el “ropaje” exterior o interior que la persona espiritual “viste”. Mientras que a la persona orientada sexualmente o a la persona enamorada le llama la atención, en el ser amado, un rasgo corporal o una cualidad anímica, es decir, algo que el ser amado “tiene”, el que verdaderamente ama no ama, precisamente, algo “en” el ser amado, sino que lo ama a él mismo; no ama, por tanto, algo que el ser amado “tiene”, sino lo que él “es”. Quien de verdad ama ve, por decirlo así, a través del “ropaje” físico y psíquico de la persona espiritual, para poner los ojos en esta persona. No ve, por tanto, un “tipo” de cuerpo capaz de excitarle, ni tampoco un tipo de alma capaz de conmoverle, sino que ve al mismo ser humano, a la persona misma a quien ama como un ser incomparable, e insustituible.

b.- Valor.

Scheler define el amor como un movimiento espiritual que busca el más alto valor de la persona amada, como un acto espiritual en que se capta este valor, el más alto de todos, que Scheler llama la “salvación” de una persona. Algo parecido sostiene también Spranger, cuando afirma que el amor conoce las posibilidades de valor de la persona amada. Por su parte, V. Hattingberg, expresándose en términos diferentes, dice que el amor ve al hombre tal y como Dios “lo ha pensado”.

Nosotros diríamos que el amor nos permite contemplar la imagen del valor de una persona. Lleva a cabo, así, una obra cabalmente metafísica. La

imagen del valor que en cada caso contemplamos al ejecutar el acto amoroso espiritual, es, esencialmente, la “imagen” de algo invisible, irreal e irrealizado. En el acto espiritual del amor, por tanto, no sólo captamos lo que la persona “es” en su peculiaridad y singularidad, lo que podríamos llamar la haecceitas de la terminología escolástica, sino también lo que puede llegar a ser, en ésta su peculiaridad y singularidad única, es decir, la “entelequia”.

Textos seleccionados del libro:

***Psicoanálisis y existencialismo***

De la Psicoterapia a la Logoterapia

Viktor E. Frankl-

Fondo de Cultura Económica, México, 1997

**ROLANDO RAÚL AGUIAR**

**Datos Personales**

Fecha de nacimiento: 16 de diciembre de 1958

Nacionalidad: Argentino

DNI N°: 12.748.413

e-mail: rolando\_aguiar@uca.edu.ar

Celular: (0341) 155-115022

**Antecedentes Académicos**

**1) Doctor en Filosofía**

Universidad Católica de Santa Fe (Ciudad de Santa Fe de la Vera Cruz-Provincia de Santa Fe –Argentina)

**2) Licenciado en Calidad de la Gestión de la Educación**

Universidad del Salvador (Ciudad Autónoma de Buenos Aires – Argentina)

**3) Profesor en Ciencias Sagradas y Filosofía**

Instituto Superior Particular N° 28 “Card. Antonio Caggiano” (Ciudad de Rosario – Provincia de Santa Fe – Argentina)

**4) Técnico Mecánico Electricista**

E.E.T. N° 293 “Posta de San Lorenzo” (Ciudad de Capitán Bermúdez – Provincia de Santa Fe – Argentina)

**Actividad Docente**

**Profesor Titular Ordinario**

en las Cátedras de **Filosofía** de la

**Pontificia Universidad Católica Argentina**

Facultad de Ciencias Económicas del Rosario

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario

**Libros publicados**

- |                                                       |                                |
|-------------------------------------------------------|--------------------------------|
| <b>1.-Bosquejos de simple filosofía</b> (poemas)      | I.S.B.N. 950-43-7398-4         |
| <b>2.-Despertando a un ángel</b> (ensayos)            | I.S.B.N. 987-43-6974-4         |
| <b>3.-El símbolo en Paul Ricoeur</b> (investigación)  | I.S.B.N. 987-43-7431-4         |
| <b>4.-La historia en Paul Ricoeur</b> (investigación) | I.S.B.N. 987-43-8667-3         |
| <b>5.-Ortega y Gasset y la</b>                        | I.S.B.N. 10: 987-05-2139-8     |
| <b>Filosofía Latinoamericana</b> (tesis doctoral)     | I.S.B.N. 13: 978-987-05-2139-6 |
| <b>6.- Entre tintas</b> (prosa)                       | I.S.B.N. 978-987-29547-0-3     |
| <b>7.- Entre poemas y filosofía</b> (poesía)          | I.S.B.N. 978-987-27197-1-5     |
| <b>8.- Piedras y latidos de Tierra Santa I</b>        | I.S.B.N. 978-987-27197-2-2     |
| <b>9.- Piedras y latidos de Tierra Santa II</b>       | I.S.B.N. 978-987-27197-4-6     |



**RRA**