

Seminario Pontificio
Santo Tomás

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Material de apoyo

Prof. Santiago de la Fuente sj (ed)

Enero, 2005

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Carlos Valverde

Sumario

I NOCIONES GENERALES

1. (I) Introducción
2. (II) Persona e Individuo

II. LOS FILÓSOFOS ANTE EL HOMBRE

3. (I) De los Griegos a los Empiristas
4. (II) Desde la Ilustración al Siglo XX

III. EL ORIGEN DEL HOMBRE

5. (I) Evolucionismo y Bing-Bang
6. (II) De la Biogénesis al Principio Antrópico

IV FENÓMENOLOGÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

7. (I) Hombre inteligente y racional, y los biólogos
8. (II) Los fenómenos específicos del hombre
9. (III) Instintos animales e instintos humanos

V. EL CONOCIMIENTO HUMANO

10. (I) Conocimiento sensible, imaginación y memoria

11. (II) El conocimiento intelectual
12. (III) Conocimiento racional. verdad, certeza y error

VI. LA VOLUNTAD HUMANA

13. La Voluntad (y la libertad)

VII. UNIDAD Y DUALIDAD DEL SER HUMANO

14. (I) Alma y su existencia
15. (II) Mente-cerebro y alma
16. (III) El alma, el cuerpo y el destino último del hombre

VIII EL DOLOR Y LA MUERTE

17. (I) El Dolor
18. (II) La Muerte

IX LA PERSONA EN LA COMUNIDAD HUMANA

19. (I) La persona en la comunidad humana
20. (II) La persona en la comunidad familiar y laboral
21. (III) La persona en la comunidad civil y religiosa

Nota.- El texto en que se basan este material de apoyo está desarrollado en "LX grandes temas". Temas, que nosotros desglosamos en "21 capítulos", por razones prácticas. Los números "romanos entre paréntesis", indican la parte que representan del tema debajo del que están.

Antropología Filosófica
Santiago de la Fuente sj

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Índice

I. NOCIONES GENERALES

1. (I) Introducción

1. Antropológica Filosófica 2. Valor de sus conocimientos 3. El Método 4. Pre-comprensión y lenguaje

2. (II) Persona e Individuo

1. La persona, "sujeto y objeto" del conocimiento 2. Individuo y persona 3. Una aproximación a la definición de persona 4. La definición de persona en el siglo XX 5. Evolución del nombre y contenido de la antropología filosófica

II. LOS FILÓSOFOS ANTE EL HOMBRE

3. (I) De los Griegos a los Empiristas

0. Introducción 1. Los filósofos Griegos 2. Aportaciones del Cristianismo 3. Los Medievales 4. Significado antropológico del Renacimiento 5. Los Racionalistas 6. Los Empiristas

4. (II) Desde la Ilustración al Siglo XX

1. El siglo XVIII, la Ilustración 2. Los Idealistas Feuerbach y Marx 3. El Vitalismo (de Kierkegaard a Sartre, pasando por Nietzsche) 5. Antropologías del siglo XX

III. EL ORIGEN DEL HOMBRE

5. (I) Evolucionismo y big-bang

0. Introducción 1. Las teorías evolucionistas 2. Del «big-bang» a la aparición de la vida

6. (II) De la Biogénesis al Principio Antrópico

1. De la Biogénesis a la Antropogénesis 2. ¿Monogenismo o Poligenismo? 3. El desarrollo del psiquismo humano 4. El principio Antrópico

IV. FENÓMENOLOGÍA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

7. (I) Hombre inteligente y racional, y los biólogos

0. Introducción 1. El hombre, inteligente y racional (teoría de Zubiri) Intentos de explicación biológica del comportamiento humano

8. (II) Los fenómenos específicos del hombre

0. Introducción 1. La indigencia natural humana 2. La independencia del entorno 3. El hombre es un "yo-sujeto" 4. La percepción del espacio y del tiempo 5. Función simbolizadora 6. El Lenguaje 7. El Arte 8. La Ciencia 9. La Ética 10. La Religión 11. Otros fenómenos humanos

9. (II) Instintos animales e instintos humanos

0. Introducción 1. Instintos animales 2. Instintos humanos

V. EL CONOCIMIENTO HUMANO

10. (I) Conocimiento sensible, imaginación y memoria

0. Introducción 1. La pregunta por las facultades 2. Nociones generales 3. El conocimiento sensible 4. La imaginación 5. La memoria

11. (II) El conocimiento intelectual

0. Introducción 1. Inteligencia y razón, no son lo mismo 2. La inteligencia, o entendimiento 3. capaz de conocer y expresar lo real, y formar juicios 4. Capaz de autoconsciencia 5. Capaz de formar conceptos universales

12. (III) El conocimiento racional. verdad, certeza y error

I. "El conocimiento racional" 1. El conocimiento racional (la razón) 2. La deducción 3. Inducción 4. La ciencia
II. "Verdad, Certeza, Error. Realidad" 5. Verdad y Certeza. 6. La Falsedad y el Error

VI. LA VOLUNTAD HUMANA

13. La voluntad humana (y la libertad)

0. Introducción 1. "La voluntad" humana como facultad 2. El objeto de la voluntad 3. Los valores
4. "La libertad" humana 5. Libertad, verdad, bien y Dios 6. La libertad "hoy" 7. Actos del hombre y actos humanos 8. La voluntad de poder y el poder de la voluntad

VII. UNIDAD Y DUALIDAD DEL SER HUMANO

14 (I) Alma y su existencia

0. "Introducción" 1. El problema más difícil de la antropología filosófica

I. "Historia de problema". 2. El problema es tan antiguo como la filosofía. 3. El "alma" en la historia del pensamiento 4. Estudio de la naturaleza humana

II. "La existencia, espiritualidad y substancialidad del alma" 5. Importancia del tema 6. La existencia del alma humana

III. "Razones para admitir la existencia del alma". 7. Es preciso dar una razón suficiente de los actos intelectuales del hombre 8. El hombre, ser capaz de estar presente a sí mismo de manera refleja 9. El hecho de la libertad 10. El alma no se experimenta en la conciencia humana, pero es una condición previa

15 (II) Mente-cerebro y alma

I. "Mente-cerebro". 0. Introducción 1. Temor de pronunciar la palabra alma entre científicos y filósofos 2. Recorrido histórico del problema 3. Respuestas que se dan últimamente

II. "El alma, forma de la materia humana". 4. Qué es el alma humana

16 (III) El alma, el cuerpo y el destino último del hombre

1. El origen del alma 2. Creación 3. Destino último del hombre
4. Razones para defender la pervivencia del alma después de la muerte
5. Varia 6. El cuerpo humano 7. El hombre, lugar de encuentro de lo material y lo espiritual

VIII. EL DOLOR Y LA MUERTE

17. (I) El Dolor

0. Introducción 1. Fenomenología del dolor 2. En busca del sentido del dolor 3. Hasta el siglo XVIII 4. Los filósofos modernos 5. Filósofos del siglo XX 6. Pistas para una iluminación del misterio del dolor 7. Reflexiones finales

18. (II) La muerte

0. Introducción 1. Pensamiento sobre la muerte a lo largo de la historia 2. Aportes al significado de la muerte 3. La muerte, una realidad difícil de explicar 4. Reflexiones finales

IX. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD HUMANA

19. (I) La persona en la comunidad humana

- I. "Introducción". 0. La persona en el siglo XX
II. "Entre el individualismo y el Colectivismo" 1. El Individualismo 2. El Colectivismo
III. "Hacia una nueva comprensión de la persona" 3. El hombre persona humana 4. El hombre es consciente de sí, y se comunica 5. El hombre es "afectivo" 6. La relación "yo-tú" y la relación "yo-ello" 7. La esperanza y su relación con el amor

20 (II) La persona en la comunidad familiar y laboral

- I. "La persona en la comunidad familiar" 1. La persona necesita de la comunidad 2. La comunidad familiar 3. Varia
II. "La persona en la comunidad laboral". 4. El trabajo, elemento "personalizante" y "comunitario" 5. El trabajo es una forma de diálogo social. 6. Varia

21 (III) La persona en la comunidad civil y religiosa

- I. "La persona en la comunidad civil". 1. El hombre es un animal "social" 2. La ley natural, "ley de leyes"
II. "La persona en la comunidad religiosa" 3. La relación del hombre y dios 4. El hombre, contingente, remitido a una realidad fundante 5. Valor e importancia de la religión en la realización de la persona

Antropología Filosófica
Santiago de la Fuente sj

1

NOCIONES GENERALES (I)

Carlos Valverde

Indice

1. Antropología Filosófica
2. Valor de sus conocimientos
3. El método
4. Pre-comprensión y lenguaje

1. ANTROPOLOGÍA FILOSOFICA

a. El nombre **Antropología** viene del griego, “antropos” y “logos”. Y significa tratado, estudio, sobre el hombre.

El estudio sobre el hombre, que al principio era unitario y era hecho por un única antropología, “la antropología”, se ha ido diversificando, a medida se ha ido especializando su estudio de acuerdo a los nuevos y más amplios conocimientos sobre el hombre.

b. De ahí que hoy **existen diversas Antropologías**, que estudian al hombre, desde diversos puntos de vista, complementarios,

concentrándose en aspectos más específicos del estudio del hombre.

La Antropología Física (o Antropobiología), estudia los “temas paleontológicos, etológicos y la genética de las poblaciones”.

La Antropología Psicológica tiene por objeto “la conducta humana en su perspectiva psíquica o psico-somática”, sea en sujetos normales, o afectados por desequilibrios. Y, por eso, cabe en ella el psicoanálisis, la parasicología, etc.

La Antropología Cultural, que es la más difundida, estudia las “costumbres, ritos, relaciones de parentesco y organización social, lenguaje, moral, y religión”. Comenzó haciendo el estudio etnológico de los pueblos primitivos, pero hoy día estudia a todos los pueblos, y sus subculturas, prescindiendo de su grado de desarrollo. Esta Antropología, sobre todo desde el desarrollo del Estructuralismo, pretende ser la única Antropología válida.

La Antropología Teológica, que estudia y explica qué es “lo que Dios ha revelado a los hombres sobre la realidad humana

c. **La Antropología Filosófica** estudia al hombre intentando “explicar las últimas realidades por las que decimos que un ser es persona humana”.

Las diversas Antropologías mencionadas estudian aspectos parciales y empíricos, biológicos, psicológicos, étnicos, culturales, sociales, etc. del hombre. Ninguna de ellas lo estudia como totalidad, como persona y en cuanto persona.

La Antropología filosófica tiene como fin “interpretar y conocer a la persona como totalidad real y sustantiva, en sus últimos fundamentos o estructuras”, en cuanto sea posible. Tanto en sentido sincrónico como en sentido diacrónico, más allá de sus particularidades concretas. Y esto, a la luz de la razón natural, que es lo

propio de la Filosofía. La Antropología Filosófica, la ciencia filosófica que se refiere al hombre.

Desde el punto de vista lógico y desde el punto de vista epistemológico parece más correcta la denominación Filosofía del Hombre, que la de Antropología Filosófica. Sin embargo, puesto que el uso común ya ha admitido la expresión Antropología Filosófica, desde que Max Scheler la hizo suya y la popularizó, podemos conservarla, a pesar de la equivocidad a que está expuesta, y bien conscientes, de que lo que queremos hacer es Filosofía del Hombre¹.

d. **No siempre es posible delimitarlas con precisión.** De ahí la frecuente equivocidad de sus ámbitos y denominaciones en distintos países y culturas².

2. VALOR DE SUS CONOCIMIENTOS³

a. Algunos se preguntan **si la Antropología Filosófica, puede ser considerada como una verdadera ciencia.** Y esta pregunta se hace desde distintos frentes.

b. **Los científicos y positivistas,** habituados a su “principio de verificabilidad experimental”, encuentran mucha dificultad en

¹ J. RUBIO CARRACEDO.- “Crítica, teoría y utopía: El estatuto epistemológico de la filosofía del hombre” [en J. MUGA - M. CABADA (ed.) Antropología Filosófica: Planteamientos, Madrid 1984, 57-82. Cfr. también J. RUBIO CARRACEDO.- “El estatuto científico de la Antropología, Estudio Agustiniiano XII (1977), 589-625.

² **Equivocidad.** En la *Europa Continental* se entiende por Antropología, en principio, “la Antropología Física”. Y de los aspectos culturales y sociales se ocupa la Etnología. En *Inglaterra*, en cambio, se entiende por Antropología “la Antropología Social”. Los aspectos físicos se reservan a la Paleontología y a la Genética, y los culturales a la Arqueología y a la Historia. Y en *Estados Unidos*, por Antropología se entiende, ante todo, “la Antropología Cultural” que incluye algunos capítulos de Paleontología humana y de Genética.

³ **Valor de sus conocimientos** o “Estatuto Epistemológico”. La Epistemología, o Teoría del Conocimiento, es el estudio de la posibilidad, origen, condiciones y valor del conocimiento humano

comprender otros niveles de pensamiento y de ciencia, como es la ciencia filosófica.

La pregunta es hija de una larga polémica sobre el concepto de ciencia que viene desde Galileo y Descartes, principalmente.

Desde Descartes hasta el siglo XIX, se consideraba científico “el saber racional, claro y distinto”

En el XIX y en el XX, por influjo del desarrollo de las ciencias de la Naturaleza, se entiende por científico “el saber positivo metódicamente controlado y sistemáticamente organizado, basado en la observación experimental, y en su racionalización según procedimientos de medida y cálculo”.

Este método es ciertamente válido para aquellas ciencias que tienen como objeto lo experimentable por los sentidos y lo cuantificable. Pero es evidente que puede haber otros objetos de conocimiento que requerirán otro método, porque “es el método el que se debe adaptar al objeto y no el objeto al método”. La ciencia no tiene por qué agotarse en la experimentación y el cálculo.

“Lo físico o experimental no agota el ser, y la sistematización podrá hacerse con otros paradigmas que no sean los matemáticos” porque la Matemática no agota tampoco la realidad del ser. Es un gravísimo error confundir el ser con lo material y cuantificable.

Las características propias del hombre, tema de la Antropología Filosófica, obligan a modificar el concepto reduccionista de ciencia tan frecuente hoy.

c. Algunos objetan que el **hombre es multidimensional y plurivalente,** y no puede ser objeto de una ciencia.

Pero la Antropología Filosófica es una ciencia integradora de los saberes sobre el hombre, tiene en cuenta los datos de las otras Antropologías y las leyes de la lógica. Y, a desde esos datos, profundiza el conocimiento de sus estructuras últimas y de las condiciones de posibilidad de los mismos”.

Esas estructuras últimas no son experimentables por los sentidos, ni cuantificables pero son reales ya que constituyen a la per-

sona en cuanto persona. Y porque son reales son inteligible, necesitando una metodología distinta.

La reflexión filosófica sobre el hombre, a la que nos referimos procura tener en cuenta las múltiples investigaciones positivas que se han logrado en el último siglo biológicas, sociológicas, etnológicas, etc. sobre el hombre. Pero no se limita a aceptarlas o enumerarlas sino que las somete a crítica racional y busca, a través de ellas, lo que es universal y pertenece a todo hombre, al hombre por ser hombre.

La Antropología Filosófica es la «ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre» (Max Scheler). Y que tal reflexión filosófica es posible lo atestiguan los innumerables libros y artículos dedicados al estudio del hombre en cuanto tal, al estudio de las estructuras últimas del ser del hombre, de las que se derivan después los infinitos fenómenos humanos. Sería injusto y anticientífico descalificar globalmente a todas estas investigaciones como infundadas o carentes de contenido real⁴.

d. Se ha objetado también que **toda ciencia persigue elaborar modelos y leyes universales, pero el hombre es un ser singular e irreplicable y diacrónico**, es decir que se hace con el fluir de la historia. Por ello podría pensarse que no se puede establecer leyes universales sobre el hombre.

Pero el hombre no es sólo un ser singular, sino también es un ser genérico. Tiene sus singularidades, pero tiene sus constantes estructurales últimas que son el verdadero objeto de la Antropología Filosófica.

e. Y se niega el valor científico de la Antropología Filosófica, por algunos, porque en ella **el sujeto y el objeto del estudio parecen coincidir, distorsionando el campo semántico**. El observador puede perturbar lo observado, hay siempre un coeficiente de subjetividad por parte del pensador; falta el distanciamiento preciso para una observación objetiva y desinteresada.

Algo parecido, aunque en otros niveles, ocurre en otras ciencias. Y por esto el filósofo “debe apelar a los procedimientos vi-

gentes en Psicología y en Sociología para controlar los factores ideológicos y emotivos, y deberá separar cuidadosamente lo singular de lo universal” para buscar después su síntesis, y deberá tener conciencia de los límites de su saber.

Pero esta realidad del objeto de la Antropología Filosófica no rebaja la calidad científica de esta ciencia. También las ciencias de la Naturaleza tienen sus condicionamientos y sus límites que sus cultivadores no siempre respetan.

f. **Las otras Antropologías pretenden explicar “cómo es” el hombre**, mientras que la Antropología Filosófica añade un «para qué es el hombre». A lo que no puede responder más que desde ella o, en su caso, desde una Antropología Teológica.

Así pues, las ciencias humanas, cuya misión es servir al desarrollo integral de la persona en sus múltiples dimensiones, deberán tener en cuenta una Antropología Filosófica que explique -con objetividad y profundidad-, lo “qué es” y “para lo qué es” la persona en cuanto tal. Si no atienden a esa realidad pueden dejar de ser ciencias humanas y convertirse en inhumanas.

g. **La Antropología Filosófica es una instancia crítica para las Antropologías positivas**. Y esto porque al estudiar al hombre en cuanto hombre, en una perspectiva general e integradora, buscando aquello que es esencial a todo hombre, puede valuar, devaluar o relativizar pretensiones absolutizadoras de nuevos datos científicos, o paradigmas de la época, que se imponen y a veces se generalizan indebidamente.⁴

El conocimiento filosófico objetivo de las últimas estructuras humanas puede poner en cuestión o valorar críticamente determinadas afirmaciones o negaciones sin que por eso se quiera constituir a la Antropología Filosófica en tribunal supremo y sin ape-

⁴ P. ej. las generalizaciones que hizo Engels (“El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, 1884.) en base a las investigaciones de Lewis H. Morgan. Las de Jacques Monod (“El azar y la necesidad”, 1970), o las de Levi-Strauss (“Tristes trópicos” 1955, “El pensamiento salvaje” 1962, y “Mitologías” 1964-1973). Muchas de ellas se han demostrado inexactas o falsas.

lación, ya que ella también debe estar abierta al careo, al progreso y a la rectificación.

Y por eso presta un servicio a otras ciencias humanas, como a la Ética, la Sociología, el Derecho, la Teoría Política, la Economía. Más aún, las otras Antropologías, sobre todo la cultural y la social, presuponea, de modo más o menos explícito, y dependen de una Ontología del . Y, puesto que esa Ontología fundamenta o justifica las Antropologías, ella debe ser establecida de una manera racional y crítica, es decir, científica.

Esta misión crítica es característica de todo saber auténticamente científico, como han demostrado los que hacen epistemología o filosofía de la ciencia⁵, con la particularidad de que el saber filosófico actúa desde un nivel más profundo de la realidad y del ser.

h. En todo caso es cierto que la **Antropología Filosófica no puede explicar totalmente lo que es el hombre**, ni recoger todo lo que se ha dicho sobre el hombre porque es inabarcable. Aporta un conjunto de verdades fundamentales sobre la última realidad estructural de la persona humana que ayuden a su “mejor comprensión” y a la “creatividad de un humanismo cada vez más alto”.

Explica todo lo fundamental del hombre pero no totalmente, (totum sed non totaliter) porque en el hombre siempre queda mucho de “misterio”⁶.

3. EL MÉTODO

a. Parece claro que existe un **yo estructural, muy complejo, común a todos los hombres**, tanto en su dimensión psico-

lógica, como en la ontológica. Por eso, se puede hablar y se habla, del «yo psicológico» y del «yo ontológico».

El primero es objeto de las “ciencias psicológicas empíricas”. Y el segundo de la “Filosofía del hombre” o Antropología Filosófica que aquí estudiamos.

b. Al **yo ontológico** se puede llegar partiendo de la múltiple fenomenología del yo psicológico, “buscando sus condiciones de posibilidad, y alcanzando así las realidades últimas de la persona en cuanto tal, que es lo que pretendemos.

Una fenomenología existencial que parta del yo psicológico para después trascenderlo y llegar al yo ontológico parece ser el método de investigación con mayores posibilidades de acceso a la realidad humana. Hay un núcleo en el hombre que se sustrae a una descripción fenomenológica.

c. El **yo psicológico** es el conjunto de actos o vivencias que aparecen la conciencia humana, de una manera refleja (o que están en el subconsciente y suben al nivel reflexivo de la conciencia).

Toda persona normal tiene consciencia de su identidad, de su realidad unificada y única, permanente y distinta de todo lo demás y de todos los demás. Consciencia de identidad que es la primera y radical propiedad del yo psicológico (K. Jaspers).

Captamos nuestro propio yo psicológico en una secuencia interrumpida de experiencias (sensaciones, recuerdos, ideas, afectos, emociones, temores, deseos, etc.) Más o menos perfectamente delimitados, pero en cualquier caso caemos en la cuenta de que son nuestros actos, los de un yo-sujeto personal, poseedor de esos actos.

Y dichos fenómenos psíquicos aparecen unificados en la propia conciencia psicológica de tal forma que el yo-sujeto es capaz de integrar todas sus vivencias en una unidad y totalidad, en una unidad sintética. «El yo es la expresión de una síntesis integral de nuestra actividad psíquica».

⁵ Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos, entre otros

⁶ Últimamente ha vuelto a plantear el problema R. WISSER .- “La Antropología Filosófica como problema ¿Se puede plantear la pregunta: qué es el hombre?”. Folia Humanística 33 (1995), 61-83. Cfr. también E. JUNGEL .- “Persona y trabajo”, [en M. UREÑA-J. PRADES (ed.).- “Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo”, Madrid 1994, 158-161].

Este yo psicológico tiene identidad histórica, tiene una conciencia muy clara de su identidad y permanencia a través del tiempo. Tiene su historia, una historia consciente que arranca y se inicia en los primeros años de la infancia y que se consuma en la muerte. Y sean cuales fueren las circunstancias de su vida el hombre sabe que todas ellas han sido suyas, de él mismo, ejecutadas o experimentadas por él mismo. Han podido modificarse sus gustos, sus tendencias, sus afectos pero, a lo largo del tiempo, sigue siendo él mismo. Y si hay modificaciones es porque, permaneciendo él mismo, hay un sujeto que se modifica ⁷.

d. Esta conciencia -reflejo de la unidad, la identidad y la totalidad psicológicas- no se explica únicamente por la configuración del sistema nervioso orgánico.

Como se ve por comparación con los animales superiores, dotados de un sistema nervioso también muy complejo y perfecto y, sin embargo, no ofrecen ningún síntoma de poseer una conciencia y un conocimiento reflejo de su unidad, identidad y totalidad. Lo que parece indicar que “el hombre tiene un psiquismo cualitativamente distinto”, como veremos en otro capítulo.

e. El hecho de esa conciencia psicológica, o «yo psicológico», hace inevitable la pregunta por las condiciones últimas de posibilidad y de inteligibilidad de ese psiquismo unificado y unificador.

El psicólogo experimental observa los datos inmediatos de la conciencia y, como no puede ser menos, observa también un «yo», puesto que toda persona expresa los fenómenos de su conciencia. Y así dice: «yo recuerdo», «yo quiero», «yo sufro», «yo estuve», «yo fui», «yo buscaré», etc. Es decir, que “cualquier

⁷ Karl Jaspers resumía la fenomenología de la conciencia del yo empírico o psicológico, así: «La conciencia del yo tiene cuatro características distintivas: 1) sentimiento de nuestros hechos, una conciencia de nuestra actividad de una manera que nos es propia 2) conciencia de nuestra simplicidad, yo soy solamente uno en cada momento 3) conciencia de la identidad histórica, yo soy el mismo que antes 4) la conciencia de la identidad del yo en oposición a lo externo y lo otro»+.

fenómeno humano remite inevitablemente a un sujeto permanente”.

El filósofo no puede menos de preguntarse por el ser de ese yo y ante él brotan “multitud de preguntas”:

El yo es uno pero ¿con qué clase de unidad?. ¿Es cuerpo y alma?, ¿qué es el cuerpo y qué es el alma?. ¿Cuál es su origen y su destino?. ¿Cuáles son sus facultades?. El yo ¿es substancia en el sentido aristotélico del término?

¿Qué es el conocimiento humano?, ¿cuántas son sus clases?. ¿Qué sentido tiene la acción humana?. ¿Es libre?. ¿Por qué sufre el hombre?. ¿Qué valor y qué significado tiene su relación con las otras personas?. ¿Qué es el amor humano?

Así brotan éstas y otras muchas preguntas que requieren una investigación filosófica. No basta aportar y sistematizar los datos inmediatos o fenómenos. Se requiere buscar las estructuras últimas reales del yo psicológico en un yo ontológico. El yo humano es un ser que se presenta al filósofo para entrar en diálogo con él, y revelar la estructura de su ser.

La Psicología empírica y las otras ciencias humanas ofrecen “un inmenso material” pero sólo presentan “una primera sistematización” de los diversos fenómenos humanos.

f. El objeto principal de la Antropología Filosófica es estudiar el «yo ontológico», cuál y cómo es el sujeto en el que se dan esos fenómenos, hasta donde se pueda. Sintetiza los resultados de las diversas ciencias, lo que no pueden hacer las ciencias particulares, y desde ahí estudia la realidad inaccesible a las ciencias experimentales y que son el objeto propio de la filosofía»⁸

No todo en la persona es susceptible de descripción fenomenológica pero partiendo de lo fenomenológico podemos alcanzar el

⁸ A. PINTOR RAMOS, El humanismo de Max Scheler, Madrid 1978,401.

Para Heidegger, asimismo «la Filosofía es la Ontología fenomenológica universal que partiendo de la hermenéutica del “ser ahí”, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde surge y a donde torna», que es el ser.

yo trans-fenomenológico o metafísico. Cualquier contenido de su experiencia mundana la vive como un ente en la totalidad del ser.

Una Antropología Filosófica, es necesariamente una "Antropología Metafísica", intenta explicar el «yo-ontológico».

g. Y además estudia "otras vertientes" más concretas, comunes y fundamentales a todo hombre". Como el trabajo, el amor, el poder, el juego, el dolor y la muerte. Y en cuanto podamos atenderles a ellas siquiera sea brevemente.

h. Si logramos esa **comprensión filosófica del hombre beneficiará a todo conocimiento y acción sobre el hombre.** Se entenderán, con más profundidad, los datos fenomenológicos y podremos formarnos una idea más adecuada del hombre y de sus comportamientos. Lo que puede ser decisivo para muchas ciencias humanas como la Sociología, la Teoría Política, la Economía, la Ética, etc.⁹

i. La justificación de la validez y objetividad de nuestros conocimientos metasensibles se ha hecho por muchos caminos. Y al hablar de las facultades sensitivas, intelectivas y racionales del hombre volveremos de nuevo a este problema. Bien entendido que, "en su totalidad, se estudia en los tratados sobre Teoría del Conocimiento" y a ellos nos remitimos.

j. La Filosofía ha renunciado a los dogmatismos, pero no a la verdad. El hombre no impone "su verdad" a las cosas aunque a veces lo pretenda, sino que es "el ser" el que impone la verdad y las posibilidades de la realidad, de todo lo que existe.

⁹ Esta toma de posición es acusada de dogmatismo por los que creen que la Metafísica es imposible como ciencia. Pues no admiten otro conocimiento que el positivo y verificable, o bien piensan que todo conocimiento es relativo, condicionado sustancialmente por la Pre-comprensión y los prejuicios de las personas, las instituciones o las culturas.

Sólo si el hombre la/s descubre, y tanto cuanto las respete y aplique con coherencia, será capaz de desarrollar una relación mutuamente satisfactoria con todo lo que existe.

4. PRE-COMPRENSIÓN Y LENGUAJE

a. Es posible alcanzar un conjunto de verdades sobre el ser del hombre, pero no podemos ignorar que **ciertos comportamientos humanos pueden dificultar, deformar, y hasta obscurecer o eclipsar, el conocimiento adecuado de esas verdades.** Estudiaremos esas dificultades más detenidamente al hablar del conocimiento humano.

Pero ya aquí urge decir unas palabras que justifiquen y maticen nuestra actitud fundamentalmente objetivista y realista.

b. El mundo, las circunstancias en que la persona está inmersa condicionan sus juicios y valores. El mundo familiar, social, cultural, religioso, etc. que rodea a cada hombre, condicionan su comprensión de la realidad.

El hombre y sus circunstancias interactúan y se condicionan mutuamente. Hay "interacción, y no oposición excluyente" entre ellos, como no la hay entre sujeto y objeto. No hay un sujeto puro separado de las circunstancias, ni una objetividad de conocimiento tan pura que se pueda decir de ella que es independiente del sujeto¹⁰.

c. Cada individuo humano tiene "su propio mundo", distinto al de los demás, que corresponde a su experiencia vivencial: a todo lo vivido, lo aprendido de otras personas, de los medios de comunicación social, de los estudios realizados, etc.

Son "vivencias" que pueden estar en la memoria o conciencia refleja, o en las zonas profundas del psiquismo -en el subconsciente, o en el inconsciente-, que tanto influyen en nuestro mundo interior.

¹⁰ Ver, por ejemplo, la obra definitiva de J. MARECHAL .- "Le point de départ de la Métaphysique », 5 vols. Bruselas-Paris 1922-1926, 1947.

El término experiencia vivencial, aquí, no significa sólo la experiencia sensible, sino el “conjunto general de vivencias, incluidas todas las «experiencias del espíritu”.

Así pues, cada persona vive en su mundo y desde su mundo - “yo soy yo y mis circunstancias”, diría Ortega y Gasset-. Y en el contacto activo con las cosas y con los hombres “comprendemos” las relaciones de sentido, de finalidad y los valores, nos proponemos objetivos y tomamos decisiones.

d. Todo esto entra en nuestro mundo experiencial y constituye el horizonte para una comprensión ulterior. Y este **horizonte vivencial constituye una “Pre-comprensión”**, un conjunto de variantes o invariantes que están detrás de la conciencia de los individuos.

Y por eso la pregunta, hasta qué punto esa categorización subjetiva puede impedir o frustrar un conocimiento objetivo, y de una realidad tan compleja como es la realidad humana, el yo-ontológico..

Pero antes de dar respuesta cumplida a esa objeción tenemos que decir unas palabras sobre otro problema omnipresente en la Filosofía contemporánea.

e. Nos referimos al **problema del lenguaje y su influencia en el conocimiento humano**. No cabe duda de que el lenguaje es un fenómeno tan específicamente humano y tan envolvente que no podemos ni pensar sin el lenguaje. Y nuestro mundo es un “mundo entendido, interpretado y expresado por el lenguaje”¹¹.

¹¹ **No existe un mundo de comprensión humana sin el lenguaje**, aunque la Filosofía es mucho más que análisis del lenguaje. Como compendio y guía de este tema ver V. MUÑOZ RODRÍGUEZ .- “Introducción a la Filosofía del lenguaje”, Barcelona 1989 , con una bibliografía selecta.

La lengua es un hecho social, por lo que las palabras que utilizamos, vienen ya matizadas por una historia previa. Cfr. E. DURKHEIM .- “Sociologie et Philosophie », Paris 1924. F. DE SAUSSURE .- «Cours de Linguistique générale», Paris 1922

El lenguaje manifiesta y oculta, al mismo tiempo, la realidad y sobre todo la realidad humana ya que el hombre que habla es el hombre que conoce y el hombre que conoce es el hombre que habla¹².

Comprendemos las realidades por medio de signos fonéticos o gráficos, el hombre vive en un universo simbólico. Por el lenguaje transmitimos, consciente o inconscientemente, los deseos, represiones, y frustraciones del grupo social y de la persona que lo habla.

Y, estudiando la función simbólica del lenguaje parece que «El lenguaje puede encerrarse a sí mismo en un mundo que ha construido, pudiendo ser incapaz de penetrar en la esencia verdadera de las cosas, a las que sustituye por meros signos.

¿Significa todo esto que no podemos conocer la realidad ontológica del hombre? Responderemos primero al tema de la Pre-comprensión y luego al del lenguaje.

f. Ciertamente **existe una Pre-comprensión en el sujeto cognoscente**, una preformación cuasicategorial. No estamos determinados en nuestros conocimientos por la realidad de una manera meramente pasiva y absoluta.

Lo que se percibe, se percibe según la conformación del que percibe («quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», como decían ya los escolásticos).

Pero eso no significa que necesariamente modifiquemos la realidad radicalmente hasta el extremo de que no podamos alcanzar con objetividad muchas estructuras ontológicas del ser y del hombre.

Así, hubo una “Pre-comprensión cristiana” del hombre que dominó la cultura occidental hasta el siglo XVIII y hay una “pre-

¹² **El lenguaje**, en su esfuerzo por hacer consciente y manifestar la naturaleza de las cosas, por captarla en su esencia, *la esconde, deforma y la desfigura necesariamente*. E. CASSIRER, y otros .- “Teoría del lenguaje y lingüística general”, Buenos Aires 1972, 36.

comprensión burguesa o secular” dominante en la actualidad. Y en la Edad cristiana y en la Edad burguesa y en cualquier cultura permanecen válidos no pocos conocimientos objetivos, incluidos los del hombre en cuanto hombre.

g. El objeto de nuestro conocimiento viene determinado fundamentalmente por la misma realidad. Por qué otro elemento podría venir determinado?, ¿sólo por el sujeto?, viviríamos todos en un sueño, en una ilusión subjetiva.

¿Sólo por el sujeto histórico?. ¿Cómo se explicaría entonces la coherencia y la conciencia universal y permanente acerca de innumerables hechos físicos objetivos, como lo testifican las ciencias de la Naturaleza, y humanos, como son los derechos del hombre, o los códigos de leyes fundamentales, o los valores del conocimiento universal, o la libertad?, ¿no nos están diciendo con elocuencia que conocemos, y cada vez más y mejor, lo que es el yo ontológico, la persona en sí misma, la realidad última del hombre?, ¿se puede negar seriamente esto?

Existe, pues, una dialéctica cognoscente-conocido. Pero no tal que lo conocido en cuanto conocido no sea también real, o quede tan deformado por el cognoscente que tengamos que aceptar un “escepticismo o un relativismo subjetivista”¹³.

h. Por lo que hace al problema del lenguaje es necesario matizar la naturaleza de los signos (Adam Schaff)¹⁴. Hay signos naturales, como el humo, que remite al fuego. Y hay signos arbi-

¹³ Santo Tomás escribe: «Un cognoscente conoce lo conocido según el ser que tiene en el cognoscente y, sin embargo, lo conoce también según el ser que tiene fuera del cognoscente. Así el entendimiento conoce una piedra según su ser inteligible, que tiene en el entendimiento en cuanto que conoce que entiende, y, sin embargo conoce el ser de la piedra en su misma naturaleza»+

¹⁴ Adam Schaff, aunque de filiación marxista, es un pensador humanista independiente. Su pensamiento sobre el lenguaje queda reflejado en sus obras: “Introducción a la semántica”, México 1966. “Lenguaje y conocimiento”, México 1967. “Ensayos sobre Filosofía del lenguaje, Barcelona 1973.

trarios, que dirigen el pensamiento hacia otra realidad diversa de ellos mismos, p. ej. una bandera, que remite a un país concreto.

En los signos arbitrarios hay una separación entre el signo y lo significado, el signo no transparente lo significado, aunque remite a ello. Y, por ello, nuestra atención cognoscitiva puede detenerse tanto en la realidad signo, como en la realidad a que el signo remite.

El lenguaje, aunque usando signos lingüísticos arbitrarios, traluce la realidad de lo significado. Éstos hacen presente la realidad de lo significado.

Las palabras designan lo que transparentan en su materialidad fónica, y “la mente no fija su atención en el signo sino en el significado”. Y así cuando decimos “hombre, man, homme, uomo, etc sabemos con seguridad la naturaleza de lo que fundamentalmente queremos expresar.

Que luego esa expresión encuentre un eco distinto en el ánimo de quien la pronuncia, o de quien la oye -según su preconcepción-, no obstaculiza la verdadera comprensión de la realidad humana, en su fundamento

La experiencia de cada día nos dice que es así, aunque los signos sean distintos, y gracias a esa presencia de lo significado en lo significante, es posible la enriquecedora e infinita intercomunicación humana.

El contenido es común o llega a ser común para los interlocutores. Cuando dialogamos, o cuando leemos “aprendemos no sólo palabras sino cosas, realidades nuevas” que nos vienen dadas en las mismas palabras¹⁵.

¹⁵ La íntima vinculación que existe entre lenguaje y realidad era un tema preferido de Heidegger. Para él «El ser se desvela en el lenguaje. El lenguaje es la casa del ser, y toda palabra es una respuesta. Por eso la actitud correcta del hombre es el silencio que permite escuchar al ser que comienza a responder y desvelarse en el lenguaje».

i. **El pensamiento surge de la articulación del “pensar, decir, y ser”.** Derivamos la verdad, de lo que pensamos y decimos, de nuestra experiencia del ser y existir de las personas y las cosas.¹⁶

El lenguaje tiene interés en una Antropología Filosófica, en cuanto que nos abre al ser. Pues el hombre sólo puede entenderse desde su relación con el ser. La interpretación del hombre lleva consigo una interpretación de la totalidad de lo real, conocido como tal.

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Edicep.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

Expuso estos pensamientos principalmente en su “Carta sobre el humanismo”, (1958), en “Holderlin y la esencia de la poesía”, (1937) y “En camino hacia el lenguaje”, (1959).

¹⁶ Cfr. F. NEF. – “Logique, langage et réalité”, Paris 1991

NOCIONES GENERALES (II)

Carlos Valverde

Índice

1. La persona "sujeto y objeto" del conocimiento
2. Individuo y persona
3. Una aproximación a la definición de persona
4. La definición de persona en el siglo XX
5. Evolución del nombre y contenido de la Antropología Filosófica (De los tratados «De anima» a la «Antropología Filosófica»)

1. LA PERSONA ¿PUEDE SER "SUJETO Y OBJETO" DEL CONOCIMIENTO?

a. **Dificultades para el conocimiento del hombre.** El "objeto" que quiere conocer la Antropología Filosófica es el hombre, pero el hombre es también el "sujeto cognoscente" de ese objeto. ¿Puede un sujeto ser, a la vez, sujeto y objeto de una ciencia?

Si hacemos del hombre un objeto científico ¿no lo deformamos en su misma realidad de sujeto? Pero si no lo hacemos ¿cómo podemos conocerle?

De suyo, la persona parece inobjetivable, en una cierta medida, porque a diferencia de cualquier otro ente de la naturaleza, "su ser parece no estar fijado ni ser fijable según la interacción o la suma de elementos ópticos determinables", sino que es un perpetuo fluir y hacerse como ya vio Heráclito.

b. Y, sin embargo, el hombre se pregunta insistentemente quién es, cuál es su propia esencia, su valor y su sentido. Sólo el **hombre es capaz de preguntarse sobre sí mismo y, al hacerlo, se convierte a sí mismo en objeto de observación y de estudio.**

Los seres no humanos tienen una existencia y presencia inconsciente de sí mismos y, por ello, ajena a toda problematización. Ni la piedra, ni la planta, ni el animal se preguntan por su esencia.

La conciencia que el hombre tiene de sí mismo y el hecho de que de esa conciencia brote la pregunta ¿qué o quién soy yo?, está presuponiendo un cierto preconocimiento y una cierta «docta ignorancia». Cada hombre se encuentra en una extraña penumbra de sí mismo y quiere clarificarla.

Quiere comprenderse no sólo a sí mismo como individuo singular sino "al hombre en cuanto tal", al hombre, entre los hombres entre los que nace, vive y muere.

Hablaremos más adelante de los intentos de explicación más importantes que en la Historia del pensamiento se han dado. Aquí sólo queremos justificar la posibilidad y la legitimidad de una ciencia filosófica sobre el hombre en general.

c. Es claro que **cabe una observación fenomenológica sobre los comportamientos humanos** en la Historia, y en los gru-

pos sociales. Es lo que hacen la Psicología empírica, la Antropología Cultural, la Antropología Social, la Sociología, incluso la Historia, la Economía y todas las otras ciencias humanas. Todas ellas “aportan innumerables datos objetivos comunes a todos” o casi todos los hombres.

Y, partiendo de ellas, la Antropología Filosófica “puede deducir o inducir ciertos elementos constituyentes del sujeto hombre” o de lo que antes hemos llamado “el yo metafísico”.

d. Es cierto que «**la persona no es universalizable**, no se puede referir al ser pensante en general», desde una filosofía de lo concreto y existencial, como la de Gabriel Marcel+

Pero, al mismo tiempo, es posible y necesario una filosofía de lo universal y genérico que exprese la realidad última de la persona en sí, de toda persona, porque es posible observar “comportamientos humanos comunes”, e inquirir sus causas.

e. El hombre quiere hacer ciencia sobre el hombre, ¿el hombre “sujeto cognoscente”, **puede distorsionar el conocimiento del hombre**, “objeto a conocer”? El sujeto y objeto humanos no son tan distintos, como lo son el sujeto y el objeto de las ciencias Naturales¹. Es cierto, pero el hombre, y sólo él, es capaz de poder volver sobre sus propios actos y así estar presente a sí mismo, como un yo, objeto de reflexión (reditio completa subjecti in seipsum)².

¹ “Yo que quiero hacer filosofía del hombre soy también hombre, no puedo colocarme fuera, estoy comprometido e implicado en el objeto, dependo de él, en cierto modo soy interior a él, me envuelve y me trasciende” (Marcel).

² *Esta conciencia refleja presupone el conocimiento directo de unos fenómenos psíquicos*, sobre los que la mente humana “vuelve” en un segundo momento.

En el primer momento los datos inmediatos de la conciencia son “cuasi-objetos”. Mientras que en el segundo, el sujeto se experimenta como sujeto-objeto, ya que experimenta a los datos como suyos. Y en esta reflexión aprehende el yo ontológico o mismidad

Cualquier acto humano (sensitivo, intelectual, o volitivo), el sujeto lo experimenta como suyo propio. Más aún, todas las vivencias de un día, de un mes, de un año, de toda la vida se presentan al hombre como propios, los conoce y los valora como pertenecientes a sí mismo, único y permanente, sujeto capaz de actuar, de entender o de querer*.

La potencia de conocerse a sí mismo de manera refleja, la autoconciencia, es propia sólo de seres que tienen una forma superior, lo que llamamos alma o espíritu.

f. Con esto no negamos que **las culturas, las tomas de postura del hombre ante sí mismo, y otros muchos factores pueden influir** en la percepción que un hombre tiene del hombre, accidentalmente³.

Pero el conocimiento humano puede ir más allá de estas determinaciones accidentales, para “encontrar la realidad o las realidades comunes y constitutivas de todo hombre”, que llamamos naturaleza humana. Sobre ella vendrá después la cultura y las infinitas variantes de las diversas sociedades

2. INDIVIDUO Y PERSONA

a. En estrecha relación con la persona como sujeto-objeto está la **distinción entre individuo y persona** que se popularizó por los pensadores personalistas franceses. Hoy está generalmente admitida, aunque fue acogida entonces con reservas y requiere ser bien entendida.

Surgió con fuerza en Francia entre las dos guerras mundiales, porque algunos filósofos vieron en la distinción entre individuo y persona, la “clave de interpretación de los problemas sociales y de

* **Para un resumen más amplio** sobre este punto ver CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Edicep, 2000 pp. 29-31

³ Como lo reconocen Gehlen, Landsberg, Landmann, Heidegger, y es evidente por sí mismo

la mayor parte de los males que padecía aquella conflictiva y violenta sociedad europea”.

Era la época de las grandes dictaduras, de las grandes guerras, de los inmensos ejércitos, de los campos de concentración, de las grandes fábricas, del materialismo invasor, y en todas estas situaciones “el hombre era tratado no como persona sino como individuo”.

De ahí que se despertase el interés por unos conceptos nuevos que parecían clarificar las situaciones y tener potencia para solucionarlas, generando una nueva ética e incluso una nueva política⁴.

b. La diferencia radica en lo siguiente. El “individuo” es la parte de un todo y es para el todo, mientras que la “persona”, como tal, dice independencia relativa del todo. El individuo es para el universo, el universo para la persona. El individuo es un ser cerrado, la persona es un ser abierto⁵.

Esta diferencia implica ver lo individual y al individuo, como antagonistas de lo personal y de la persona. Se considera al “individualismo” como una de las grandes frentes de los desórdenes sociales, sobre todo desde la revolución industrial y el desarrollo liberal capitalista. Y como una de las causas más importantes de los movimientos que han dado origen a los fascismos y a las grandes guerras.

De esta interpretación peyorativa del individuo, como sujeto del individualismo, vino el contraponer individuo a persona para exaltar al individuo humano, llamado persona, como cualitati-

⁴ Ver E. MOUNIER .- «Révolution personaliste et communautaire», Paris 193. «Manifeste au service du personalisme», Paris 1936. D. DE ROUGE-MONT .- «Politique de la personne», Paris 1934. J. MARITAIN .- «Trois Reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau» Paris 1925. «Du régime temporel et de la liberté». Paris 1933. M. S. GILLET, O.P. .- «Culture latine et ordre social», Paris 1935. Y como obra de conjunto J. LACROIX .- «Le Personalisme », Lyon 1981.

⁵ La validez de estos argumentos la expone, y disiente, P. DESCOQS .- “Individu et Personne”, o. c. 24-34.

vamente superior a todo otro individuo y reservar para él el nombre de persona, evitando el de individuo.

De ahí la importancia de pasar de una filosofía del individuo pretendidamente independiente, de raíces roussonianas, a una filosofía en la que el sujeto central sea la persona como fin en sí misma y como ser que se realiza en una múltiple comunicación libre y creativa con los demás, gracias a la cual supera todo individualismo atomista (liberal), y toda masificación⁶.

c. El uso de la palabra y del concepto de persona acentúa ciertos fenómenos característicos y exclusivos del hombre. La noción de individuo es más amplia. También las ovejas de un rebaño, o las abejas de una colmena, o los árboles de un bosque son individuos de una especie, pero de ninguna manera pueden ser llamados personas.

d. Aunque hablaremos largamente de lo que es la persona, adelantamos aquí que **la persona es un ser de naturaleza espiritual-corporal**, y por eso “no es una cosa” de la Naturaleza objeto de una ciencia física simplemente. Es un yo único e irrepetible en su absoluta singularidad, aunque no el único. Y es auto-consciente porque es de naturaleza intelectual.

⁶ «Por doctrinas individualistas entendemos aquí las que con desprecio de la persona humana, hacen del individuo el quicio de la sociedad, y después de haberle declarado autónomo, subordinan todo a esta autonomía: la familia, las asociaciones la misma sociedad política» (M. S. GILLET, op.- «Culture latine et ordre sociale». Paris 1935,40).

El igualitarismo individualista, es decir, la acumulación de individuos iguales e “independientes” crea inevitablemente sociedades masificadas y anarquizantes en las que un dictador o un Partido acaban por imponer férreamente su voluntad. El marxismo o el nacional-socialismo alemán fueron ejemplos paradigmáticos.

El individualismo expresa una tendencia a liberarse de toda obligación de solidaridad y a no pensar más que en sí. La falta de comunicación creativa con los demás, y la falta de estructuras sociales intermedias entre el individuo y el Poder, “acaba por crear cúmulos de mónadas anónimas, carentes de verdadera personalidad y, por ello, fácilmente manipulables y sumisas a una voluntad política fuerte” que domine la anarquía.

Es un ser abierto, que puede enriquecerse indefinidamente, en la comunicación con el mundo, con los demás y con Dios. Se realiza precisamente en esa apertura múltiple. Y tanto es ella misma cuanto se da a los demás porque «el amor diferencia» (Teilhard de Chardin).

Es inteligente y libre, y por eso sujeto de obligaciones morales. Y porque tiene obligaciones, tiene “derechos y merece todo respeto”. Se guía en sus decisiones por valores reflejamente adquiridos, es dueña de sí y don de sí.

Por eso la persona es para la comunidad, pero la comunidad es para la persona, y ambas se necesitan y se complementan. La persona es fin en sí misma, no vive sólo para la especie sino para realizarse a sí misma, en la especie y con la especie⁷.

Mientras que el **individuo** es aquel ser cuyo fin es la especie. Es decir, nace, vive, se reproduce, continúa la especie y muere, desaparece del todo. Es como un ser “cerrado”

e. La Antropología Filosófica hoy debe ser personalista, sosteniendo el valor superior de la persona frente al individuo, la cosa, lo genérico e impersonal. Aceptamos, con los personalistas, la distinción entre individuo y persona en los términos explicados⁸.

3. UNA APROXIMACIÓN A LA DEFINICIÓN DE PERSONA

a. Los comportamientos que caracterizan a la persona, y la diferencian de todos los demás seres, Incluso de los animales

⁷ La realización plena de sí misma *está presuponiendo, como es evidente, la inmortalidad personal y consiguientemente la espiritualidad del alma*. Sin esto sería un individuo, no una persona, viviría sólo para la especie.

⁸ Jacques Maritain, que ha sido uno de los más eficaces introductores de la distinción entre individuo y persona, *radicaliza excesivamente el valor del espíritu* ya que viene a identificar la subsistencia del alma con la personalidad, o mejor la subsistencia del alma es la propia subsistencia de la persona. El cuerpo sería una limitación de la persona. La noción de persona excluiría la materia, lo que no parece admisible. Ver MIRELLA LORENZINI .- “Sussistenza e razionalità nell ‘antropologia di J. Maritain”, Divus Thomas 95(1992), 164-186.

más evolucionados y cercanos al hombre, y por eso llamados antropoides o antropomorfos, los describiremos en un capítulo posterior

Pero, puesto que en este capítulo estamos ofreciendo los preámbulos y las nociones generales introductorias al tema del hombre, parece necesario aproximarnos más a una posible definición de lo que es la persona humana,

b. La persona no puede ser plenamente encerrada en una definición porque la persona tiene mucho de misterio⁹. Misterio que se refleja en “paradojas”, que con tanta frecuencia desconciertan al mismo sujeto humano que las experimenta¹⁰.

En efecto, la persona experimenta, por una parte, la sujeción a las leyes de la materia, del espacio y del tiempo. Y, por otra, experimenta la elevación y la trascendencia sobre todo lo material, lo espacial y lo temporal. Y sin embargo se sabe como un único ser, un único yo, en el que se verifican estas dolorosas contradicciones.

Es un ser subsistente, que existe en sí y para sí. Y sin embargo hay en ella un fondo incommunicable por lo que cae en la cuenta de su íntima unidad, de “su última soledad” y de su impaticipable responsabilidad. Y hasta ese fondo último ningún otro ser humano puede llegar.

Y en todo caso se experimenta como un ser necesariamente abierto “verticalmente” a Dios, de quien recibe continuamente el ser y el existir. Y “horizontalmente” a los hombres, y a los otros seres, con los que puede entrar en múltiple relación enriquecedora.

Durante toda su vida se está haciendo en un proceso de suyo indefinido. Está perpetuamente invitado por la verdad y por el bien. y puede responder o no responder, responder en un sentido o

⁹ “El objeto de las ciencias de la Naturaleza es un” problema”, mientras que el de la *Filosofía del hombre es un “misterio” MARCEL*

¹⁰ Lo que hizo exclamar a san Agustín ante la muerte de un amigo: «Me he convertido para mí mismo en una gran pregunta»+.

en otro, autorrealizarse o autodestruirse. En lo "somático" llega a la edad adulta y puede decirse entonces que está acabada y completa. Sin embargo, en lo "psicológico", y que es por lo que la persona es más persona, nunca está acabada

c. La historia del **concepto de persona hasta Boecio y Santo Tomás** ha sido el siguiente.

Etimológicamente la palabra persona viene del vocablo latino persona, que era el nombre que daban en el teatro romano a la "máscara" que utilizaban los actores para hacer resonar su voz (personare). Después se llamó persona al "papel que representaba el actor" enmascarado. Los dos sentidos acabaron por fundirse y, finalmente, la persona no fue ya su apariencia engañosa sino "el actor mismo".

Posteriormente tomó un carácter social y jurídico y "se llamó persona al hombre libre", sujeto de derechos y deberes dentro de la sociedad romana. Los esclavos no eran personas, y el dueño podía disponer de ellos o tratarles como cosas o como a cualquier animal. Tampoco lo eran los extranjeros al Imperio romano, que no habían obtenido la ciudadanía romana.

El concepto y el vocablo de persona está ausente en la Metafísica griega, como recuerda Zubiri. Y fue necesario el esfuerzo teológico-filosófico de los Capadocios (ya en el siglo IV, dC)¹¹ para despojar al término griego "hypóstasis" de su carácter de puro hypokeímenon -de su carácter de subiectum y de substancia-, y acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había llamado "persona", a diferencia de la pura cosa (res).

La introducción del concepto de persona, en su peculiaridad actual, ha sido obra del pensamiento cristiano, para poder expli-

¹¹ **Padres Capadocios.** Teólogos cristianos de la Escuela de Cesárea de Capadocia: san Basilio (330-379), san Gregorio de Nacianzo (329-389) y san Gregorio de Nisa (333-395). *Es de particular importancia para la comprensión del hombre*, el tratado de san Gregorio de Nisa, "De hominis opificio". Cfr. X. Zubiri. - "El hombre y Dios", Madrid 1984, 323

car en formas culturales la revelación bíblica sobre el misterio de la Trinidad y la naturaleza humana de Jesucristo.»

La más célebre y admitida definición de persona ha sido la de "substancia individual de naturaleza racional" (Boecio, 480-525)⁺¹². Santo Tomás la acepta plenamente, la defiende y la explica, siendo aceptada posteriormente por toda la filosofía cristiana.

No todo individuo subsistente es persona, pues "lo que especifica a la substancia individual como persona es la naturaleza racional": su capacidad de un pensamiento autoconsciente, reflexivo, relacional y abstractivo. Ser persona, pues, consiste en ser sujeto de naturaleza racional.¹³

¹² **A la aceptación generalizada de la definición de persona dada por Boecio, contribuyó que es aplicable al misterio de las personas divinas y al no menos misterioso hecho de la naturaleza humana de Jesucristo.**

Sobre las personas divinas ver S. THOMAS - "Summa Theologica", 1, q. XXX. Santo Tomás comenta que «persona significa lo más perfecto en toda la naturaleza, "lo subsistente en una naturaleza racional"». Y, así, da también el máximo valor a la racionalidad humana y la hace el componente o diferencia que especifica a la substancia en razón de persona.+

Sobre la persona humana de Jesucristo ver A. MICHEL, DTC, 7, 369-437. Y A. MUÑOZ ALONSO.- "La persona humana, Zaragoza 1962,41-64, que hace una exposición amplia y clara.

¹³ **Definición de persona, de Boecio: aclaración para hacerla inteligible hoy, ya que está expresada en términos aristotélico-escolásticos.** Por "substancia" entiende un ente singular que "está-en-sí", y no inherente en otro. Y por "substancia individual", aquel ente que "estando-en-sí" es indiviso en sí mismo y dividido de cualquier otro. Es incomunicable a cualquier otro ente (ni como accidente, ni como parte de un todo, ni como naturaleza incompleta a una completa).

En la filosofía escolástica a la substancia completa e incomunicable se la llama "suppositum" o "hypóstasis". Distinto de la substancia es el accidente que es un ente individual pero comunicable porque "no está-en-sí", sino inherente en la substancia.

La mesa sobre la que escribo es un "ente-en-sí", una substancia singular e incomunicable. El color blanco de la mesa "no está-en-sí", sino inherente a la mesa de tal manera que sin ella no subsistiría. No es la mesa, pero naturalmente no puede existir sin la mesa. Es un accidente.

4. LA DEFINICION DE "PERSONA" EN EL SIGLO XX

a. **La definición de persona de Boecio, hoy no resulta suficiente.** No decimos que no sea verdadera y aun necesaria esa definición, pero sí que parece insuficiente.

La definición especificadora de «naturaleza racional», deja de nombrar notas no menos esenciales que la racionalidad, como son las volitivas, las emocionales, las libertad y ser fin en sí mismo de no menos importancia en la estructura humana que las racionales.

Por eso parece que se debería buscar una definición de la persona que integrase más elementos de lo que constituye realmente a la persona, y no sólo el ser racional.

b. **La persona en el siglo XX se ha definido principalmente por sus aspectos dinámicos, volitivos y emotivos, siguiendo a Fitché.**

Sólo así, piensan muchos autores, se podrá evitar el peligro de impersonalismo, de reducción de la persona a entidad estática, de abstraccionismo racionalista, o de reducción de la persona a Idea (Hegel). Sus representantes límite fueron Nietzsche y Sartre¹⁴.

c. **Max Scheler.** Persona y espíritu son para él equivalentes, siendo la persona el modo concreto y real de existencia del espíritu. El espíritu abarca no sólo la razón, sino también la intuición de los fenómenos primarios o esencias, los actos emocionales y volitivos -como, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc.-. La persona es el centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito+.

Sobre la evolución histórica de los conceptos de *substancia*, *hypóstasis*, *individuo*, ver Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC), 7, 369-704, y I. QUIILES, *La persona humana*, Buenos Aires 1942, 102-117

¹⁴ *La racionalidad como única diferencia específica de la persona dentro del género «animal», puede provocar una absolutización de la razón.* De ahí que en la Filosofía moderna se hayan buscado otras definiciones de la persona, aunque no se ha logrado la aceptación unánime que durante muchos siglos obtuvo la de Boecio.

Scheler quiere superar el vitalismo biologicista, y el substancialismo objetivista, para él el espíritu, al que reduce la persona, sólo se presenta como un conjunto de actos, que no son sólo intelectuales sino volitivos sin que lleguemos nunca a conocer o definir lo que realmente es el espíritu en sí¹⁵.

Considera a la persona como inobjetivable en sí misma. En cuanto espíritu está por encima de toda referencia a coordenadas espacio-temporales. "Imposible de ser conocida de manera adecuada y objetiva", en su misma esencia.

d. **Zubiri.** Para él las propiedades constitutivas de la persona son 1) la intimidad del ser «yo mismo», «yo mío»; 2) la libertad, y por consiguiente la responsabilidad; 3) la inteligencia, más o menos racional según su grado de desarrollo; 4) la vida corporal sentimental, consciente e inconsciente, ejecutiva y futurizadora; 5) la apertura a la realidad de las cosas, de las personas y bajo la forma de religación radical, a la realidad fundamentante, Dios¹⁶.

e. **Los pensadores personalistas** describen los rasgos o fenómenos que caracterizan a la persona. Ofrecen una fenómeno-logía descriptiva de la persona más que una definición *exacta* y comprensiva de la persona en cuanto tal.

Veamos algunos de los principales

f. **Mounier** Para él la persona "no es" una estructura abstracta bajo nuestro comportamiento. Sino la raíz última espiritual del ser humano, de su actividad vivida de autocreación, comunicación y adhesión. Unifica toda su múltiple actividad en la libertad.

¹⁵ **Comentarios sobre la teoría de "persona" de Max Scheler.** Uno *sintético*, puede verse en CARLOS VALVERDE .- o.c., 37-39. Y uno *más amplio* en A. PINTOR RAMOS .- "El humanismo de Max Scheler, Estudio de su Antropología Filosófica". Madrid 1978, uno de los mejores estudios sobre la misma.

¹⁶ **Síntesis de la persona según Zubiri:** P. LAIN ENTRALGO .- "Teoría y realidad del otro", II, Madrid 1968, 271.

Y genera, a través de actos creadores, la singularidad de su vocación

Para él la persona "no es" parte de un todo, no es realidad substancial a lo fenoménico sino indisoluble con ello. Subsiste y se plenifica por la adhesión libre a una escala de valores, vividos con un compromiso responsable. Y se revela como experiencia de una vida personal,

Es apertura a los demás y a la trascendencia, encarnación en la Historia, llamada a un compromiso. Es comunicación, salir de sí, asumir el destino del otro, dar y ser fiel. Es formar comunidad de personas, con una primacía del nosotros sobre el yo y el tú¹⁷.

En su obra más conocida "Manifiesto al servicio del personalismo" dice: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser»¹⁸. La fórmula tiene una cierta analogía con la de Boecio puesto que encierra los conceptos de subsistencia, individualidad y espiritualidad racional, aunque es menos precisa.

g. Martín Buber busca una definición que aleje a la persona del individualismo cerrado y monádico, por un lado, y del colectivismo despersonalizante por otro. Por eso afirma que:

«El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre ... Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el "yo" y el "tú" se encuentran ... Si consideráramos el hombre con el hombre veremos siempre la dualidad dinámica que constituye al ser humano

Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta qué es el hombre, si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógi-

¹⁷ Síntesis del complejo pensamiento de Mounier inspirada en M. MAC-EIRAS .- "La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier" [en J. DE SA-HAGÚN LUCAS (ed.) Antropologías del siglo XX Salamanca 1979, 101-124]

¹⁸ E. MOUNIER .- "Manifiesto al servicio del personalismo", Madrid 1967, 75.

ca, en cuyo estar-dos-en-recíproca-presencia se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del "uno" con el "otro"»¹⁹.

h. Jacques Maritain ofrece una descripción bastante compleja de la persona humana:

«Cuando decimos que un hombre es una persona, no queremos decir sólo que es un individuo como lo son un átomo, una espiga de trigo, o un elefante. El hombre es un individuo que se rige con la inteligencia y la voluntad. No existe solamente en modo físico sino que sobreexiste espiritualmente en conocimiento y en amor.

En algún sentido, es un universo por sí, un microcosmos en el cual el universo entero puede quedar comprendido con el conocimiento. Y con el amor puede darse todo entero a seres que están ante él como otros tantos él mismo, relación de la que es imposible encontrar el equivalente en el mundo físico.

La persona humana posee estos caracteres porque, en definitiva, el hombre, esta carne y estos huesos precederlos que un fuego divino ha ce vivir y obrar, existe "desde el útero al sepulcro", por obra de la existencia misma de su alma que domina el tiempo y la muerte.

Es el espíritu la raíz de la personalidad»²⁰.

Descripción que, puede ser una válida actualización de la doctrina clásica de Boecio y santo Tomás, aunque sea discutible en algunos de sus supuestos y requeriría matizaciones²¹.

¹⁹ M. BUBER, ¿Qué es el hombre?, México 1979, 146-151.

²⁰ J. MARITAIN .- "Principes d 'une politique humaniste", Oeuvres Complètes, VIII, Fribourg Suisse. 1989, 188.

²¹ Maritain estudia el tema de la persona en muchas de sus obras, entre otras en "La persona y el bien común", "Humanismo integral", "Distinguir para unir", "Los grados del saber", "Reflexión sobre la persona humana y la filosofía de la cultura", "De Bergson a Tomás de Aquino", "Por una política más humana", etc.

La concepción de Maritain sobre la persona se resume en cinco tesis: 1) La raíz metafísica de la personalidad es el espíritu 2) la raíz de la personalidad es la subsistencia 3) la personalidad es la subsistencia del alma 4) la personalidad es una perfección trascendental 5) en el hombre existe un conflicto entre naturaleza y persona.

5. EVOLUCION DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, DE SU CONTENIDO Y SU NOMBRE

(De los tratados «de anima» a la antropología filosófica)

a. Las diversas concepciones del hombre, en la historia del pensamiento., serán objeto del capítulo siguiente.

Aquí sólo queremos consignar que en el estudio del hombre, se ha pasado de la reflexión sobre lo bio-psicológico al estudio del hombre mismo, en su compleja y total realidad, de los tratados “De anima” a la “Antropología Filosófica”.

b. **Primeros estudios.** Aristóteles fue el primero que escribió “un tratado sobre el viviente en general” (“De anima”).

Obra que completó con otros estudios (“Parva naturalia”), sobre muchos “temas fisico-psicológicos” como los sentidos, la memoria, los sueños, la respiración, la muerte y otros “aspectos comunes a animales y hombres”. Tratados que muestran una notable observación empírica en la cual superó a Platón.

San Agustín, influido por los neoplatónicos escribió también varios tratados al respecto (“De immortalitate animae”, “De quantitate animae”, “De anima et eius origine”). Y Averroes comentó, por su parte, el “De anima” de Aristóteles.

Y Santo Tomás, el más grande de los escolásticos, escribe un comentario al “De anima” de Aristóteles” y una “Quaestio disputata de anima”, además de que en otras muchas de sus obras estudia los problemas humanos.

Suárez, en su tratado “De anima”, estudia el alma en su misma naturaleza, sus facultades, su posible pervivencia después de la muerte, la libertad, etc. Hace a veces una verdadera psicología experimental, discute ya el problema de las localizaciones cerebra-

Cfr. M. LORENZINI.- «Sussistenza e razionalità nell' antropologia di J. Maritain». Divus Thomas, 95 (1/1992), 164-186. «L'uomo in quanto persona. L' antropologia di J. Maritain», Bologn. 1990.

les, esboza una teoría de la atención y tiene capítulos de verdadera psico-fisiología²².

c. **Con Descartes la Filosofía se hace antropocéntrica y subjetivista.** Se descubre la conciencia como demiurgo interpretador y ordenador de los conocimientos y de los valores -desde siempre era ya considerada como una realidad objetiva-.

El mundo externo existe para nosotros “a través de nuestra conciencia” y no independientemente de ella. Tiene valor para el hombre a través de la conciencia del sujeto.

Desde entonces la Filosofía del Hombre se introvierte y empieza a ser Psicología, estudio ante todo del psiquismo como principio subjetivo de la misma vida mental, de las actividades todas que se refieren a la vida intencional y consciente.

d. La Filosofía del Hombre se llamó **Psicología Racional**, a partir de Christian Wolff (1679-1754), que le dio y popularizó dicho nombre. Racionalista, quería expresar con él un estudio de la persona desarrollado de un modo principalmente deductivo y racional.

El sueño de una antropología deductiva, como querían los racionalistas, quedó pronto superado. Pero el nuevo nombre dado por Wolff fue generalmente admitido, incluso por los escolásticos del XIX y del XX, que ya no escribían tratados “De anima” sino de “Psicología Racional o filosófica”.

Los temas básicos de la Psicología Racional eran, ordinariamente, “la vida en cuanto tal”. La vida vegetativa, la naturaleza

²² Suárez, «de haber concluido su obra -dice Marcial Solana- este tratado hubiera sido para la Psicología Racional lo que para la metafísica fueron las “Disputationes Metaphysicae”, una síntesis admirable de todo el saber escolástico, dispuesta según las exigencias de los tiempos del Renacimiento»+

«Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, insistían en la importancia decisiva del “De anima” de Suárez e invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna: “él es el hombre” ha escrito Xavier Zubiri. +

de la vida sensitiva y la naturaleza de la vida racional. La libertad, el compuesto humano, el alma y sus relaciones con el cuerpo. El origen del alma y su inmortalidad. Y, por la influencia creciente del darwinismo, se estudiaban también los orígenes de la vida y su evolución.

Se conservaba entre los escolásticos la herencia aristotélico-tomista pero se atendía, cada vez más, a las aportaciones de las ciencias humanas y experimentales en pleno desarrollo.

e. En los últimos cincuenta años, progresivamente, se pasó de la denominación de “Psicología Racional” a la de “Antropología Filosófica”. Ya Kant cuando enunciaba el objeto de la Filosofía: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, los resumía todo en la cuarta: ¿qué es el hombre?:

«En lo fundamental se puede reducir todo esto a la Antropología porque las otras tres preguntas se refieren a la última»+.

Quedaba así consagrado el nombre de Antropología como ciencia filosófica del hombre²³.

f. El antropocentrismo que se inició en el Renacimiento y que tuvo un alto exponente en Pico della Mirandola (“Oratio de hominis dignitate”, 1486) alcanza con Kant el grado máximo de importancia en el saber filosófico. Después padeció un eclipse con el Idealismo, pero reapareció con mucha fuerza en Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Max Scheler.

g. El concepto de Antropología Filosófica adquiere carta de ciudadanía en el mundo filosófico con Max Scheler, y Helmut Plessner.²⁴

²³ Kant decía que a la primera pregunta responde la Metafísica, a la segunda la Moral, a la tercera la Religión y a la cuarta la Antropología.

²⁴ Max Scheler (“El puesto del hombre en el cosmos”) fue el primero que, con plena conciencia, hizo de la Antropología Filosófica una disciplina autónoma. Y elaboró una síntesis más rica y brillante que consistente desde el punto de vista filosófico.

La nueva Antropología aportaba un nuevo enfoque. Conserva muchos contenidos de la antigua Psicología racional, pero utiliza principalmente el método fenomenológico, distinto del escolástico y del racionalista. Y acepta no pocos elementos de la filosofía trascendental y de la Fenomenología.

Añade nuevos temas tomados de las ciencias de la Naturaleza, de la cultura, de la Psicología empírica e incluso de la Sociología. Para Scheler la diferencia entre Antropología y Sociología es tenue²⁵.

h. La definición de la Antropología Filosófica, su fin, objeto y método, según Max Scheler era la siguiente:

«Antropología Filosófica. Con esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y la estructura esencial del hombre, de su relación con los reinos de la Naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas.

De su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo. De las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve. De las direcciones y leyes fundamentales de su desarrollo biológico, psíquico, histórico-espiritual y social, y lo mismo de sus posibilidades esenciales que de sus realidades.

En dicha ciencia hallanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y del alma, así como el problema noético-vital»+.

Helmut Plessner (“Los grados de lo orgánico y el hombre”. Y “Introducción a la Antropología Filosófica”, publicadas ambas en 1928).

Después han utilizado esta denominación E. Casirer, Hengstenberg, M. Landmann, A. Gehlen y otros muchos.

²⁵ El término de Psicología quedaría en adelante reservado para la “Psicología positiva”, tal como la desarrollaron Freud, Wundt, Adler y otros muchísimos, sobre todo en el mundo anglosajón.

La Psicología empírica o experimental atiende principalmente a las funciones humanas más superficiales o verificables por los datos sensoriales, a los fenómenos subconscientes, movimientos reflejos, asociación de imágenes, aprendizaje, medida de inteligencia, el mundo emocional, los estados de ánimo, fobias, filias, etc

i. **El proyecto de Max Scheler era demasiado ambicioso.** No se puede pretender encerrar en una sola ciencia todo ese enorme e inabarcable conjunto de conocimientos que pretendía él+

Nunca llegaremos a una comprensión totalizante y exhaustiva, pero sí podemos alcanzar un conjunto de verdades últimas que nos expliquen, en lo fundamental, este ser fascinante que es la persona humana.

Desvelar, en lo posible, este misterio ayudará también a saber de dónde viene el hombre, a dónde va, qué tiene que hacer en esta vida, ayudará a comprender el sentido de la vida humana, principio y fundamento de todo humanismo.

j. El tema central de la Antropología Filosófica a finales del siglo XX, ha sido una búsqueda de respuesta ante la angustia, la soledad, el desconcierto y la desesperación que han acongojado a los hombres ante las grandes guerras, los campos de concentración, y las grandes dictaduras. Así como ante la exaltación de lo material y lo placentero y las consiguientes frustraciones

Y, sobre todo, ante el desierto de sentido y caos que dejó el eclipse de los valores morales y los principios religiosos, en muchos hombres del mundo occidental,

CARLOS VALVERDE .- "Antropología Filosófica". Edicep.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

LOS FILÓSOFOS ANTE EL HOMBRE: Desde los Griegos hasta el Empirismo

Carlos Valverde

Indice

0. Introducción
1. Los filósofos Griegos
2. Aportaciones del Cristianismo
3. Los Medievales
4. Significado antropológico del Renacimiento
5. Los Racionalistas
6. Los Empiristas

0. INTRODUCCIÓN

Veremos ahora el fluir del pensamiento antropológico a lo largo de los siglos. Será una exposición muy concisa, atenta solamente a algunos pensadores más representativos. Pero apasionante y aleccionador del **esfuerzo continuado del por descifrar el enigma de su propia naturaleza y de su propia experiencia hombre**, entre aciertos y errores.

1. LOS FILÓSOFOS GRIEGOS

a. La **Filosofía occidental nace en Grecia**, en medio de un portentoso desarrollo cultural, sobre todo en el siglo V aC, el siglo de Pericles. Del «milagro griego» vivimos todavía hoy, en muchas cosas, los europeos y no pocos otros pueblos.

b. En la literatura más antigua, **Homero** (s. VIII aC) falta la conciencia de la unidad y la autonomía de la vida psíquica del hombre. Las “decisiones humanas se relacionan inmediatamente con decisiones de los dioses”.

En los **trágicos griegos**, el hombre se debate entre sus pasiones, su conciencia de libertad y la sensación de un destino “moira”, anarje”, que se cumple inexorablemente y que acaba en la muerte siempre misteriosa.

Los filósofos **pre-socráticos** no se plantearon directamente la pregunta por el hombre. La primera admiración, origen del filosofar según Aristóteles, se la causaron los “fenómenos de la Naturaleza”, y con su característica curiosidad y profundidad se preguntaron cuál era el principio último (“arjé”) de los fenómenos naturales.

c. Hacia la mitad del siglo **Sócrates, y los sofistas**, concentran su atención filosófica sobre el tema del hombre.

Protágoras (+410 aC) hace del hombre la «medida de todas las cosas»+.

Y **Sócrates** (+399), sin afirmar tanto, centró el pensamiento griego sobre el hombre. Sobre la posible “búsqueda y consecución de la verdad, la dignidad humana, el conocimiento de sí mis-

mo y la vida conforme a las normas morales” que dictaba la razón.

d. La obra de **Platón** (+347 aC) significa el esfuerzo más noble, en el mundo griego, por enseñar a los hombres a elevarse hacia lo absoluto y trascendente.

Su filosofía es una búsqueda y explicación de la realidad que culmina en una pedagogía. Es un modo de “ascender de lo sensible a lo inteligible, de lo bajo a lo alto, para allí encontrar la felicidad en la contemplación de la verdad y el amor del bien”. Cima que considera es la razón de ser y el sentido de la vida del hombre inteligente.

Para Platón el hombre es, ante todo, alma, de origen divino, inmaterial, eterna e inmortal, unida accidentalmente al cuerpo. Como consecuencia de un pecado y con la misión de gobernar y dirigir el cuerpo como el timonel a la nave, o el auriga al carro. “El cuerpo es la cárcel del alma”.

La tarea del hombre en esta vida es prepararse para la definitiva liberación, para alcanzar la contemplación de las ideas en la otra vida, mediante la dialéctica. De no hacerlo, las almas volverán a reencarnarse y perderán su fin último.

La Antropología de Platón y de los platónicos posteriores, sobre todo de Plotino (+270 dC.), en el mismo sentido, tuvo una gran influencia en el pensamiento cristiano y en el medieval, a pesar de que los Diálogos originales de Platón no se conocieron en su totalidad, en Occidente, hasta el siglo XV.

e. **Aristóteles** (+322 aC) fue discípulo y admirador de Platón, pero en su búsqueda de la verdad disintió del maestro en muchos temas. Construyó una filosofía, con no pocas influencias platónicas, pero absolutamente original.

Así sucedió también en la Antropología. Escribió un tratado entero “Del alma”, lo que indica ya la importancia que él da al alma del hombre, que está por encima de todas las cosas por su capacidad de razonar.

Para él el alma y el cuerpo se unen substancialmente como dos naturalezas incompletas, como “materia” y “forma”, en una sola naturaleza, rechazando el dualismo platónico. El alma, o forma del cuerpo, es el principio esencial que da a la materia el ser cuerpo humano vivo.

Confiere el máximo valor a la “mente”, por la cual el hombre supera a todos los otros seres. Define al hombre como “animal racional”, como “animal que tiene razón o palabra”, especifica al hombre por su capacidad de conocer.

Para él el alma es ante todo pensamiento. “Los elementos volitivos, emotivos, existenciales y los históricos, pasan a segundo plano”, o no existen.

En cambio contempla también al hombre como “animal sociable por naturaleza”, según la mentalidad griega que tanta importancia daba a la vida social en la ciudad (“pólis”). Sólo en la comunicación social tiene el hombre asegurado un género de vida en el que puede satisfacer todas sus necesidades. En su Política afirma que aisladamente sólo podrían vivir una bestia o un dios +.

f. De todas estas reflexiones filosóficas nació **el ideal griego de educación humana**, la “paideia”, el proceso por el cual el hombre conforma sus facultades según unas normas teleológicas que provienen del orden cósmico y del orden social.

En la paideia tiene preferencia lo “teórico” que ha de orientar la “praxis”. Es la pólis, la ciudad, la que tiene que educar y realizar al hombre.

g. Con las guerras de **Alejandro Magno** (+323 aC) y la extensión de su inmenso imperio pierde valor para el hombre griego el concepto de su pequeña sociedad (“pólis”), en la que se encontraba a sí mismo y se sentía ciudadano de una comunidad. El mundo para los griegos se hizo enorme, desde la India a Egipto.

El hombre ahora busca dentro de sí la seguridad y la salvación que antes le daba la polis. Busca su plenitud no en la comunicación, o la eficacia de su acción en el mundo real, sino en la so-

ledad interior, en la “imperturbabilidad”, en el dominio total de los afectos y en la consiguiente conformidad fatalista con la Naturaleza y el destino. que están regidos por un Logos misterioso y omnipotente ¹.

h. Los estoicos (300 aC–200 dC) no se preocupan tanto de saber qué es el hombre sino sólo cómo deben vivir para alcanzar la felicidad”. Es una ética eudaimonística, pero también rígidamente exigente en el dominio de las pasiones y los afectos para conformarse a la razón”.

Por otro lado, es una doctrina optimista porque “si todo está regido por un Logos, no podrá menos de suceder lo mejor”, lo ordenado y lo perfecto.

La Filosofía o conocimiento de la Lógica, la Física y la Ética son el medio más eficaz para curar las pasiones y alcanzar el perfecto equilibrio racional.

i. El Helenismo -la difusión del idioma y la cultura griega por casi todo el mundo conocido entonces-, tuvo un enorme y decisivo influjo, tanto para la formación del Derecho Romano como en la moral cristiana que asumió no todos pero sí muchos de los conceptos estoicos ².

Los primeros pensadores cristianos “admiraron” la rectitud y la elevación de las doctrinas estoicas sobre el hombre. Pero “no admitieron” la imperturbabilidad como ideal, ni la extinción de los afectos, ni la pretensión de lograr la salvación por uno mismo y por la fuerza de la razón. Ni la fatalidad del destino, ni el orgullo del sabio estoico que se aparta de la plebe y se considera semejante a un dios.

¹ **Destino** [fatum]. La necesidad de todas las cosas y de todas las acciones, que ninguna fuerza puede quebrantar»+.

² **Época del Helenismo.** Desde la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) hasta la clausura de las escuelas filosóficas de Atenas por Justiniano (529 dC). Sobre el estoicismo de los Padres de la Iglesia, ver M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l’Eglise*, Paris 1957.

j. El epicureísmo, contemporáneo del estoicismo desarrolla una antropología mucho más pragmática. Era un sensismo que enseñaba a los hombres a disfrutar “prudentemente” de los placeres sensibles de la vida, a evitar el dolor cuanto se pueda, a lograr un cierto sosiego (“ataraxia”) para poder disfrutar mejor de cuanto la vida ofrece, sabiendo que al final llegará la muerte.

Para el epicureísmo la muerte, es el mal de los males, pero no le hay que temer porque mientras vivimos ella no está y cuando está ya no vivimos.

k. Como consecuencia del pluralismo de interpretaciones sobre el hombre y sobre la Naturaleza que apareció a lo largo de estos siglos, brotó con fuerza el **escepticismo**. Una actitud crítica por la que “el hombre sabe que no sabe, y por eso ni se decide ni se compromete”, y así obtiene una “indiferencia” fuente de paz, de tranquilidad y de felicidad.

l. En resumen, la filosofía griega dio el **primer impulso para lograr una idea del hombre, distinto y superior a la Naturaleza**, gracias principalmente a su capacidad de pensar, de hablar y de convivir.

La cultura griega, y sólo ella, es la que ha acuñado el concepto del logos, de la razón, que especifica al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres, haciéndole capaz así de comunicarse incluso con la divinidad. Logos que “libera la cultura de todos los mitos y abre al hombre el camino a la ciencia” verdadera.

Cayó en la cuenta, además, del “dualismo constitucional de la persona humana”, de la presencia en ella de un “componente superior espiritual e inmortal”, y de la “ética de dominio y educación de sí mismo”. Es decir, de la “humanización” que esa realidad exigía ³.

³ **Filosofía Griega.** En cualquiera de las Historias de la Filosofía hay bibliografía abundante

Y nociones tan importantes como las de substancia e individuo, que servirán después para determinar la definición de persona son producto de la reflexión filosófica griega.

La Antropología Filosófica occidental le debe mucho al pensamiento griego, creador de un alto humanismo del que se alimentaría posteriormente Europa, a través de Europa el mundo.

2. APORTACIONES DEL CRISTIANISMO

a. El fenómeno cristiano ha significado la irrupción de **un conjunto de verdades sobre el hombre que han supuesto una revolución ideológica** en la historia de Occidente y en el pensamiento antropológico, en concreto, de alcance insospechado y definitivo en el humanismo mundial,

b. Revolución que tiene su **raíz en la cultura hebrea y alcanza su plenitud en el Cristianismo**. La concepción hebrea de la existencia humana parte de una concepción original de Dios⁴.

El Dios de Israel es un Dios personal, principio y fundamento absoluto y único, de todos los seres, también del hombre y de la mujer. La Biblia no contiene ninguna teogonía, pero sí una cosmogonía, donde el cosmos nace por acto libre y creador de Dios.

El hombre es criatura de Dios. Es un ser que surge del acto creador de Dios, que le transmite un aliento vital para entrar con él en una relación personalizante (Gen 2.7). Es un alma y una vida que em-pieza a ser cuando Dios la llama a este mundo.

“No es” un elemento desprendido de la substancia divina, ni un alma encarcelada en la materia. No viene al mundo en castigo de una caída.

Pero “el hombre es además carne. Es “ajeno al pensamiento hebraico el dualismo radical platónico cuerpo-alma”. Todo el ser

⁴ Los pueblos orientales, babilonios, sumerios, egipcios, y también los griegos y los romanos tenían en sus tradiciones largas “cosmogonías”. Y el primer acto de esas cosmogonías es una “teogonía”, una explicación de cómo habían sido engendrados los dioses a partir del Caos

humano es obra de Dios, todo el ser humano es imagen y semejanza de Dios (Gen 1.3). No porque Dios sea materia o cuerpo sino porque el hombre, como tal, es “persona, capaz de conocer y de amar, de ser conocido y de ser amado”.

Esta semejanza personalista con Dios es la razón del valor y de la dignidad de la persona. Dios, el Absoluto, mantiene relaciones de tipo personal con el hombre. Dialoga con él, le orienta, le declara lo que es bueno y lo que es malo, le ayuda, respeta su libertad, le premia o le corrige y con todo eso le dignifica.

El hombre, porque es libre en sus decisiones fundamentales, es plenamente responsable de sus actos, “no está sometido a ningún destino fatal”. Y esto da a la vida de cada persona una seriedad y un valor supremo, tanto más cuanto que la revelación judía “niega toda reencarnación y el eterno retorno”.

Ni la persona, ni la historia vuelven a empezar Sólo vivimos en la Tierra una vez. Y en el transcurso de nuestra vida decidimos nuestra suerte temporal, y también nuestra suerte eterna, como nos enseñará más explícitamente Jesucristo.

El hombre crea su historia y su destino definitivo con el ejercicio de su libertad. La vida del hombre es algo absolutamente serio. La persona es un fin en sí misma y tiene en sí misma unos deberes y unos derechos irrenunciables

El mal no proviene de otro principio divino enemigo del Dios bueno. El mal no es otra cosa que el uso de la libertad humana contra el proyecto amoroso de Dios. El mal uso de la libertad es la causa principal de innumerables abrojos y espinas como produce la vida a los hombres.

Dios, «rico en misericordia», ofreció una alianza al pueblo de Israel, para que el hombre alcance su plenitud personal

Alianza que se irá purificando con el correr de los siglos hasta llegar a su perfección en la alianza con toda la humanidad, “sellada con la encarnación del Verbo y el amor perfecto expresado en su entrega hasta la muerte”.

Desde entonces sabemos que es el amor entendido como “ága-pe”, lo que personaliza, porque la esencia misma de “Dios es amor” (1Jn, 4. 8).

He ahí el mensaje más revolucionario, decisivo y fecundo transmitido a los hombres para el desarrollo y el perfeccionamiento de su personalidad.

De esa realidad del amor brota el fundamento de una moral nueva y definitiva:

«Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas» (Mt 22, 37-39)

c. La trilogía libertad, igualdad, fraternidad que enarboló la Revolución francesa como santo y seña de su combate, y que ha decidido, en gran parte el desarrollo posterior de los derechos humanos sólo es explicable desde los postulados cristianos en que se había educado la burguesía francesa. Nunca hubieran surgido ese grito en la civilización india o en la azteca.

Ya los Profetas de Israel salen continuamente en defensa del oprimido, del pobre, del extranjero, del huérfano y de la viuda.

Pero sobre todo desde el Evangelio, sabemos que por obra de Cristo “todos somos hijos de un mismo Padre”, por ello “somos iguales y hermanos”. Y “el otro”, sea quien fuere, nunca es una bestia ni una cosa sino que merece mi máximo respeto, mi ayuda y mi amor.

Jesucristo ha desmitologizado también al Estado. Cuando dijo: «Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César» (Mc 12. 16), por lo mismo, dijo que el César no es Dios.

El Poder tiende siempre a absolutizarse y ha sido “el Cristianismo el que ha puesto límites al Poder para defender la libertad de la persona” y “los deberes y derechos inalienables que todo hombre tiene” por ser persona, con independencia del Poder y con anterioridad a él.

Sólo ante Dios es el hombre responsable de su conciencia.

d. Que en la Historia haya habido errores, pecados y contradicciones con respecto a estas doctrinas no significa nada contra su verdad y su presencia progresivamente influente⁵.

3. LOS MEDIEVALES

a. Mucho se ha discutido si existe una «filosofía cristiana», incluso si la expresión tiene sentido⁶. Más que una filosofía cristiana propiamente dicha, lo que ha habido ha sido una filosofía hecha por cristianos.

Como no podía ser menos, los pensadores cristianos han reflexionado y escrito teniendo en cuenta “las aportaciones de la revelación divina al conocimiento de la realidad”. Y si esto puede decirse en general, mucho más lo han tenido en cuenta cuando han hablado “de la persona humana” que ha sido uno de los objetos centrales de la revelación divina⁷.

En la imposibilidad de recorrer el vasto paisaje de tantos pensadores medievales, diremos unas palabras sobre la antropología de los dos más grandes: san Agustín y santo Tomás, bien entendido que san Agustín, siendo anterior al Medievo, fue el maestro indiscutido de los medievales.

⁵ **Aportaciones del pensamiento judeo-cristiano a la formación del humanismo occidental** ver C. TRESMONTANT .- “La Metaphysique du Christianisme et la naissance de la Philosophie chrétienne », Paris 1961. S. ÁLVAREZ TURLENZO .- “El Cristianismo y la formación del concepto de persona” [en Homenaje a Javier Zubiri, Madrid 1970, 43-77], con abundante bibliografía.

⁶ La discusión la suscitó E. BRÉHIER .- «Histoire de la Philosophie», vol. 1, «L’antiquité et le Moyen-Age», Paris 1927, 494. Ver J. IRIARTE .- “La controversia sobre la noción de Filosofía cristiana”, Pensamiento 1 (1945), 7-29; 275-298; 2 (1946), 153-177. DE LUBAC .- «Sur la philosophie chrétienne. Réflexions a la suite de ‘un débat», Nouvelle Revue Théologique 63 (1934), 225-253 +

⁷ **Ha habido también buenos pensadores musulmanes y judíos** pero ninguno de ellos ha alcanzado la talla de los grandes pensadores cristianos.

b. Hay que decir que **san Agustín** (354-430 dC), escribe después del concilio de Nicea (325 dC), pero antes del de Calcedonia (451 dC), por eso “ve la persona en relación con la realidad trinitaria”

“Boecio” (480-524 dC), que escribe después de Calcedonia, se apoya más en las elaboradas definiciones cristológicas de este Concilio. San Agustín es más religioso, Boecio más metafísico

1) Sus textos antropológicos más significativos se encuentran en su tratado “De Trinitate”. “La teología trinitaria le ayuda a comprender muchos conceptos de la persona humana”.

San Agustín por influencia platónica atiende sobre todo al alma como sede y habitáculo de la divinidad: “Deseo conocer a Dios, y al alma. ¿Nada más? Nada más en absoluto”⁸.

El hombre es visto a la luz de Dios que es principio último de su ser, perfección absoluta, hogar único de toda verdad, principio, modelo y fin de todo hombre.

Dios es fuente de todo conocimiento humano porque las Ideas no subsisten en sí mismas, como quería Platón, sino en el Verbo divino. Así pues, en Él y sólo por Él podemos conocer todas las cosas, volviéndonos de lo de fuera a lo interior y de lo inferior a lo superior⁹.

Nuestra felicidad está en «el gozo de poseer la verdad», y no en su mero conocimiento. Por eso el vivir humano es un anhelo intenso y continuado de Dios:

⁸ **Dios es fuente de todo conocimiento humano** “Siempre sales fuera de ti, te resistes a entrar dentro. Pero el que te enseña está dentro” (Enarrationes in Psalmum 139, 15, PL, 37, 1813). “Yo no sería si tú no estuvieses en mí” (Confesiones, 1, 2, 2., PL, 32, 661).

⁹ Cfr. Enarrationes in Psalmum 145, 5, PL, 37, 1887. La frase literal es «ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora». J. Chevalier, siguiendo a Gilson comenta: «el método agustiniano nos eleva de lo que hay de inferior en lo interior a lo que hay de superior». Cfr. J. CHEVALIER, Historia de la Filosofía, t. II, Madrid 1960, 82, nota 2.

«Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»+. “La posesión de la verdad plenificante, antes que objeto de ciencia, es objeto de sabiduría, que se alcanza por una misteriosa e inefable iluminación del alma”.

2) Sus temas principales son la libertad humana, en sí y en su relación con la divina, presente en la mayor parte de sus escritos.

Distingue entre libre albedrío -capacidad de elegir- y la libertad, como realización del bien. El hombre posee la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, pero, para elegir y practicar el bien, “necesita el auxilio de la gracia divina”.

Dios omnipotente y el hombre libre tejen la vida toda, en una misteriosa coordinación, en la que Dios respeta la libertad humana pero sigue siendo el Señor de la Historia.

Estudia el tema del mal, a propósito de afrontar sus problemas personales y sus disputas contra los maniqueos, Y la filosofía de la Historia, en la que tiene que conjugar el dominio de Dios y la libertad del hombre,

Para él el hombre sólo se realiza en el amor. La alegría que nace de la verdad amada y poseída he ahí lo que todos buscan.

3) Sin embargo, por sus luchas personales y el espíritu polémico de muchas de sus obras, muestra, a veces, un pesimismo exagerado sobre el hombre en cuanto pecador, que influiría después en Lutero, en Calvino y en Jansenio.

4) Tuvo una gran influencia a lo largo de toda la Edad Media, en el Renacimiento y aun en el siglo XVII. Sobre todo, a través de la escuela franciscana porque san Agustín, aunque especulativo, lo orienta todo hacia el amor. El mismo santo Tomás cita también con mucha frecuencia y estima mucho a san Agustín¹⁰.

¹⁰ **La bibliografía sobre san Agustín** es inabarcable. Como obras orientadoras pueden servir A. C. VEGA.- «Introducción a la Filosofía de San Agustín», El Escorial 1928. E. GILSON.- «Introduction a l'étude de Saint Augustin»,

San Agustín penetra en la psicología íntima del propio yo como no lo había hecho ninguno de los griegos. En la historia de su alma lee la historia de la humanidad anhelante de Dios.

No debe buscarse en san Agustín una Filosofía sistemática, pues escribió muchas de sus obras ocasionalmente, a medida que surgían herejías o se veía forzado a polemizar. Pero “casi toda su obra está llena de alusiones o estudios sobre el hombre”.

c. **Santo Tomás de Aquino** (1225-1274) es la “figura cumbre” del pensamiento medieval cristiano. Su obra es inmensa y daremos sólo unas breves referencias sobre su antropología. Se inspira en Aristóteles, fundamentalmente, iluminándolo con la antropología cristiana.

f. El hombre es un ser situado en las fronteras de lo material y de lo espiritual porque es un ser en el que dos sustancias incompletas, cuerpo y alma, se funden para formar una naturaleza completa, singular, un *suppositum rationale*. “Resume en sí todas las perfecciones de los seres sensibles, y los eleva”, por la forma espiritual, hacia una mayor semejanza con Dios.

Por ello, ocupa el puesto más alto y noble en toda la creación. Sin embargo, el alma humana ocupa el ínfimo lugar entre los seres espirituales, en cuanto que tiene que valerse de la materia para el conocimiento, al menos para el conocimiento inicial.

Es propio y exclusivo del hombre el conocimiento intelectual, cuyo objeto propio son las esencias abstractas. Todo conocimiento humano comienza en lo sensible, pero la inteligencia posee una potencia de abstraer que busca siempre aquello que de absoluto hay en lo contingente, lo inteligible que hay en lo sensible. “El objeto del entendimiento es el qué es” (*obiectum enim intellectus est quod quid est*)¹¹.

Paris 1943. R. JOLJVET, -«Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien», Paris 1932.+

¹¹ **El hombre conoce lo singular por los sentidos**, ya que lo singular es el objeto propio de éstos. Luego, por medio del entendimiento conoce lo universal

A partir de los actos espirituales, el hombre puede conocer imperfectamente su propia alma por la “re-flexión”, por la vuelta completa sobre sí mismo (*reditio completa in seipsum*) que es propia sólo del espíritu.

g. El alma, por su naturaleza simple y espiritual, no puede ser originada por ninguna potencia material sino únicamente “creada” en su mismo ser -pero crear, poner en existencia el ser, es propio sólo de Dios-.

No preexiste al cuerpo, sino que es sustancia incompleta destinada a formar con el cuerpo una única naturaleza o principio de acción¹².

Por eso, en cierto sentido, el hombre es más digno que el alma en cuanto que es más completo. “Sólo el hombre es persona, no lo es el alma de por sí”, aunque pueda subsistir con independencia del cuerpo.

El alma es forma substancial y forma única y total del cuerpo, por eso está toda en todo el cuerpo, y toda en cada una de sus partes. Por eso también “es el único principio de toda vida humana, vegetativa, sensitiva e intelectual del hombre”.

El alma posee además el entendimiento posible en el que se verifica el conocimiento formal, en la especie expresa. El entendimiento posible es “capaz de la simple aprehensión, del juicio y del raciocinio”, actos propiamente cognoscitivos. No de la intuición intelectual, propiamente dicha. “El conocimiento sensible y el inteligible son complementarios”.

El alma, por ser simple y espiritual, no perece con el cuerpo y es ella la que “puede poseer plenamente a Dios”. Pero el alcanzar esa posesión depende del ejercicio de la libre voluntad humana,

o esencial. *La elevación del orden sensible al inteligible es posible gracias al entendimiento* agente iluminador y abstrayente. Tema este muy discutido entre platónicos, aristotélicos, musulmanes, judíos y cristianos. +

¹² **El alma**. En otro capítulo volveremos sobre este tema

que no es sino el “apetito racional”, facultad del alma que tiene como objeto el bien en sí, y como último bien el Bien Absoluto.

h. El fin último del hombre es, pues, Dios poseído plenamente como Verdad y Bien supremos. Por eso, “la sabiduría consiste no sólo en el conocimiento sino en el amor”. El Dios de santo Tomás no es el Dios de Aristóteles, sino el Dios de la revelación evangélica.

i. Para que alcance su último fin, Dios ha dado al hombre la Ley natural, una participación de la Ley eterna. Ley que la criatura racional puede descubrir por la razón, y a cuyo conocimiento Dios ayuda con “la revelación.”

Esá Ley natural enseña y manda al hombre vivir como persona. De ella proceden, y en ella se fundamentan, los juicios “qué hay que hacer, y que debe evitarse”, y los hábitos que llamamos virtudes.

En ella se fundamenta también el valor de las leyes positivas legítimas que pueda dar cualquier otra potestad civil, o eclesiástica. Y, en último término, en ella deben fundamentarse todas las obligaciones humanas y, consiguientemente todos los derechos¹³.

j. Con la doctrina de santo Tomás, comentada por sus seguidores, quedó fijada por mucho tiempo una visión metafísica del hombre que harían suya, con leves diferencias, todos los teólogos y filósofos católicos, de la escuela tomista y aún de otras, hasta nuestros días.

Muchas de sus ideas hoy siguen siendo válidas y admitidas por pensadores cristianos, aunque deban ser completadas con las

muchas “aportaciones de las ciencias del hombre” desarrolladas posteriormente.

4. SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO DEL RENACIMIENTO

a. **Dos son los problemas centrales** de la época inquieta y creativa del Renacimiento, desde mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVI: el Humanismo y la Reforma luterana.

Ambos han tenido enorme alcance para la cultura occidental y concretamente para el tema del hombre.

b. El Renacimiento es más que el **Humanismo**, pero es también un humanismo y un humanismo nuevo, es decir, “una nueva comprensión del hombre”. Renace el entusiasmo por las humanidades clásicas, griega y romana, y ello comporta la “exaltación del hombre en cuanto hombre”.

Durante la Edad Media no había estado ausente el gusto y el entusiasmo por crear belleza, díganlo los claustros románicos o las catedrales góticas. Pero ahora se busca sobre todo la belleza humana.

Y las “Artes Menores” -pintura y escultura-, que en la catedral de la Edad Media estaban subordinadas al conjunto, se liberan y toman impulsos como medios de expresión por sí mismos de la forma humana. Los grandes pintores y escultores italianos desde Giotto a Rafael, desde Donatello a Miguel Angel, pintan y esculpen, con admirable realismo, al hombre y a la mujer buscando siempre su expresión más natural, más bella y más vigorosa.

Todos los artistas son cristianos pero sus pinceles y sus gu-bias no buscan una representación de lo divino en lo humano, sino sólo lo humano¹⁴.

¹³ **Antropología tomista.** Para más información ver los grandes estudios, como los de E. GILSON .- “Le thomisme. Introduction á la philosophie de S. Thomas d’Aquin”, Paris 1947. L. DE RAEYMAEKER .- “Introduction generalis ad Thomismum”, Lovaina 21934. Y como estudio exhaustivo *sobre la noción de persona en santo Tomás*: E. FORMENT .- “Ser y persona”, Barcelona 1983., y A. LOBATO op (Dir) .- “El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy”, vol. 1. “El hombre en cuerpo y alma”. Edicep.

¹⁴ **El Cristo del imponente juicio final de Miguel Angel** en la Capilla Sixtina “no es el Cristo manso y humilde de corazón del Evangelio, sino un Hércules que consuma uno de sus trabajos”. Su *David* de la Academia de Florencia “no es el hijo pequeño de Jesé, pastor de ovejas, sino Apolo.” Su *Moisés* “es Júpiter tonante”.

Avanza un proceso de autonomía del hombre y de sus realizaciones que, andando los años, “desembocará en la secularización de la razón, de la ciencia, de la sociedad y de la política”.

Al mismo tiempo aparecen los primeros atisbos de una Psicología empírica, con Luis Vives en su tratado “De anima et vita” (1538) y con Juan Huarte de San Juan en su “Examen de ingenios” (1575).

c. **La ruptura luterana y la teología de la Reforma.** La antropología de Lutero es pesimista. “El hombre está corrompido radicalmente por el pecado original. Desprecia la naturaleza y al hombre para dar todo a la gracia y a Dios, hasta negar la libertad humana y la posibilidad de que las obras del hombre tengan valor en su justificación ante Dios”.

El hombre necesariamente esclavo del pecado, se libera por la fe. Pero la fe luterana no es la adhesión razonable a unas verdades objetivas reveladas, sino un acto voluntarista, pasivo y ciego de confianza en los méritos de Jesucristo.

d. Muy influido por el nominalismo de Ockham, Lutero niega valor a todo conocimiento universal, critica la metafísica, desprecia la razón, deriva hacia el voluntarismo y el fideísmo.

Su teoría exegética del “libre examen” y la “negación de todo magisterio eclesial” invita a la introversión y a un subjetivismo que acabará por convertir a “cada hombre en norma absoluta para sí mismo”. El acto interno de la fe fiducial es su salvación y la Escritura que le habla en su interior, su norma.

Algunos pensadores alemanes posteriores darían tanta importancia al yo subjetivo que harían de él un Absoluto, inspirados en buena medida, por la teología y la cultura luterana (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Max Stirner, Schleiermacher).

Esa pintura, esa escultura, y el culto a la belleza literaria, son *símbolos de cómo el hombre se siente potente y orgulloso de sí mismo y de cuánto se acen-túa, en aquella cultura, el antropocentrismo.*

d. La moralidad es un problema subjetivo del foro de la conciencia, y de menor importancia como consecuencia de la negación de la libertad. En los actos externos el hombre tiene que “guiarse por la obediencia a las leyes”¹⁵.

e. Y al privar al Papa de toda autoridad religiosa para transferirla al Príncipe, deja a la persona totalmente en manos del Poder temporal dando así un fundamento a los absolutismos políticos. El pueblo no tiene más que un solo derecho, el de obedecer pasivamente. “La humanidad es una masa de perdición que el Príncipe, en nombre de Dios, debe gobernar”.

f. La ruptura luterana y la teología de la Reforma tuvieron una influencia decisiva en la orientación del humanismo posterior. Filósofos tan influyentes como Kant y Fichte, Schelling y Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, Schleiermacher y Feuerbach, Marx y Engels recibieron su formación religiosa en el Protestantismo.

5. LOS RACIONALISTAS

a. En el siglo XIV se produjo un **corrimiento hacia el estudio de las Matemáticas**, como consecuencia, en parte, de un hastío de las discusiones, bizantinas e inacabables, entre las diversas tendencias escolásticas,

b. **Galileo Galilei** (1564-1642) tuvo una importancia decisiva en la cultura occidental y aun mundial.

Su importancia no proviene de haber confirmado la teoría copernicana del “heliocentrismo”, que es un descubrimiento astro-

¹⁵ Lutero, en la “Exhortación a la paz”, de 1525, escribe hablando del pueblo: «Sufrir, sufrir, cruz, cruz, éste es el derecho de los cristianos, éste y ningún otro» + . Sobre *la teología de la libertad en Lutero* es muy completo el estudio de W. BEHNK .- “Contra Liberum Arbitrium. Pro Gratia Dei». Y G. CHANTRAINE - «Érasme et Luther, Libre et serf arbitre. Étude historique et théologique», Paris-Namur 1981.

nómico de relativa importancia, ni de haber “desmitologizado el mundo astral” y haber demostrado la uniformidad del cosmos.

La importancia enorme de Galileo consiste en haber instaurado el método matemático como la clave definitiva para interpretar y dominar la Naturaleza. A partir de él, la Matemática es la ciencia reina y todas las demás se postrarán ante ella para pedir su protección.

c. Y, contra todo pronóstico, **se pretendió imponer el método matemático a la filosofía**, cuando ésta no tiene por objeto lo cuantificable, sino el ser del mundo, del hombre y de Dios.

d. Sin embargo ésta fue la empresa que acometió **René Descartes** (1596-1650), y sus muchos seguidores después.

1) Descartes procuró explicar al hombre por las” ideas claras y distintas” que de él tenía en su mente.

Según su método, había que “pasar del pensamiento a la realidad, y no de la realidad al pensamiento”. El hombre puede llegar a tener ideas claras y distintas de todo. Para ello le “basta pensar con lógica” pues lleva en sí todas las ideas. La lógica desvelará los misterios.

2) Volvió a dividir al hombre en cuerpo y alma, accidentalmente unidos pero substancialmente diversos. “El cuerpo” es una substancia extensa, mientras que “el alma” una substancia pensante.

Irreducibles entre sí. Según él sólo se comunican misteriosamente en un órgano colocado entre los lóbulos cerebrales, la “glándula pineal”, por unos misteriosos «espíritus vitales» que residen en la sangre.

El cuerpo, por ser pura extensión, “sólo actúa por movimientos mecánicos, no finalistas, es un autómeta”. Es una cosa, una máquina, y la vida biológica es mecanicismo. “Las sensaciones” son modos imperfectos del pensamiento, ideas confusas.

El alma “viene al mundo dotada de todas las ideas, que van despertando lentamente en nosotros”, excitadas por los estímulos

sensoriales. Primero como sensaciones o ideas confusas, y luego como ideas claras y distintas-.

3) Para él, la realidad objetiva debe corresponder a las ideas “porque Dios bueno no puede permitir un engaño continuo”. Al pensar lógico corresponde el ser: «Lo que clara y distintamente pensamos como perteneciente a la naturaleza, inmutable y verdadera, o esencia o forma de alguna cosa, puede afirmarse con verdad de ella»+

En adelante el pensamiento lógico será el punto de partida de toda explicación de la realidad, el ser queda subordinado al pensar. Vale más el pensamiento lógico, racional, matemático, que el ser. El pensamiento surge desde el «yo pienso» (el yo subjetivo). “El yo pensante queda constituido en el demiurgo absoluto”, que organizará ideas y pensamientos.

4) En adelante importará más lo subjetivo que lo objetivo, la representación que la realidad, el fenómeno que el ser, lo psicológico que lo ontológico, las ciencias de lo mensurable o verificable que las ciencias humanas, que la Filosofía o la Teología.

Y la realidad pierde autoridad y valor, la razón humana es la última y suprema instancia. A ella se le debe someter el cielo y la tierra.

5) El hombre queda definido como «una cosa que piensa»+. La conciencia subjetiva será en adelante el punto de partida de una gran parte de la Filosofía moderna sobre el hombre. El yo queda enfrentado y alienado del no-yo, de ese no-yo en el que están incluidos los demás”. “En la perspectiva cartesiana las otras personas no forman parte de mi ser de persona”.

6) Post Descartes. Leibniz, discípulo de Descartes hará de “la persona una mónada individual”, cerrada «sin puertas ni ventanas».

El humanismo racionalista cartesiano se difundió por toda Europa y se desarrolló con Spinoza (1632-1677), Malebranche

(1638-1715), Leibniz (1646-1716), Wolff (1679-1754) inspirador de Kant, y otros muchos de menos prestigio ¹⁶.

6. LOS EMPIRISTAS

a. Como **reacción al racionalismo extremo** de los cartesianos continentales apareció en Inglaterra la explicación empirista del hombre que conserva, sin embargo, no pocos rasgos del racionalismo

Sus autores principales fueron Francisco Bacon (1561-1626), Tomás Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776) junto a ellos una pléyade de "dioses menores" pero muy leídos en el continente europeo.

b. En una breve **síntesis general** -que requeriría ser matizada pues cada autor es distinto- diremos que el empirismo es una interpretación de la realidad, y también del hombre, que se atiene, exclusivamente, a los datos de la experiencia sensible. Piensan que "el conocimiento de los sentidos constituye el límite infranqueable de todo posible conocimiento".

El hombre es, pues, un "ser de sensaciones, que asocia de diversas maneras", y "debe renunciar" a la pretensión de cualquier otro conocimiento racional trascendente.

Sólo son ciencias válidas "las ciencias de lo experimental". Las ciencias humanas son ciencias nominales, formadas convencionalmente por los hombres sin valor objetivo, universal y necesario.

La Naturaleza nos indica con seguridad lo que es bueno y lo que es malo. "Bueno es lo que nos produce placer" y malo lo que nos produce desagrado o dolor.

¹⁶ **Sobre Descartes.** E. WILSON.- "R. Descartes. Discours de la méthode. Teste et commentaire », Paris 1955. M. GEROUULT.- « Descartes selon l'ordre des raisons, Paris 1954. S. RABADE, Descartes y la Gnoseología moderna, Madrid 1970.

Y el Estado es el "encargado de dar a los hombres el bienestar y la felicidad"

c. **Hume**, el representante principal del empirismo, llega a un escepticismo radical ante la verdad. Pero ese "escepticismo académico queda superado por una fe en la Naturaleza" (belief) por pragmatismo utilitarista, y por un sentimiento moral que nos indica lo que debemos hacer o lo que debemos evitar.

Para él el instinto de la Naturaleza es el mejor guía del hombre, que "no necesita saber lo que es verdadero, sino lo que es útil y agradable".

d. **Con el empirismo, el hombre quedaba enclaustrado en la subjetividad de sus sensaciones**, a las que llamaba «ideas». Y quedaba sumido en la ignorancia de toda verdad trascendente, sin explicación posible del sentido de su vida, sin metafísica y sin principios, vacío como persona, convertido en un muñeco de impresiones agradables o dolorosas.

Daba la primacía a la praxis como criterio de orientación en la vida, lo que inevitablemente desemboca en un peligroso voluntarismo que tendrá como norma "sit pro ratione voluntas"¹⁷. Y significaba la destrucción del hombre en cuanto persona

CARLOS VALVERDE.- "Antropología Filosófica". Valencia.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

¹⁷ **Sobre el empirismo** en general, ver la excelente exposición de F. COPLESTON.- "Historia de la Filosofía": 5. "De Hobbes a Hume", Barcelona 1979. G. DE RUGGIERO.- "Storia della Filosofia", vol. V. "L'età dell'Illuminismo", Bari 1960. Ambos con abundante bibliografía monográfica.

LOS FILÓSOFOS ANTE EL HOMBRE: (Desde la Ilustración hasta el siglo XX)

Carlos Valverde

Índice

1. El siglo XVIII, la Ilustración
2. Los Idealistas
3. Feuerbach y Marx
4. El Vitalismo (de Kierkegaard a Sartre, pasando por Nietzsche)
5. Antropologías del siglo XX

1. EL SIGLO XVIII, LA ILUSTRACIÓN

a. **El cartesianismo y el empirismo, dieron lugar a la Ilustración**, la ideología que dominó todo el siglo XVIII, difundiendo por toda Europa una nueva concepción de la vida (Weltanschauung), el pretendido «orden racional» que venía a sustituir al «orden cristiano» vigente desde la Alta Edad Media.

Sus principales propagadores fueron ingleses y franceses. Autores de segundo orden, pero muy autores influyentes.

b. Según la antropología de la Ilustración

1) El hombre es un ser racional. Y si se guía por su razón “no necesita para nada de otra instancia”, ni siquiera de la revelación divina, que no se ha dado.

La razón ni nos engaña, ni se engaña nunca. Por ello todo debe someterse a la “crítica racional”, incluso la religión y la moral, para no admitir más que lo que sea racional.

2) La naturaleza del hombre es por sí misma buena. Y, si no se la deforma con prejuicios sociales o religiosos, “le dice al hombre cómo debe proceder”, mediante los instintos. No se debe contradecir a la naturaleza, que no tiene necesidad alguna de una ayuda sobrenatural.

3) Razón y Naturaleza llevarán al hombre a la felicidad para la que está hecho, y a la que tiene derecho. La felicidad, por supuesto, en este mundo, no en otro hipotético. Es aquí y ahora, donde debemos alcanzar la felicidad, y el que lo obstaculice o lo contradiga, como ha hecho el Cristianismo, es reo de lesa humanidad.

4) Para que el hombre sea feliz es necesario que “sea libre” y que rompa todas las cadenas que le han atado, sobre todo las religiosas y las políticas. «El hombre nace libre y [sin embargo] dondequiera está en cadenas», escribe Rousseau al comienzo de su Contrato social.

5) El hombre ilustrado no es ateo, sino “deísta”. Esto significa que admite la existencia de Dios, nos lo dice la razón. Estamos

ante esta grande y admirable máquina que es el cosmos, luego hay un “Gran Arquitecto” constructor.

Pero de ese Dios no sabemos nada, una vez que puso en marcha el cosmos se retiró a su Olimpo y no ha intervenido para nada en la sociedad de los hombres. “Los hombres estamos solos y solos tenemos que hacer nuestra ciudad secular”

6) Las religiones positivas son supersticiones o mitos, y se debe acabar con ellas para sustituirlas por la religión racional. De ahí la “tenaz persecución contra el Cristianismo”

7) No hay justicia en este mundo, por lo que debe haber otro mundo, con premios y castigos. Los ilustrados “admitían, por lo general, la existencia y la inmortalidad del alma”.

8) Y consecuentes con la religión natural defendían una moral natural, o moral del sentimiento. El hombre posee un “instinto certero que nos indica qué es lo honesto y qué no lo es” y nos impulsa con suavidad a hacer lo uno y evitar lo otro¹.

c. Su **influjo fue grande** aunque sus aportaciones al conocimiento de la verdad son más bien modestas, y ninguno de los «filósofos» de la Ilustración merece el calificativo de grande.

Pero su actividad difusora fue enorme y decisiva para la nueva concepción de la vida humana. Su atención se centró muy especialmente sobre el hombre, como hijo de la Naturaleza”, e hijo de la Historia. Sus principales representantes fueron Voltaire y Rousseau

d. En el siglo XVIII hubo también **materialistas**, «filósofos» que negaban todo componente espiritual del hombre y que, por tanto, lo explicaban como una máquina más.

Así La Mettrie, que escribió “El hombre máquina” (1748), y antes “Historia natural del alma” (1745). D’Holbach “Sistema de

la Naturaleza” (1770), del más crudo materialismo. O como Helvetius que explicaba las pasiones como germen del espíritu, en su obra “Sobre el espíritu” (1758), y el espíritu como una facultad de sentir en “Sobre el hombre” (1772).

e. **Las ideas de la Ilustración se extendieron por toda Europa** sobre todo a través de la Enciclopedia y por la influencia de la Revolución Francesa.

Fueron un impulso decisivo para la secularización. Para una concepción de la vida humana sin necesidad de Dios, que en nuestros días está llegando a sus últimas consecuencias.

De ella nació también el Liberalismo, palabra ambigua y equívoca pero que, en algunos casos, significaba y significa un proyecto de vivir y de convivir guiados sólo por la razón y como si Dios no existiese.

8. LOS IDEALISTAS

a. El racionalismo, el empirismo, el naturalismo roussonian y la ideología de la Ilustración, **todos los movimiento anteriores confluyeron en Manuel Kant** (1724-1804), un pensador original y potente que ha influido notablemente en todas las filosofías posteriores, creador del sistema filosófico llamado “Idealismo crítico o trascendental”. Influyendo más de lo que su sistema merece, según algunos.

Y como continuación de él aparecieron después, en Alemania, el Idealismo subjetivo (Fichte 1762-1814), el “Idealismo objetivo” (Schelling, 1775-1854) y el “Idealismo absoluto” (Hegel, 1770-1831)

b. **Kant**, buen hijo de la época ilustrada, le preocupa principalmente el problema del hombre.

1) Para él las tres preguntas radicales que el hombre puede hacerse son: “¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?. Preguntas que se resumen en qué es el hombre, a la cual responde la Antropología.

¹ **Sobre la Ilustración** son clásicos PAUL HAZARD.- “La crise de la conscience européenne» (1680-1715), Paris 1934, «La pensée européenne au XVIII siècle», Paris 1946. G. GUSDORF.- «Les sciences humaines et la pensée occidentale». Paris 1971-1972. D. MORNET.- «Les origines intellectuelles de la Révolution française» (1715-1787), Paris 1967

La pregunta clave de la Ilustración era “¿qué es el hombre”, en un sentido sobre todo pragmático.

2) Para él la posibilidad del conocimiento humano es más bien pesimista. La realidad de los seres en sí debe ser pensada -por eso las llama “noumenon”-, pero no pueden ser conocidas.

Y eso mismo dice del conocimiento que el hombre posee de sí mismo. Tenemos conocimientos experimentales de nosotros mismos, pero cuanto queramos decir de nuestra realidad última, el alma, no serán sino “paralogismos”.

Conocer sólo conocemos el fenómeno” (los datos de la sensibilidad externa o interna), a la luz de las formas sensibles de espacio y tiempo, interpretadas por las categorías del entendimiento trascendental, que confieren cierta inteligibilidad al «objeto» así conocido.

“No nos queda como inteligible de nosotros mismos más que la representación del Yo”, «representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos»+.

Por ello la Psicología racional es pseudociencia, al pretender explicar la substancialidad, la simplicidad, la espiritualidad, y la inmortalidad del alma+.

3) En “La Crítica de la Razón pura” ve al hombre en tres dimensiones distintas: a) como yo empírico o «apercepción empírica», que deriva de la autoexperiencia sensible del sujeto b) Después como yo trascendental, que precede a toda experiencia, como «unidad trascendental de la autoconciencia», y como condición de posibilidad del conocimiento unificado, del que acabamos de hablar Y c) por fin, como yo metafísico, el alma entendida como substancia espiritual, pero ésta no será más que una idea de la Razón pura, debemos pensarla pero no podemos conocerla.

4) En la “Crítica de la Razón práctica desarrolla los postulados metafísicos de hombre: la libertad, la inmortalidad del alma y

la existencia de Dios. Los tres “exigidos por la conciencia moral del imperativo categórico”. Pero no son sino postulados, exigencias o condiciones de posibilidad que necesariamente tenemos que pensar, pero que no podemos conocer.

5) A pesar de esto, la Moral kantiana es personalista. Exalta la dignidad de la persona humana y su libertad, sobre todo mecanicismo de la Naturaleza. “El hombre es fin en sí mismo y con él toda la Humanidad”. Y, aunque la realidad última del hombre pertenece al mundo noumenal postula para él todo respeto y excluye toda manipulación” +.

En la “Fundamentación de la Metafísica de las costumbres” enuncia el imperativo categórico con esta fórmula: «Obra de tal modo que trates a la Humanidad tanto en tu persona como en las de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio» +.

6) De Kant ha quedado la atención que hay que prestar a los condicionamientos subjetivos de la actividad cognoscitiva y ética. “Aunque” no podamos estar de acuerdo con los condicionamientos concretos que él propone (formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento, ideas de la razón, postulados de la Razón práctica).

Y la importancia del yo como centro de la unidad cognoscitiva y de la dignidad moral. “Aunque” es inadmisibles la subordinación que propone de lo religioso a lo moral, y de lo revelado a lo racional, que alcanzará después su máxima expresión en Hegel y en Feuerbach.

c. Los otros idealistas alemanes (Fichte, Schelling y Hegel) buscan un conocimiento absoluto, cuya única fuente creadora sea el espíritu humano. Sus sistemas, sobre todo el de Hegel, son colosales “esfuerzos por reducir a unidad todos los saberes en la centralidad del Yo pensante”².

² Los tres están movidos por el *ansia de reconciliación universal en el pensamiento para lograr, una unidad última que abarque el todo y que expli-*

d. **Fichte** convirtió el yo trascendental de Kant en un principio metafísico u ontológico. Explicó que entendía el yo como absoluto e infinito, e inicia así una filosofía que “buscará la síntesis de lo finito y lo infinito”, tan del gusto de los románticos.

Interpreta ese yo absoluto como una razón práctica, o voluntad moral infinita. Y concibe “la naturaleza como campo e instrumento para la praxis moral”.

Pero “el yo absoluto se realiza en el yo empírico”, en el que principalmente actúa el yo absoluto y al que se opone el no-yo. Ese “yo es esencialmente acción que pone sus “objetos” -entendida esta palabra en su sentido idealista de «representaciones»-, y que además actúa sobre ellos.

El yo es ante todo actividad creadora que supera la dualidad sujeto-objeto.

Es la primacía del hombre como acción que tanto influirá después en “Marx”. Por eso se ha dicho que en el pórtico de la filosofía fichteana se podía esculpir el lema de Fausto: «en el principio era la acción».

g. **Schelling**, en cuyo pensamiento se distinguen varias etapas, quiere superar la antinomia fichteana entre el yo y el no-yo mediante la razón absoluta. En ella, que es una transposición de la substancia única de Spinoza “se identifica el yo y el no yo, lo ideal y lo real, el espíritu y la Naturaleza” porque es la síntesis de todos los contrarios.

Deriva hacia un cierto panteísmo, muy del gusto de la época, “del cual el hombre sería un momento privilegiado que debe ser comprendido en la unidad del uno y del todo.

h. **Hegel** supera a sus predecesores en sistematización, amplitud y coherencia de pensamiento. Imposible exponer aquí su vastísimo sistema y su interesante método dialéctico.

que el todo. Eran actitudes propias del romanticismo alemán proveniente de Schiller, Goethe, Novalis y Hölderlin, y más atrás del panteísmo de Spinoza +

1) Para Hegel el Absoluto es la Idea, ya que «todo lo racional es real y todo lo real es racional». Es una Idea que se piensa a sí misma en todo lo real, también en la Naturaleza.

Pero que se revela a sí misma sólo en el hombre, que por eso queda definido como “autocónciencia”, el ser donde la Idea o Absoluto se hace consciente de sí misma+.

2) De ahí la suprema importancia del hombre, por una parte. “Aunque” por otra le contempla como un momento del desarrollo dialéctico de la Idea-Todo.

3) La Fenomenología del espíritu es la historia de una epopeya, la del desarrollo de la conciencia humana, individual y universal, porque ambos planos se superponen. Ve la manifestación de la Idea en “tres fases”, en su obra “Enciclopedia de las ciencias”:

a) “Espíritu subjetivo”, el Espíritu en cuanto cognoscente por tres grados: alma, conciencia y razón, en busca de la libertad.

b) “Espíritu objetivo”, que se hace presente primero en la familia, luego en la sociedad y por fin en el Estado, grado último al que quedan subordinados los otros dos, ya que es la suprema manifestación de la racionalidad.

Hegel da una peligrosa prevalencia al Estado sobre la sociedad, sobre la familia y sobre el individuo que ha inspirado algunas dictaduras.

c) Y, por fin el “Espíritu absoluto” se manifiesta en el Arte, la Religión y la Filosofía.

4) Nuevo ideal antropológico. La Filosofía por sus grados históricos asciende al Idealismo Absoluto o «saber absoluto». El hombre que lo alcanza tiene un conocimiento perfecto y queda reconciliado con toda la realidad. Es de nuevo el ideal antropológico de Platón: alcanzar la plenitud por el conocimiento perfecto*.

La Filosofía sustituye a la Teología, ya que “da explicaciones racionales de lo que la Teología presenta como símbolos o mitos”.

El hombre perfecto no es el religioso sino el filósofo que profesa el Idealismo absoluto.

i. Los sistemas idealistas

1) han sido admirables intentos de ver en perfecta coherencia todos los seres de la realidad.

2) Pero el hombre en ellos queda convertido en sujeto trascendental -en un yo autoconsciente-, es decir, se tiene de él una comprensión especulativa, abstracta y esquemática.

3) En la filosofía hegeliana tiene más valor el Todo, la Idea, que la persona singular que es contemplada como un momento, de suyo insignificante, en el conjunto de las grandes realizaciones genéricas históricas y racionales.

El hombre aparece, sobre todo en Hegel, el más grande idealista, como un momento más del desarrollo dialéctico de la Idea

En su representación racionalista del hombre apenas tiene importancia y cabida “lo contingente, lo espontáneo, lo paradójico, el dolor o el gozo, la angustia y la alegría, el amor o el odio”, todo eso que es tan humano “

4) Fichte, Schelling y Hegel ofrecen un declive hacia el panteísmo en el que la persona singular, puede disolverse, por su afán de buscar el Uno y el Todo, de unir lo finito y lo infinito³.

3. FEUERBACH Y MARX

a. Los dos, Ludwig Feuerbach (1804-1872) y Karl Marx (1818-1883) fueron al mismo tiempo seguidores, críticos y adversarios de Hegel.

Su importancia en la historia de la Antropología es grande.

b. Feuerbach seguidor en su juventud del Idealismo hegeliano se convirtió al materialismo más tarde, impresionado por sus estudios de las ciencias de la Naturaleza”

1) Pero el objeto central de sus meditaciones fue “la filosofía de la religión”. En 1841 publicó su obra “La esencia del Cristianismo”, que alcanzó enorme resonancia entre los jóvenes universitarios alemanes. Para él lo que llamamos teología es en realidad antropología. Atribuimos a un ser superior imaginado y ficticio, al que llamamos Dios, las cualidades y los atributos que son sólo del hombre+

Concluye su libro con el enunciado “Homo homini deus” (el hombre no tiene otro dios que el hombre).

2) Y por el “hombre-dios” entiende no el hombre singular sino el género humano, la “Humanidad”. Ella posee en grado infinito la sabiduría, la justicia, el poder y la santidad. que hasta ahora hemos proyectado en Dios. “Es con ella con la que debemos colaborar para realizarnos y no alienarnos en una fantasía”.

Por tanto, para ser hombre hay que negar a un Dios trascendente”, sólo el hombre es el artífice del hombre.

3) Esta visión, que no es lo valioso de su Antropología, muestra su falta de conocimiento de lo que es la Metafísica realista y la religión cristiana.

Y por otra, que confunde el proceso psicológico con el que nos formamos la representación de Dios -en el que pueden entrar factores subjetivos e imaginativos-, “con el proceso ontológico por el que partiendo de los seres contingentes reales, concluimos con certeza la existencia de un Ser Absoluto real”. Ser, que por ser Absoluto y personal es plenitud de los seres contingentes personales, de ninguna manera alienante.

4) Por lo que Feuerbach merece un puesto en la historia de la Antropología es por su descubrimiento del tú, y de la relación yo-tú como relación necesaria para la realización de la persona. La

³ Kant. Una exposición muy completa sobre su pensamiento puede verse en E. COLOMER .- “La Filosofía alemana, Kant”. Barcelona 1968 +

comunicación, la comunidad, la relación por el amor son elementos esenciales del ser personal.

«El ser es comunidad, el ser para sí es aislamiento y falta de comunitariedad». «La esencia del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre»+.

Por estos motivos, se suele considerar a Feuerbach como uno de los iniciadores del personalismo. “Y por estos motivos sería rechazado por Marx”, desde 1846, “que no creía en el amor, sino en la praxis revolucionaria y en los factores económicos”.

e. **Karl Marx** (1818-1883). Fue seguidor de Feuerbach, como todos los jóvenes hegelianos. Evolucionó del humanismo moralizante al economicismo científico, pasando del Idealismo hegeliano al materialismo, al entregarse desde 1844, con pasión al estudio de la Economía Política

1) Para Marx el hombre es un ser material de la naturaleza material. De ella nace, con ella vive en relación laboral, y en esa relación se humaniza y se naturaliza, mediante el trabajo y a ella vuelve después de la muerte. “La naturaleza material es el cuerpo inorgánico del hombre”, dice en los “Manuscritos de 1844” +.

2) De ahí la importancia de la Industria, como ciencia de la Naturaleza, y de la Economía, que “decide las relaciones hombre-Naturaleza y hombre-hombre”.

Porque, para Marx, el hombre es también un ser social, “una esencia genérica, un conjunto de relaciones sociales”. Y las relaciones sociales son, para él, en primer lugar, relaciones económicas de producción e intercambio.

El hombre es visto en función de la Economía y determinado por ella.

3) La Economía es la infraestructura social que determina la superestructura (el conjunto de realidades políticas, jurídicas, artísticas, filosóficas, religiosas y morales) que necesariamente “configuran la esencia del hombre y sus comportamientos”.

4) En las relaciones económicas capitalistas el hombre vive

alienado, fuera de sí, es un no-hombre. “El capitalista” porque pone su esencia en el dinero. Y “el proletario” porque vive en la miseria y no puede saciar sus necesidades naturales.

La alienación económica produce “la alienación social, la alienación política, la alienación religiosa, la alienación ideológica”, o sea, la destrucción del hombre.

Por eso sólo cuando se consiga abolir la “sociedad de clases” -tal como se da en el capitalismo -la “propiedad privada” -que considera antinatural-, y se instaure la propiedad común, que es lo natural, el hombre se sentirá liberado de toda opresión y de toda alienación y podrá ser, también él, natural.

5) “Ser natural” significa que la naturaleza del hombre es buena por sí misma. Y si no se la violenta por motivos económicos producirá hombres equilibrados, trabajadores, honestos, serviciales, disponibles a la comunidad, en suma, perfectos.”Será la etapa comunista en la cual acabará la prehistoria humana y empezará la verdadera Historia”.

6) En cualquier caso, el hombre es visto por Marx no como individuo personal sino como miembro de la especie, como ser social y comunitario. Sólo en el ser genérico puede realizarse. Y el género humano universal como tal tiene más valor que la persona singular.

7) La sociedad es la mediación entre la Naturaleza y el hombre. El camino para la realización y la liberación del hombre es la praxis. Y por “praxis” entendía Marx la acción sobre la Naturaleza productiva principalmente de bienes materiales, o la acción revolucionaria sobre la sociedad, en orden a su transformación en una sociedad sin clases.

8) Para él esa doble praxis es el supremo criterio de verdad y de moralidad⁴.

⁴ **Antropología de Feuerbach.** Ver M. CABADA .- “El humanismo premarxista de L. Feuerbach”, Madrid 1975, “Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas”, Madrid 1980.

10. EL VITALISMO: DE KIERKEGAARD A SARTRE, PASANDO POR NIETZSCHE

a. El Vitalismo surgió como reacción al abstraccionismo y a la especulación idealista hegeliana.

b. Sóren Kierkegaard (1813-1855).

1) Su importancia en la Antropología proviene, sobre todo, de su revalorización del individuo singular y de las realidades vitales y emocionales humanas a las que Hegel no atendía, o creía poder racionalizar.

Enemigo de toda sistematización lógica, pensaba que el hombre existente es algo tan único e irreplicable que resiste a toda clasificación.

El pensamiento es absolutamente subjetivo, e invalida el pensamiento puro, objetivo, abstracto e idealista.

El pensamiento subjetivo es apasionado, no-desinteresado, porque el verdadero pensamiento humano es el pensamiento ético-religioso. "La verdadera subjetividad" consiste en ponerse personalmente en relación sólo con Dios, en referirlo todo a Él.

«Se trata de trabajar en cuanto singular, de estar como singular, de ser sacrificado como singular. La tarea de interiorizar es en verdad lo único necesario a la Cristiandad, porque la doctrina ya es conocida por todos»⁵.

2) La verdad es la subjetividad. No es que rechace la posibilidad del conocimiento objetivo, su intención más bien es señalar que el conocimiento -sobre todo en el conocimiento religioso- si es sólo objetivo es estéril" para la realización del hombre.

3) El hombre se encuentra sólo en la existencia, y tiene que elegir voluntariamente su modo de vida.

4) Hay tres modos o estadios en el camino de la vida: estético, ético, religioso.

a) "El hedonismo" y el goce de los sentidos, aunque también el goce especulativo, que termina en el tedio y la desesperación.

b) El ético el hombre vive de normas y deberes, pero ahí el hombre está alienado en lo universal, y no puede vivir plenamente su subjetividad.

c) El religioso-cristiano, el más perfecto, pues en él el hombre vive de la fe vivencial en un Dios, con el cual se relaciona subjetivamente, como Abraham, sin mediación alguna.

El salto de un estadio a otro no puede ser lógico sino vital y libre. Cuando el hombre experimenta la angustia ante el pecado y ante la nada de su existencia es cuando se encuentra en la alternativa de elegir una vida de fe fiducial ante Dios o de permanecer en el pecado.

5) La fe subjetiva es el martirio de la razón y produce también la incomprensión de los demás. La vida del «caballero de la fe» es una vida de sufrimiento, como la de Abraham⁶.

6) Kierkegaard, influido por la teología protestante, reduce el hombre a su vivencia religiosa en soledad y en dolor. Aunque tiene el indiscutible mérito de haber defendido el "valor del hombre singular y los componentes emocionales y volitivos de la persona" frente al abstraccionismo hegeliano.

Su influencia posterior fue muy notable.

c. Friedrich Nietzsche (1844-1900) es el exponente más destacado de la corriente vitalista opuesta al intelectualismo hegeliano. Del "vitalismo extremado y violento" de Nietzsche se han dado "múltiples interpretaciones"⁷.

Sobre Marx ver los libros clásicos de G. R. DE YURRE .- "El Marxismo", Madrid 1976. L CALVEZ .- "El pensamiento de Karl Marx", Madrid 1960. WETTER-LEONHARD .- "La ideología soviética", Barcelona 1964.
⁵ S. KIERKEGAARD .- "Diario", III, (ed. C. Fabro) Brescia 1951,4748.

⁶ Sobre Abraham como modelo del hombre, cfr. su obra "Temor y Temblor"

⁷ Nietzsche. Ver G. THIBON .- "Nietzsche o el declinar del espíritu". Buenos Aires 1948. P. VALADIER .- "Nietzsche, l'athée de rigueur". Paris 1975. E. FINK .- "La filosofía de Nietzsche, Madrid 1966+

1) Nietzsche exalta la vida como valor supremo del hombre. Y por vida entiende “instinto, y voluntad de poder” como dominio de los demás, desprecio de la verdad. Y, sobre todo, la “exaltación de la moral de los señores” sobre la moral del Cristianismo que dice ser una moral de los esclavos.

Un obsesivo odio a la moral cristiana recorre todas sus obras. Se considera “llamado a destruir las tablas de la moral cristiana”: la piedad, la compasión, el amor, la austeridad, la castidad, la humildad, etc. Y a sustituirlas por el orgullo, la violencia, la guerra, el dominio, los instintos.

La inteligencia debe ser un instrumento al servicio de la “vida”.

2) Para él la democracia y el socialismo son formas secularizadas y decadentes de los valores cristianos. Influidos por el “evolucionismo darwinista” exige que así como los monos fueron capaces de engendrar el hombre, así los hombres deben llegar a producir el superhombre.

El superhombre del futuro será “libre”, liberado de los valores de la turba. Creador, en cuanto que él se dará a sí mismo todos los valores. Legislador del rebaño de los hombres, su dueño y su tirano, orgulloso, bélico.

Necesita la guerra para obtener la victoria, duro e inflexible, solitario ya que se mantiene por encima de la turba. Resistente a todos los sufrimientos, en suma, creador del bien y del mal.

Ni siquiera la muerte le vencerá porque Nietzsche resucita el mito griego del eterno retorno.

3) Nietzsche se llama a sí mismo inmoralista y nihilista: «yo soy el primer inmoralista, por ello soy el aniquilador por excelencia»+.

4) La influencia de Nietzsche ha sido enorme, sobre todo en la exaltación de lo instintual y dionisiaco frente a lo equilibrado, lo apolíneo y lo cristiano, principalmente a través de filósofos y literatos

Como dijo Heidegger fue el debelador final de la metafísica. Es decir, de todos los principios “de lo verdadero y lo bueno”, y,

por ello, el “profeta anticipador del amoralismo de nuestra época” y “de la voluntad de poder”, cuya traducción actual es “la Técnica”.

La pregunta inevitable es cómo una Antropología tan desaforada ha podido tener tanta influencia que se puede decir que hoy vivimos una “edad nietzscheana”.

d. El existencialismo, de gran vigencia e influencia entre 1920 -1960 nació de Kierkegaard y Nietzsche, como de dos fuentes principales, no únicas.

Refleja el pensamiento europeo ante la crisis sentida de la Modernidad. El racionalismo, el empirismo, el positivismo, la destrucción de la Metafísica, el capitalismo salvaje, el marxismo no menos salvaje generaron “un relativismo, un subjetivismo, y un caos moral que culminó en la voluntad de poder ejercida por el más fuerte, con un absoluto desprecio de la persona singular”.

Importa más la raza o la sociedad sin clases que la persona singular. Importa el triunfo y el poder aunque, para ello haya que sacrificar hecatombes humanas.

La vida humana pierde sentido y valor; se sufre horrorosamente sin saber por qué, ni para qué. El hombre se ve sometido a fuerzas impersonales que no puede dominar. Se suprime la “libertad” y se conculcan todos los “derechos humanos” en nombre de utopías inhumanas.

En el existencialismo se incluyen en él pensadores muy dispares como Martin Heidegger, Karl Jaspers, o Jean Paul Sartre.

Nos detendremos rápidamente en este último por ser el más representativo de la situación ambiental de las sociedades europeas en la época de las grandes dictaduras y de las grandes guerras.

e. Jean Paul Sartre (1905-1980), influido por las circunstancias familiares y por las tragedias sociales en que tuvo que vivir, considera que

1) La vida humana es un sufrir inútil, carece de sentido (un «non-sens»). No hay proyecto ni esencia del hombre porque «la existencia precede a la esencia».

Nos encontramos arrojados y aherrojados en este mundo sin que nadie haya proyectado nuestra vida.

Y cada uno tiene que darse a sí mismo sus valores y sus verdades. Cada uno, después de que existe, “elige su esencia”.

La experiencia filosófica fundamental del hombre es la náusea, que significa la experiencia del absurdo de todo.

2) Para él ser libre significa una total autonomía, y auto posición. Dios no puede existir porque si existiese, el hombre no sería libre.

3) El hombre es una cosa entre las cosas, por su cuerpo, por su pasado cumplido e insuprimible, por su situación limitadora de la libertad. Y, sobre todo, por la muerte, suprema manifestación del absurdo de la vida y de su fracaso.

4) Ni siquiera puede consolarnos la convivencia con los demás. Los demás son «el infierno», en cuanto que “son límites a mi libertad y no me permiten realizar mi esencia”.

5) Así, la angustia es una estructura permanente del ser humano. Las gentes huyen de ella o se construyen mitos tranquilizadores” como los derechos humanos, las pautas de conducta, las normas morales. Con ello “huyen de su propia libertad y de la radical soledad”, que el hombre debe aceptar.

6) Como se ve el existencialismo de Sartre es un nihilismo. “No es un humanismo, sino la negación de todo humanismo”. Es un nihilismo más radical, si cabe, que el de Nietzsche porque para Nietzsche hay, al menos, unos valores y la vida puede tener un sentido aunque sea tan desafortunado como el del superhombre.

7) Comentario al dicho de Sartre de que en el hombre no hay más que el absurdo y el sin sentido. Decir que el hombre es algo

absurdo implica que “ese mismo hombre que constata en sí su absurdidad, es consciente de ella”.

Y para ser consciente de ella tiene que poseer un conocimiento, al menos implícito de lo no-absurdo, del «sentido», gracias al cual es capaz de calificarse a sí mismo como absurdo. Y tiene que ser capaz de detectar lo absurdo incluso dentro de sí mismo.

Pues bien, ¿cabe mayor capacidad de sentido, cabe mayor no-absurdidad del hombre que poder descubrir él mismo su propio «sin-sentido»?

La capacidad de descubrir el hombre en sí mismo su propia «absurdidad», se revela como la señal más clara de la «no-absurdidad» del hombre”⁸

*. De **Heidegger** y **Jaspers** diremos enseguida unas palabras

11. ANTROPOLOGÍAS DEL SIGLO XX

a. El siglo XX ha sido **fecundísimo en estudios sobre el hombre**, parciales o totales. Nos vemos forzados a resumir algunos de los principales movimientos antropológicos del siglo XX, siglo tan inquieto y buscador de la mano de las dos guerras mundiales, presentando a sus pensadores más representativos. Algunos dejarán poca huella en la historia de la Antropología Filosófica, pero en cualquier caso no se les puede ignorar.

b. **Sigmund Freud** (1856-1939) hizo una de las aportaciones más importantes al conocimiento del hombre.

1) Descubrió algunas de las estructuras más profundas y oscuras del psiquismo humano que llamó inconsciente y subcons-

⁸ **Sartre**. *Su filosofía* básica puede leerse en su opúsculo “El existencialismo es un humanismo”. *Su obra fundamental* es “El ser y la nada”, y su *novela* “La náusea” es muy significativa. *Se consultará con fruto* R. JOLIVET.- “Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre”, Madrid 1950.

c. Martin Heidegger dio un gran impulso a la Antropología Filosófica.

1) Remitió el problema antropológico al problema ontológico fundamental, "la pregunta por el ser". Ese es sus mérito principal. Su filosofía se interesa directamente por el ser¹³.

2) Pero como sólo el hombre posee la inteligencia y la comprensión del ser, el sentido de ese ser sólo se puede exponer a través de un análisis de la existencia humana. "El camino hacia el ser es el hombre". «La existencia», propiamente dicha es la manifestación del ser.

3) El hombre está arrojado en el mundo e inmerso en las cosas todas que forman el mundo. Y actúa sobre ellas, no sólo las piensa.

Esta inmersión puede llevarle a una vida inauténtica, absorbida por la cotidianidad, sin hacer referencia al ser, arrastrada por la masa y por lo impersonal («se» piensa, se dice, se hace, se disfruta) "vive sólo el presente".

Experimenta así la nada del tiempo que huye, y la nada de la existencia. Y de ahí la angustia y la concepción del hombre como «ser-para-la-muerte», ya que la muerte es el final inevitable del Dasein, el "no ser más ya".

4) El hombre auténtico es el que hace referencia al ser, no vive sólo ónticamente sino ontológicamente. "Es consciente de la angustia, no huye de ella, no se deja absorber por el presente, ni se sumerge en las cosas. Vive personalmente, y acepta la muerte

Entre otros H. PLESSNER .- "La risa y el llanto", Madrid 1960. G. MARCEL .- "Être et avoir", «Homo viator». J. P. SARTRE .- «L'Être et le néant» M. MERLEAU-PONTY.- «Phénoménologie de la perception». P. LAIN ENTRALGO .- "El cuerpo humano". Madrid 21989, "Cuerpo y alma", Madrid 1991. "Alma, cuerpo, persona", Madrid 1995.+

¹³ Antropología de Heidegger. Ver el estudio de M. BUBER .- "¿Qué es el hombre?", México 1979, 86-114. A. DE WAELHENS .- "La filosofía de M. Heidegger", Madrid 1952 y la excelente Introducción a la edición española de esta obra, por R. CEÑAL sj.

como la más cierta posibilidad y como la suprema experiencia de la nada. Y en esa actitud encuentra la libertad".

5) Estos problemas y otros relacionados con el hombre, los estudia en su obra mayor "Ser y Tiempo" (1927) e intenta clarificarlos más tarde mediante el estudio del lenguaje histórico¹⁴. Para él "en el lenguaje nos habla el ser y con el lenguaje le respondemos"

e. Karl Jaspers (1883-1968), filósofo alemán coetáneo de Heidegger, rechaza este giro ontológico. Piensa que la existencia humana es algo tan personal y único que no puede encerrarse en un pensamiento metafísico.

"El hombre está siempre en camino y su existencia sólo se ilumina desde las situaciones límite, la mayor de las cuales es la muerte"⁺.

f. El Estructuralismo apareció al disolverse el Existencialismo, en los setenta.

1) Empezó como un método específico de investigación científica y después derivó hacia un cierto programa filosófico y antropológico. Movimiento impacto cultural, a pesar de su vida efímera.

Se presentó como un método de investigación psicológica con la teoría de la Gestalt. Se aplicó, con gran éxito, en la "lingüística". Y luego se extendió a las "ciencias humanas" (etnología, psicoanálisis, teoría marxista, crítica literaria, etc.)

El Estructuralismo tuvo un indiscutible éxito, como método, en el estudio de las ciencias de la Naturaleza y en sus aplicaciones a la lingüística y a la etnología, por obra, principalmente, de Claude Levi-Strauss.

Se llegó a creer que podría dar un estatuto científico a las ciencias humanas, con su método.

¹⁴ Cfr. P. Ej. "En camino hacia el lenguaje" y "Carta sobre el Humanismo".

ciente⁹. Y proporcionó “un lenguaje” que desvela no pocos problemas de la persona”.

2) Aportó el método psicoanalítico, para intentar penetrar en ellas, y sacarlas al nivel de la consciencia psicológica y racionalizar su contenido. Para que «donde estuvo “el ello” esté “el yo”», que lo irracional quede clarificado y dominado por lo racional. Y el hombre quede liberado.

3) De no menos valor es su teoría del super-yo¹⁰, que tiene función de “guía y censor. Él nos aprobará o censurará, según conformemos o no nuestras actuaciones al modelo asimilado.

De ahí la enorme importancia de que el “super-yo” sea correcto, y la desgracia de quienes, por no convivir con padres o en una familia equilibrada, no se han formado un “modelo”, o que éste no haya sido adecuado.

4) Otras teorías suyas son El complejo de Edipo, la represión del instinto sexual” como causa principal de las neurosis. La concepción de la cultura, como una función de represión sexual o de la sublimación del instinto. La prohibición del incesto, como motivo de la exogamia. Y Los orígenes de la religión, como sublimación de la imagen del padre o en el totemismo, etc.

⁹ **Inconsciente y subconsciente** *En ellas quedan registrados, en desorden, los ecos emocionales y afectivos de innumerables vivencias psicológicas que hemos experimentado desde nuestra primera infancia y que hemos “olvidado” (no recordamos a nivel consciente).*

Su complejísimo y enmarañado conjunto constituye *una zona decisiva de nuestra personalidad*, porque “muchos de los sentimientos, filias o fobias, simpatías o antipatías, depresiones o exaltaciones, e incluso desequilibrios psicológicos que podemos experimentar después, provienen de esas zonas de penumbra u oscuridad”.

En ellas subyacen muchas impresiones o conflictos no resueltos. Freud las llama «el ello».

¹⁰ **Teoría del super-yo** En los primeros años de nuestra vida asimilamos, principalmente de nuestros padres, un conjunto de modelos ante la vida y pautas de comportamiento que permanecerán ya para siempre, de manera inconsciente, como los *paradigmas a los cuales debemos conformar nuestra conducta*.

Teorías que hoy están “matizadas” en la mayoría de los casos, por estudios posteriores. Y en algunos casos son “sólo sostenidas por lo freudianos dogmáticos”¹¹.

5) En cualquier caso, Freud ha sido uno de los pensadores más influyentes, en el siglo XX, sobre la vida humana, tanto en lo teórico como en lo práctico.

Su “sospecha del “determinismo del inconsciente y el subconsciente”, “su análisis de lo religioso” (en el que, como Feuerbach confunde lo psicológico con lo ontológico, la representación subjetiva de Dios con la realidad objetiva de Dios), sus “teorías sobre la sexualidad” como instinto básico y radical del hombre, etc. han condicionado a psicólogos y literatos, y no pocas conductas humanas personales y sociales.

c. **Max Scheler** (1874-1928), es para muchos la figura más destacada en el campo de la Antropología Filosófica, en el siglo XX,

Vivió en medio de la desarticulación de la Filosofía producida por la “multitud de sistemas divergentes” y aun opuestos. Y de la “aparición y el enriquecimiento de muchas ciencias humanas” (Historia, Sociología, Psicología, Biología, Antropología Cultural, etc.), mal digeridas todavía.

Scheler intentó buscar una imagen coherente y unitaria que integrase tantos conocimientos en una representación orgánica, centrada en el hombre. “Partiendo, no del psicologismo, sino de la fenomenología -sobre todo de lo corpóreo- y pasando, después, a una metafísica”, para dar una teoría general de la vida como parte de una visión integral del cosmos¹².

¹¹ Puede verse también ALBERT PLÉ, *Freud y la religión*, Madrid 1969

¹² **Max Scheler**. Ver A. PINTOR RAMOS .- “El humanismo de Max Scheler”. Madrid 1978, ya citado, y S. VERGES .- “El hombre, su valor en Max Scheler”. Barcelona 1993.

Después de Scheler muchos han dedicado *estudios al cuerpo humano y su significado en el complejo de la persona*, problema éste al que apenas se había atendido en la filosofía occidental.

2) El Estructuralismo fue una reacción extremosa contra el subjetivismo y el decisionismo existencialista.

Tenía la convicción de que el hombre no puede actuar libremente sino que está determinado por fuerzas y estructuras de su mismo ser, de las que, sin embargo, no es consciente.

“Marx” había descubierto las estructuras o leyes económicas, determinantes de las sociedades y las ideologías, y “Freud” las estructuras psíquicas inconscientes.

Los estructuralistas creen que ésas y otras estructuras de la Naturaleza hacen del hombre un objeto no un sujeto, un elemento del sistema, que no tiene sentido ni valor más que en él.

3) El hombre es un animal simbólico y la libertad es una ilusión. Y los simbolismos en que vive el hombre (lingüísticos, familiares, culturales, artísticos, religiosos, morales, etc), ocultan la verdadera realidad de la naturaleza humana.

El hombre es un conjunto, un sistema, un código secreto de relaciones, siempre las mismas y, en último término biológico-neurológicas, que determinan las conductas del hombre, aunque éste tiene la convicción engañosa de ser libre” (Ernst Cassirer).

4) Defienden el llamado principio de isomorfia, el espíritu es una cosa entre las cosas y actúa como un mecanismo más de la Naturaleza. “No existe discontinuidad entre el hombre y la Naturaleza” y, por eso, las ciencias del hombre deben construirse desde los modelos de las ciencias de la Naturaleza porque “hay un sólo tipo de verdad, sólo hay un tipo de realidad”.

5) Para el estructuralismo el hombre singular no tiene valor ni interés, es sólo un elemento infinitesimal, “producto de un sistema estructural cerrado y oculto”. En rigor, no hay hombre sujeto, lo que importa es el sistema.

La historia humana no tiene un sujeto humano. Es un conjunto de sucesos de los que ni siquiera podemos decir que nos pertenecen.

6) Su antropología es de un profundo pesimismo. Su error estuvo en pretender explicar todo el fenómeno humano, tan complejo, por lo que el mismo autor llama «el inconsciente estructural», y el consiguiente «análisis estructural» basado en «modelos deductivos», desde postulados rígidamente materialistas ¹⁵.

Sus representantes principales fueron Lévi Straus y Michel Foucault

g. Para **Levi Strauss**, la historia se juega en otro lugar, sólo es un conjunto de movimientos psíquicos que, a su vez, provienen de fenómenos cerebrales físico-químicos.

Y así afirma que la Revolución Francesa «no ha existido», lo que ha existido son procesos metabólicos de unos organismos que convivieron en la fecha convencional de 1789.

No hay ciencias humanas propiamente dichas, ni hay historia, porque no hay hombre.

«El fin último de las ciencias humanas -escribe- no es construir al hombre sino disolverlo [...] reintegrar la cultura en la Naturaleza y, en último análisis, la vida en la totalidad de sus condiciones físico-químicas» ¹⁶.

h. Y **Michel Foucault**, otro estructuralista muy influyente, escribe:

«El hombre es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber fabricó con sus propias manos hace menos de doscientos años ... En nuestros días ya no puede pensarse nada más que en el hueco del hombre desaparecido ... Sólo una risa filosófica puede

¹⁵ **Antropología Estructural.** Además de las obras citadas pueden verse C. LEVI-STRAUSS .- “Anthropologie structurale», 2 vols. Paris 1958 y 197. «La pensée e sauvage ., Paris 1962. «Tristes tropique», Paris 1955. M. FOUCAULT .- “L’archéologie du savoir”, Paris 1960. J. LACAN .- “Ecrits”, Paris 1966. Una idea muy completa sobre el Estructuralismo en general y sobre Claude Levi-Strauss, en J. RUBIO CARRACEDO.- “Levi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas”, Madrid 1976, con abundante bibliografía.

¹⁶ C. LEVI-STRAUSS .- “El pensamiento salvaje”, México 1964, 357.

oponerse a todos aquellos que aún quieren hablar del hombre, de su reino y de su liberación».

Y concluye: «el hombre había sido una figura entre dos modos del lenguaje, el hombre es una invención cuya fecha reciente y cuyo fin próximo muestra con facilidad la arqueología de nuestro pensamiento, el hombre va a desaparecer»¹⁷.

Y no podemos terminar este brevísimo e incompleto recorrido por algunas de las más relevantes concepciones antropológicas del siglo XX, sin decir unas palabras sobre la Modernidad y la Postmodernidad

j. La Modernidad

1) Intentó dar una explicación racional, coherente y sistemática de toda la realidad (el mundo, el hombre y Dios, y su historia), que permitiera resolver los problemas humanos.

Este intento lo realizaron principalmente los “racionalistas” (Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Kant, Hegel) y algunos “empiristas o positivistas” que, aun siendo contradictores de aquellos, dependían no poco de sus actitudes (Locke, Marx, Comte).

2) A esta racionalidad moderna y optimista se la han hecho críticas incisivas (Husserl, Heidegger, Max Weber, Nietzsche, Escuela de Frankfurt) que han acusado a la Modernidad, con fundamento, de haber hecho de la razón un instrumento de la subjetividad con olvido de la realidad, y “de haber identificado la razón verdadera con la racionalidad científico-técnica para el dominio o voluntad de poder”.

3) Tal racionalidad ha fracasado. Ha desembocado en las grandes dictaduras y las grandes guerras.

Nadie espera ya que la mera “ciencia” resuelva los problemas humanos. El “marxismo” que un tiempo fue la esperanza de la Humanidad, ha muerto. El “capitalismo” es un inhumanismo.

Y la multiplicación de teorías ha generado “desconfianza y escepticismo”.

j. Después de la Modernidad vino lo que se llama la **Postmodernidad**, la última moda cultural, exponente de la situación actual de las sociedades occidentales.

1) Partiendo de las críticas a la modernidad niega toda posibilidad de explicar racional y coherentemente la realidad y, sobre todo, el hombre -y, por supuesto, a Dios), dando un salto infundado.

Una desconfianza completa con respecto a «los grandes relatos» (Jean-Francois Lyotard), y a «las grandes palabras» (Dios, persona, ley natural, valores, verdades, compromisos, fidelidad, sentido de la vida, sentido de la Historia, etc).

2) La Postmodernidad suprime todo valor al ser, la verdad, a los fundamentos.

La persona es una realidad residual. No quedan más que colores cambiantes, y un error incierto. «La Metafísica es algo que permanece en nosotros como los restos de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna». «El ser que puede comprenderse es lenguaje, y ninguna otra cosa»¹⁸. «Los relatos son fábulas, mitos, leyendas, buenas para las mujeres y los niños»¹⁹.

2) Los postmodernos niegan la posibilidad de legitimar o fundar racionalmente una interpretación y un sentido de la vida, una sociedad humana, una moral.

No quedan sino fragmentos, diferencias, palabras y la melancolía de un fracaso. Vivir el presente sin preocuparse del pasado ni del futuro. Y vivirlo sin un sentimiento trágico, como hacían los existencialistas.

3) Este nihilismo desemboca en un nominalismo, en una anomía, en un caos y en el inhumanismo. Se pretende salvar esta

¹⁷ M. FOUCAULT .- “Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines”, Paris 1966, 319, 353, 378, y 396.

¹⁸ G. VATTIMO .- “El fin de la Modernidad”, Barcelona 1985, 152 y 156

¹⁹ J.F. LYOTARD .- “La condición postmoderna”, Madrid 1984, 56.

situación apelando a la convivencia, a consensos locales, al bienestar para todos.

Apelando a la «unanidad final resultante de un largo proceso de recíproca ilustración como coincidencia racional de las opiniones públicamente concurrentes» (Habermas), “sin pretender alcanzar normas objetivas universales o verdades definitivas”.

4) La Postmodernidad intenta hacer viable el vivir en una situación continuamente cambiante, con una tolerancia fruto del relativismo que acepta las diferencias y las múltiples perspectivas, y “con moderadas y pragmáticas ambiciones”.

Para ellos sólo resulta posible una «micro-ética», hoy pensada desde el escepticismo y la desorientación²⁰. O por propuestas concretas, formuladas tentativamente y para las que no hay que reivindicar ninguna garantía definitiva de acierto o de bondad²¹.

5) Este desierto nevado en el que ha terminado la ilusión racionalista y secularizante, que se inició en el siglo XIV, constituye una situación favorable para una oportuna reconstrucción de una Antropología “que devuelva a los hombres la seguridad, el sentido de la vida y el gusto por ella”²².

²⁰ VICTORIA CAMPS .- “La imaginación ética”, Barcelona 1983, 34-101.

²¹ MIGUEL ANGEL QUINTANILLA .- “A favor de la razón”, Madrid 1981, 87.

²² **Postmodernidad.** Sobre este tema polémico pueden consultarse J. F. LYOTARD .- “La condición postmoderna”, Madrid 1986. “La postmodernidad (explicada a los niños)”, Barcelona 1986. G. VATTIMO .- “El fin de la Modernidad”, Barcelona 1986. “Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger”, Barcelona 1986; G. BATÍMO y otros.- “En torno a la Postmodernidad”, Barcelona 1990. J. M. MARDONES .- “Postmodernidad y Cristianismo”, Santander 1988. J. BAUDRILLARD .- “El espejo de la producción”, Barcelona 1978. “La société de consommation”, Paris 1970. « Las estrategias fatales”, Barcelona 1984; R. RORTY .- “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, Praxis international 4/1 (1984), 32-44.

En el ámbito de la literatura reflejan el nominalismo y el vacío existencial postmodernista las novelas de UMBERTO ECO .- “El nombre de la rosa”, y MILÁN KUNDERA .- “La insoportable levedad del ser”.

m. **No hemos hablado** del Positivismo de Comte, porque es una Sociología o intento de reorganización científica de la sociedad, más que una Antropología.

Ni del Neo-positivismo y la Filosofía analítica, porque reducen al hombre a su lenguaje y se corren hacia el escepticismo*.

Tampoco hemos podido exponer “el historicismo”, que pretende explicar al hombre sólo por la Historia «Lo que sea el hombre sólo se sabe por la Historia» (Dilthey). Y en esa dirección también había hablado Ortega y Gasset.

Como hemos indicado, no tratábamos de hacer un recorrido exhaustivo de todas las Antropologías, deteniéndonos sólo en algunas de las más relevantes o influyentes

n. **La Antropología más seria y esperanzadora de este siglo** parece ser la expuesta por el Personalismo (E. Mounier, J. Lacroix, M. Nedoncelle, P. Ricoeur, E. Ebner, G. Marcel, P. Lain Entralgo, M. Buber).

A ella nos referiremos más detenidamente en otro capítulo²³.

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Edicep.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

²³ **Antropologías de nuestro siglo.** Una buena síntesis puede verse en J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.) “Antropologías del siglo XX” Salamanca 1979; y “Nuevas Antropologías”, Salamanca 1994

El origen del hombre (I)

Carlos Valverde

Indice

0. INTRODUCCIÓN

El origen del hombre, “enigma” fascinante

1. LAS TEORÍAS EVOLUCIONISTAS

a. Hasta bien entrado el s. XIX b. A partir del s. XVIII c. Desde entonces d. En el s. XX

e. Más que un cosmos, cosmogénesis f. Teorías “afinalistas” g. Demasiada “fe” en el azar h. La explicación finalista la más razonable.

i. El homo sapiens, algo más que “evolución biológica” j. La evolución teleológica plantea una pregunta k. La Ciencia y la Filosofía, ante el origen del hombre

l. El puesto del hombre en el cosmos

2. DEL «BIG-BANG» A LA APARICIÓN DE LA VIDA

a. La teoría del «big-bang». De la explosión al homo sapiens: Etapas principales

b. ¿Qué explicación cabe de estos hechos asombrosos

c. Los científicos rehusan hacerse muchas preguntas, pero existen.

d. La única respuesta razonable es pasar del orden, al Supremo Ordenado, de las causas causadas a la Causa incausada (a Dios.)

e. Ni en la Filosofía ni en la Teología católica, se requiere una intervención “especial” de Dios para que aparezca la vida.

0. INTRODUCCIÓN

El origen del hombre es **uno de los enigmas más fascinantes** de todos los tiempos: ¿De dónde proviene? ¿Cómo y cuándo llegó a la existencia?

Porque es innegable que este ser que llamamos hombre es algo tan distinto de todo el resto del cosmos que uno no puede menos de preguntarse cómo ha aparecido, cuándo ha aparecido, por qué ha aparecido, para qué está sobre la Tierra.

1. LAS TEORÍAS EVOLUCIONISTAS

a. Hasta bien entrado el siglo XIX, en la cultura occidental se leían los relatos de los dos primeros capítulos del Génesis bíblico y se los interpretaba “literalmente. A pesar de las aporías que presentaban, se admitía que “Dios había creado directa e inmediatamente” las estrellas, el sol, la luna, la tierra, los mares, los vegetales, los animales y al fin el hombre como rey de la creación.

Era una concepción estática y fixista.

b. A partir del siglo XVIII se estudió muy directamente la Naturaleza. Se clasificaron los seres vivos (Ray, Linneo, Buffon) y, con esto, se observaron sus semejanzas y diferencias. Se creó la noción de especie y se apuntó un transformismo moderado.

El científico que da un impulso importante a la hipótesis evolucionista fue Lamarck (1744-1829), en su obra “Philosophie zoo-

logique" (1809)¹. Y otros científicos siguieron la dirección evolucionista.

Pero el que establece definitivamente la teoría de la evolución es el inglés Charles Darwin (1809-1882) con su obra "El origen de las especies" (1859), concluyendo que "las especies se transmutaban unas en otras, en fuerza de la lucha por la existencia y la selección natural, con el triunfo de las especies más fuertes". En 1871 publicó otra obra, "El origen del hombre" en dos volúmenes, en el que ya aplica el transformismo a la aparición del hombre.

c. Desde entonces, se impone progresivamente el proceso evolutivo como explicación del desarrollo del árbol de la vida.

Con frecuencia, los científicos evolucionistas son materialistas, porque ignoran la Filosofía del hombre, y lo consideran como un mero animal evolucionado².

Gregor Mendel (1822-1884), fraile agustino austriaco, descubrió las leyes genéticas, dando un paso ulterior, y muy importante, para explicar el proceso evolutivo. A partir de 1910, Thomas Morgan y sus colaboradores Bridges, Sturtevant y Muller demuestran que los genes o factores hereditarios se hallan situados en los cromosomas de las células.

d. En el s. XX la hipótesis evolucionista se impone como la que mejor explica los datos de la Paleontología y de la Anatomía comparada, de la Fitología, de la Zoología, de la Genética, y sus evidentes procesos.

Hoy se considera como una explicación necesaria y una exigencia para la inteligibilidad de lo real.

¹ Lamarck. Su verdadero nombre era Jean Baptiste de Monet.

² Así Enst Haeckel en su libro "Morfología General de los Organismos" (1866) titula un capítulo 'La antropología como parte de la zoología'. Desmond Morris, ha llamado al hombre "El mono desnudo" (1967).

e. Más que un cosmos lo que existe es una cosmogénesis. Incluso es más coherente con la Filosofía y la Teología.

Sin embargo todavía no hay unanimidad para dar una explicación definitiva de todos los mecanismos que activan la evolución. Según P. Overhage, existen sobre esto hasta veintiocho teorías diversas³. De manera general se las puede clasificar en dos grupos: "teorías afinistas" y teorías "finalistas"

1) Las teorías afinistas tratan de explicar el magnífico, progresivo y ordenado fenómeno de la evolución biológica "mediante fuerzas o causas ciegas, no destinadas a" producir los diversos órganos y organismos, incluido el hombre, sino que los producen por el puro azar.

2) Las teorías finalistas aún admitiendo la existencia de mutaciones genéticas casuales y la selección natural, consideran imposible e impensable que un proceso tan enormemente complejo como es la evolución, y tan perfectamente programado que realiza por sí mismo un macroproceso de subida de conciencia, hasta llegar al hombre, y que continúa a través de él, pueda explicarse sin "una inteligencia y un poder supremos que han previsto el fin, han ordenado los medios, y han inscrito, en la misma materia, un programa asombroso que luego realizan las múltiples energías de la materia y de la vida".

Los que no admiten más conocimiento que el empírico se niegan a escuchar el término «finalismo» («teleología»), porque son conceptos metafísicos. Pero deberían interrogarse si esos términos metafísicos expresan o no una realidad porque eso es lo que importa. "Negarse a escuchar esa pregunta es dogmatismo".

³ P. OVERHAGE .- "Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalitat", Freiburg 1965,28.

Diversas explicaciones del evolucionismo se encontrarán en S. ARCI-DIACONO .- "Evolucionismo hoy", Folia humanística, 27 (enero-febrero 1989), 23-43.

f. Entre las **teorías afinalistas** la más difundida es la llamada **Teoría sintética** o neo-darwinista. Se llama sintética porque hace la síntesis del mutacionismo con el darwinismo. Darwin no conoció el hecho de las mutaciones. La teoría toma del mutacionismo la existencia de mutaciones genéticas y del darwinismo la lucha por la existencia, la selección natural y el triunfo de la especie más fuerte.

1) “La evolución se produciría en virtud del juego combinado de estos dos factores: mutaciones casuales más selección”. Las “mutaciones” son cambios, o «errores de ortografía» en la transmisión de los caracteres hereditarios que después se perpetúan por las leyes de la invariancia reproductiva. “La selección” elimina los cambios nocivos y favorece los útiles.

“Sumando los cambios útiles se pueden obtener diversidades morfológicas y funcionales notables”. Éstas, favorecidas por la lenta duración de los períodos geológicos y por particulares condiciones ambientales, “habrían formado todas las estructuras, los órganos, las propiedades de todos los vivientes existentes y extinguidos”. Así se habrían formado, por ejemplo, los ojos útiles para ver, los pulmones para respirar en el aire, las piernas en vez de las aletas, etc.

Defienden esta teoría los anglosajones: R.S. Fischer, S. Wright, G.R.S. Haldane, J. Huxley, G.G. Simpson, Th. Dobzhansky y otros de diversas nacionalidades ⁴

Según sus defensores ella es “suficiente para explicar la evolución desde lo inerte hasta el hombre incluidas las manifestaciones psíquicas superiores”.

Pero no pocos biólogos son reticentes a esta teoría

2) “Por este camino se puede explicar” hoy día la formación de las razas ecológicas y geográficas dentro de una especie, las reducciones, las alteraciones simétricas, como por ejemplo la aparición de caracoles levógiros a partir de formas destrógiros, etc.

“Pero no tenemos ni idea de cómo se han formado y multiplicado armónicamente, a través de mutaciones conocidas”, los órganos

complicados, en cuya construcción intervienen cientos de genes Darwin le escribió a Gray: Me da fiebre cuando pienso en el ojo humano» ⁴.

3) Hay “otras teorías afinalistas”: el «desdoblamiento de los loci», la «transducción», la «asimilación genética», la teoría de la «neutralidad», la del «rejuvenecimiento», el «evolucionismo dialéctico» de los marxistas, etc ⁵.

Para todos ellos «el hombre debe ser considerado como un producto histórico del azar»

4) “La teoría antifinalista de Jacques Monod” fue la que tuvo mayor resonancia, con su libro “El azar y la necesidad” (1970). Influido por el existencialismo sartreano y por el estructuralismo, este célebre biólogo francés rechaza todo finalismo en la evolución como un antropomorfismo que no es lícito aplicar a la Naturaleza.

En la Naturaleza y en el proceso evolutivo sólo se da el azar. La vida misma apareció por azar, un azar sumamente improbable pero que sucedió, «nuestro número salió en el juego de Montecarlo» ⁶.

Una vez que inesperadamente brota la vida, se suceden, también por casualidad, las frecuentes mutaciones genéticas que producidas, se rigen después por una férrea ley de la invariancia reproductiva. El individuo mutado se reproduce con su mutación y genera una nueva especie de individuos innumerables. De mutación en mutación, a lo largo de los siglos, se han ido produciendo los numerosísimos organismos y seres vivos y, de mutación en mutación, por puro azar, ha aparecido el hombre con todos sus complejísimos órganos y, por las leyes necesarias de la reproducción invariante, vive y se perpetúa.

⁴ A. REMANE .- “La importancia de la teoría de la evolución para la Antropología general” (en H.G. GADAMER -P. VOGLER (direct.) .- “Nueva Antropología”, t. I., Barcelona 1975, 296.

⁵ *Un resumen de estas teorías* en V. MARCOZZI .- “Teorías evolucionistas actuales”, Sillar 2 (1982), 143-163.

⁶ J. MONOD.- “El azar y la necesidad”, Barcelona 1971, 159-160.

No había, pues, ningún proyecto, ni el hombre es el término previsto de la evolución. Todo ha sido fruto de casualidades.

La bioquímica es la única ciencia que explica la aparición del hombre y se atiene a lo que Monod llama «el postulado de la objetividad», que excluye cualquier «ilusión» o proyecto antropomórfico, finalista o religioso.

Reconoce que quedan regiones de lo humano no suficientemente iluminadas por los conocimientos biológicos, como el lenguaje simbólico y el sistema nervioso central que es teleonómico, pero, en cualquier caso, el pensamiento de una previsión finalista lo estima ilusorio y anticientífico.

Concluye: «la antigua alianza está ya rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte»⁷. Lo considera una conclusión «científica» que confirma la teoría existencialista de Sartre: la vida humana es absurda, un no-sentido y un sufrimiento inútil.

g. Al estudiar las teorías afinistas que niegan cualquier proyecto previo inscrito y programado en los procesos vitales evolutivos y que recurren al azar como última explicación, **uno no puede menos de admirarse de tanta fe.**

¡Crear que la pura y ciega casualidad puntual, jugando con miles de millones de elementos, ha formado sistemas tan complejísimo y perfectos como el ojo humano, la circulación sanguínea, el cerebro o el aparato reproductor!

Es como creer que “El Quijote” o “Los hermanos Karamazov”, los compusieron Cervantes o Dostoievski tirando al alto letras de imprenta que, ¡por casualidad! se fueron reuniendo y formaron sucesivamente las páginas de esas obras literarias.

Muchos no somos capaces de tanta fe. El azar no es razón suficiente del orden y de las leyes fijas⁸. Una mutación o una serie de mutaciones que terminan en un tipo superior y viable supone una tal convergencia de factores que su aparición fortuita es de una improbabilidad equivalente a una imposibilidad absoluta⁹.

Los mismos científicos hablan ya de distinta manera a como lo hacía Monod. He aquí el testimonio de Ervin Lazslo: «Hasta el decenio de 1980, la mayoría de los biólogos sostenían que la aparición de nuevas especies, en lo esencial, se comprendía bien en la teoría darwiniana, al menos en su variante moderna (teoría sintética). Pero hoy ponen en duda esta concepción un número creciente de biólogos [...]. En primer lugar niegan el factor del azar que rige la explicación darwiniana.

Ahora los biólogos encuentran difícil comprender cómo una búsqueda, fundamentalmente al azar, pudo tener como consecuencia la emergencia del mundo de los seres vivientes con su complejidad conocida. Cómo puede explicarse estadísticamente la casualidad de la aparición de unos sistemas de grandísima complejidad,

⁸ Una *exposición y crítica del libro de J. Monod* en J.L. RUIZ DE LA PEÑA .- “Las nuevas antropologías”, Santander 1983, 76-89; y en E. COLOMER .- “Hombre y Dios al encuentro”, Barcelona 1974, 43-84.

En la misma dirección que J. Monod está también el conocido antropólogo francés F. MORIN: “El paradigma perdido. El paraíso olvidado”, Barcelona 1974.

⁹ Cfr. G. SALET.- “Hasard et certitude”, Paris 1972. V. MARCOZZI .- “Caso e finalitá”, Milano 1976.

El tema del azar, del caos que se debería seguir, de la existencia real del orden, de las reglas y de los sistemas, etc., sigue dejando inquietos a los científicos que siguen por ello estudiando el tema.

Como últimas obras pueden verse J. GLEICK .- “La théorie du chaos”, Paris 1989. AA.VV.- “L’ordre du chaos” (colección de artículos de la revista ‘Pour la science’), Paris-Berlin 1989. “La science du désordre” (número especial de ‘La Recherche’, n. 232, mayo 1991). I. EKELAND .- “Au hasard”, Paris 1991. D. RUELLE .- “Hasard et chaos”, Paris 1991. Ver también el conjunto de entrevistas con científicos en el volumen “Le hasard aujourd’hui”, Paris 1991

⁷ O. c. 193.

como el cerebro de los mamíferos, cuando un uno por ciento de las conexiones de ese cerebro, organizado específicamente, representa una cantidad mucho mayor de conexiones que toda la red mundial de comunicaciones»¹⁰.

h. Mucho más razonable y realista parece la explicación finalista. “Prescindiendo de variantes de las diversas interpretaciones”, que aquí importan menos, tenemos que admitir, en primer lugar, que el proceso evolutivo ha sido, al menos, ortogenético, -ha seguido una dirección muy precisa-, desde los protozoos al hombre.

El árbol de la vida, en medio de la infinita frondosidad de especies animales -más de un millón- que han podido azarosas, lo curioso es que surgir por mutaciones genéticas ha tenido también un tronco central.

Esto significa que, en una línea de animales muy concretos, ha existido un sistema que se ha ido haciendo cada vez más complejo, al correr de los siglos, y que a medida que se ha hecho más complejo, esos animales han tenido más «conciencia», es decir, mayor conocimiento y mayor espontaneidad en sus reacciones; por decirlo de otra manera, mayor aproximación a los actos humanos, aunque aún a mucha distancia cualitativa de ellos, como después veremos.

Este sistema al que aludimos es el sistema nervioso. A medida que el sistema nervioso ha tenido más elementos y más relacionados entre sí -eso es la complejidad- los animales han crecido en perfección.

Así puede establecerse una “ortogénesis central ascendente”, con la secuencia siguiente: cordados, vertebrados, mamíferos, primates, antropoides. Que un mamífero, supongamos un “perro”, tiene más perfección, más «conciencia» que un crustáceo o que un reptil parece que no se puede negar. El perro conoce a su amo, juega con los niños, avisa cuando viene el ladrón, etc. Con “monos

antropoides” se han hecho experiencias de aprendizaje que aproximan ciertas reacciones superiores de esos animales a las de los hombres inferiores¹¹. El chimpancé tiene un cerebro dotado aproximadamente de 6,6 mil millones de células, es decir, muy complejo. El hombre posee ya un cerebro con 14 mil millones¹².

Todo, pues, parece indicar que nos vemos obligados a admitir una ortogénesis, una evolución biológica rectilínea por un tronco central que termina y culmina en el hombre.

i. Cuando parece que en lo esencial la evolución biológica ha alcanzado su meta, el homo sapiens, se inicia una evolución psicológica del mismo hombre que llega hasta nuestros días, y continúa, de manera que su término es absolutamente imprevisible. Si se aceptan todos los datos de la Paleontología, de la Genética, de la Zoología comparada, de la Antropobiología parece que no se puede dudar de la marcha ortogenética central del proceso evolutivo.

Al mismo tiempo que, colateralmente van apareciendo muchísimas especies que quedan más o menos fijadas, o desaparecen con el paso de los milenios.

Ahora bien, excluido el puro azar como causa fundamental de un orden infinitamente complejo, y no hay más remedio que excluirlo -si se admite la realidad de una ortogénesis central en el macroproceso evolutivo-, entonces se hace evidente que la evolución es «un camino hacia», es decir, que el macroproceso evolutivo es teleológico, va buscando un fin y organiza los medios para alcanzar ese fin.

¹¹ Ejemplos en J. DE FINANCE .- “Citoyen de deux mondes. La place de l’homme dans la création”, Roma-París 1980, 65-78.

¹² Otros datos en H. SCHAEFER y P. NOVAK .- “Antropología y bioquímica” (en H. GADAMER-P. VOGLER, (direct), .- “Nueva Antropología”, t. I., Barcelona 1975, 25-30. I

¹⁰ E. LASZLO .- “Evolución. La gran síntesis”, Madrid 1988, 77-78.

Negar esta conclusión nos parece negar lo evidente. Hay que elegir entre el azar y la finalidad, pero la decisión razonable no es dudosa.

El mismo J. Monod, que por su comprensión objetivista y empírica se decide por el azar como causa última del proceso evolutivo se ve obligado a admitir, en fuerza de una reflexión elemental, que en los seres vivos se da una «teleonomía», no se puede negar -dice- que «el órgano natural, el ojo, representa el término de un "proyecto"»¹³.- Mario Bunge hace notar, a este propósito, que «no hay grandes diferencias entre la teleología y la teleonomía, entre la entelequia aristotélica y el proyecto o plan teleonómico»¹⁴.

Muchos biólogos de hoy admiten que en la base de la vida hay un proyecto. Todo viviente realiza su proyecto y él comporta la solución anticipada de todos los problemas. El desarrollo es una epigénesis programada; primero es el proyecto, después la programación registrada sobre la cinta del DNA, al fin el ser vivo.

Defienden el finalismo en la evolución, de una o de otra manera, Pierre Teilhard de Chardin¹⁵, el geólogo Piero Leonardi¹⁶, el embriólogo A.M. Dalcq¹⁷, el biólogo P.P. Grassé¹⁸ los jesuitas Vincenzo Arcidiacono, Vittorio Marozzi y Jules Carles, biólogos, y otros muchos¹⁹.

j. La evolución teleológica plantea una pregunta inquietante: Si es un proceso ascendente en el que aparecen seres mejo-

res, más perfectos, con más «conciencia», parece contradictorio que lo más salga de lo menos, ya que «nadie da lo que no tiene» ¿Cómo admitir que una causa de grado "n" puede producir un efecto de grado "n+1"?

De Finance ha hecho notar que la «ley de la novedad», es una expresión de la fecundidad del ser, de su potencia infinita de invención y de desarrollo creativo

En el hombre esta ley se interioriza, el ser toma conciencia de sí en el hombre y, en adelante, el hombre será capaz de superarse continuamente y descubrir y realizar lo nuevo y mejor. Mas aún, continúa el mismo de Finance: «El paso de un grado de ser a un grado superior no es una excepción escandalosa de la regla, sino un caso en que se manifiesta, de un modo más relevante, el carácter sintético de la relación causal.

No es una creación pero sí algo diferente de la pura generación "unívoca". Toda causalidad en el mundo es una participación de la causalidad primera y queda inexplicable sin ella. Porque sólo la Causa primera contiene, por eminencia, no sólo la naturaleza sino el ser mismo del efecto, su ipseidad

En el paso evolutivo, esta participación es de un grado más elevado. Pero es una verdadera participación ... La clave está en la idea de participación. Como hay una participación del ser hay una participación del obrar, es la exigencia misma de inteligibilidad y de coherencia la que nos hace afirmarlo, más allá de lo representable»²⁰.

¿No tendremos que representarnos la evolución como un proceso en que el ser participado va desarrollando sus potencialidades en fuerza del mismo acto creativo hacia límites insospechados?

La evolución, tal como se ha dado, nos coloca indiscutiblemente ante una sabiduría y un Poder creador superior que ponen en la existencia el ser, pero un ser del que surgen, a su tiempo, grados

¹³ J. MONOD .- "El azar y la necesidad", Barcelona 1971, 20.

¹⁴ M. BUNGE, Epistemología, Barcelona 1980, 118

¹⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN .- "Le phénomène humain", Paris 1955.

¹⁶ P. LEONARDI .- "L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo", Brescia 1949.

¹⁷ A. M DALCQ .- "Introduzione all'Embriologia generale", Milano 1967.

¹⁸ P.P. GRASSÉ .- "L'évolution du vivant", Paris 1963.

¹⁹ V. ARCIDIACONO .- "Interrogativi sul Universo" (en AANV.- "Scienze umane et religione", Messina 1991; V. MARCOZZI .- "Teorías evolucionistas actuales", Sillar 2 (abril-junio 1982), 15-36. J. CARLES .- "La vie et son histoire. Du big-bang au surhomme", Paris 1989.

²⁰ J. DE FINANCE .- "Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création", Roma-Paris 1980, 124-125.

cada vez más elevados en cuanto a su participación en el Ser Absoluto.

No es necesario poner intervenciones sucesivas del Creador -si se exceptúa para la aparición del espíritu, veremos en qué sentido más adelante- porque en cada momento de su duración el ser participado existe y actúa por la plenitud del Ser Imparticipado. El término de la acción creativa es un mundo evolutivo en el que cada grado de ser surge a su hora, en virtud del acto creador eterno.

Es verdad que todo ha empezado en la materia, como veremos, pero en una materia misteriosa de increíble riqueza, que no puede ser reducida a la extensión, según el paradigma de la mecánica racional, ya que es portadora de atributos variadísimos que irán brotando de ella. Para conocerla no basta el lenguaje matemático; su riqueza ontológica nos lleva mucho más allá de los conceptos científicos del positivismo²¹.

O. H. Schindewolf, de la Univ. de Tubinga, escribe: «Desde el punto de vista de las ciencias naturales, se debe considerar inimaginable que en los unicelulares más primitivos estuviera ya programada toda la filogenia, tal como se ha presentado en los últimos miles de millones de años y que estuviera ya dirigida hacia los mamíferos y con ello también hacia el hombre ... Un único «error» hubiera podido echar abajo todo el plan»²².

k. La Ciencia y la Filosofía, ante el origen del hombre. El científico dice bien: «desde el punto de vista de las ciencias naturales» no se puede demostrar ni la participación, ni la causa final, ni la teleología. Pero las ciencias naturales no son las únicas ciencias. Donde terminan ellas, y su método de verificación y sistematización empírica, empieza el de la reflexión filosófica que busca las

²¹ Ver F. DAGONET .- “Corps réfléchis”, Paris 1990. El autor, sin embargo, al valorar la materia y la energía corre un cierto riesgo de reduccionismo.

²² O. H. SCHINDIEWOLF .- “Filogenia y Antropología desde el punto de vista de la Paleontología” (en H. GA-DAMER-P. VOGLER (direct.) .- “Nueva Antropología”, t. I, Barcelona 1975, 251.

razones necesarias y las necesarias condiciones de inteligibilidad de los fenómenos empíricos.

La ciencia filosófica continúa con otro método, la investigación de la realidad. Es atinada también su observación: «un único error hubiera podido echar abajo todo el plan». Lo asombroso, lo que a cualquiera le hace pensar es que no haya existido ni «un único error», es decir, que jugando con infinitas posibilidades de fracaso y con infinitas mutaciones genéticas por azar, al final la evolución ha logrado lo que venía buscando: la maravilla del hombre.

La Metafísica nos libera, a veces, de los límites y las ilusiones del pensamiento empírico²³.

I. Supuesto lo dicho, tenemos que estudiar «el puesto del hombre en el cosmos», por utilizar la expresión de Max Scheler, aunque hoy podemos hacerlo con muchos datos que él no pudo sospechar. No se puede estudiar ni comprender al hombre sino enraizado en el cosmos y en el tiempo, en los que aparece, en los que vive y se desarrolla, y en los que muere.

El cosmos y su temporalidad es el medio humano y sin él no hay hombre.

²³ Henri Bergson ya introdujo el concepto de «evolución creadora» en su explicación de la pero la atribuye a un misterioso “élan vital”, una fuerza irresistible y creadora que anida en el interior de la vida y se confunde con ella misma.

No se atreve a afirmar una teleología de conjunto ya que las formas de vida que aparecen son imprevisibles. El término de la evolución bergsoniana no es unificación sino dispersión. Lo compara a la granada lanzada por un cañón que estalla en fragmentos los cuales se han dividen, a su vez, en nuevas granadas destinadas a estallar y así sucesivamente.

Teilhard de Chardin que leyó a Bergson ha logrado una síntesis mucho más coherente y convincente. A ella haremos algunas alusiones.

Cfr. B. BERGSON .- “L'évolution créatrice”, Paris 1907. P. TEILHARD DE CHARDIN .- “Le phénomène humain”, Paris 1955. M. BARTHÉLEMY-MADAULE .- “Bergson et Teilhard de Chardin”, Paris 1963.

2. DEL «BIG-BANG» A LA APARICIÓN DE LA VIDA

a. La teoría del «big-bang» (gran explosión) es hoy generalmente admitida como la explicación más segura de los orígenes del cosmos.

Según esta teoría la epopeya cósmica comenzó hace unos 15.00 millones de años, cuando se produjo una increíble explosión que describiremos, muy brevemente ²⁴.

1) Historia. La teoría la inició Georges Lemaitre, un canónigo belga, tímidamente, en 1927. La perfeccionó el astrónomo norteamericano E. Hubble. Quedó “confirmada” con el descubrimiento de la radiación de fondo, eco remotísimo de la explosión inicial, realizado por dos astrónomos norteamericanos, A. Penzias y R. Wilson, en 1964.

Y fue ratificada definitivamente por miles de fotografías enviadas por el “satélite artificial COBE”, leídas e interpretadas por George Smoot y su equipo del Lawrence Berkeley Laboratory, de Estados Unidos (1992).

2) Todo comenzó hace unos 15.000 millones de años. La explosión duró una fracción de tiempo casi inimaginable, un instante miles y miles y miles de millones de veces más breve que un segundo (10^{-43} segs, el número precedido de 43 ceros), según los astrofísicos. Momento conocido como el tiempo cero, o «muro de Planck»

En ese momento fantásticamente diminuto, comenzó el cosmos entero, con todo lo que después serán los miles de inmensas galaxias, de proporciones asombrosas, las fabulosas cantidades de

²⁴ Seguimos principalmente los datos científicos que aportan los astrofísicos Grichka e Igor Bogdanov, en el diálogo que mantienen con Jean Guitton, y que se ha publicado en el libro “Dieu et le science”, Paris 1991.

Otros libros que exponen el mismo tema son S. WEINBERG .- “Les trois minutes de l’univers”, Paris 1978. B. D’ESPAGNAT .- “A la recherche du réel”, 1979. I PROGOGINE .- “La nouvelle alliance”, Paris 1986 M. TALBOT.- “L’Univers, Dieu ou hasard?”, Paris 1989. TRINH THUAN .- “La méthode secrète”, Paris 1988.

enormes estrellas y cuerpos celestes, la Tierra y todas las posibilidades de la vida.

3) Todo comenzó entonces, incluida la materia que forma nuestros cuerpos. Todo estaba contenido en un micro-elemento, su diámetro se expresa por la cifra de 10^{-33} cm., o sea, decenas y decenas y decenas de miles de millones de veces más pequeño que la punta de un alfiler. Su densidad se calcula en 10^{92} la del agua, un l seguido de 92 ceros.

En ese núcleo se produjo una explosión a la altísima temperatura de 1032 grados, una frontera de calor extremo, “más allá de la cual no llega la Física”. A partir de esa explosión estremecedora comienza la epopeya cósmica, la más fantástica de cuantas se pueden imaginar.

Se libera una energía fabulosa. La «materia» -si es que se puede hablar aquí de materia- todavía no es más que lo que impropriamente podemos llamar, con Teilhard de Chardin, un «polvo cósmico», o más bien, con Igor Bogdanov, una «sopa» de partículas primitivas, antepasados lejanos de los quarks, partículas que interaccionan continuamente entre sí.

Durante el tiempo casi inconcebible por su brevedad que va de 10^{-35} a 10^{-32} segundos, el universo incipiente se hincha 10 veces. Pasa de tener el tamaño de un átomo -invisible al ojo humano- al de una manzana de diez cms de diámetro.

Termina lo que se llama «era inflacionaria». En ese momento existen sólo lo que los astro físicos llaman «partículas X» cuyo cometido es sólo transmitir fuerzas. Aquella «manzana» era sólo un campo de fuerzas que aún no contiene un ápice de materia propiamente dicha.

A partir del instante siguiente, 10^{-31} segundos, se forman las primeras partículas de materia: quarks, electrones, fotones, neutrinos y sus antipartículas. El universo alcanza la forma de un balón grande. Las energías comienzan a diferenciarse, e impulsado por ellas, el universo mide ya 300 metros de diámetro.

En el interior, temperaturas inconcebibles. Se diferencian ya los quarks, los gluones y los leptones. Aparecen las fuerzas funda-

mentales. Entre 10^{-11} y 10^{-5} los quarks se asocian en neutrones y protones, desaparecen casi todas las antipartículas y se forman los elementos subatómicos del universo actual.

Aproximadamente 200 segundos después de la explosión inicial, las partículas se asocian y forman los isótopos de los núcleos de hidrógeno y de helio. Han pasado tres minutos.

4) La explosión ha tenido éxito y el cosmos está en marcha. A partir de estos momentos, durante millones de años, el universo continuará su expansión anegado por radiaciones y por un turbulento plasma de gas, un inmenso océano de energía.

100 millones de años más tarde se forman las primeras estrellas en su seno se fusionan los átomos de hidrógeno y de helio para generar los elementos pesados que aparecerán millones de años después. Progresivamente las partículas infratómicas se consolidan en átomos y éstos en moléculas.

Aparecen masas inmensas de materia que dan origen a las galaxias y los cúmulos de estrellas. Y esos increíbles gigantes viajan por los espacios vacíos a velocidades fantásticas alejándose todos de todos.

Cuando uno piensa que la luz de la galaxia más cercana a nosotros, Andrómeda, viajando a 300.000 Kms/seg, tarda dos millones de años en llegar a la Tierra y que hay millones de galaxias mucho más lejanas, a miles de millones de años-luz, uno no puede menos de experimentar el vértigo de lo misterioso y de lo infinito.

Una milmillonésima de masa que se hubiera desviado hubiese podido provocar un caos, una fuga de materia a una velocidad tal que no hubiese sido posible la formación de los soles, los planetas, la vida, el orden cósmico. “Ninguna se desvió”.

Nuestra galaxia, llamada Vía Láctea, tiene de cien a 200.000 millones de estrellas enormes. Una de ellas es el “sol”.

5) Como satélite del sol se formó la Tierra, hace unos 5.000 millones de años. Al principio no es más que un desierto de lava fundida, nubes inmensas de vapor y de gas, una mezcla de gas carbónico, amoníaco, óxido de carbono, nitrógeno e hidrógeno.

Millones de años más tarde cede el calor, por la ley de la entropía, y comienza la solidificación y la formación de los continentes en forma muy diversa de la actual. Se forma la primera atmósfera.

Se condensan las nubes y llueve, el agua cae a torrentes durante miles de años y cubre gran parte de la Tierra.

6) En medio de ese caos, las moléculas primitivas se juntan, y se combinan, y se forman estructuras estables, un orden. La materia tiende, por sí misma a organizarse en sistemas cada vez más complejos. Del desorden nace el orden.

Una veintena de aminoácidos se forman en los océanos, que serán más tarde los componentes básicos de los seres vivos. A través de millones de años, los aminoácidos, siguiendo la ley de afinidad atómica, forman las cadenas de esos preciosos materiales de la vida que son los péptidos, y después las primeras moléculas nitrogenadas de las que nacerá más tarde el código genético.

7) Éstas, unidas al fosfato y a los azúcares, elaboran los prototipos de los nucleótidos que en interminables cadenas conducen a la aparición del ADN (ácido desoxirribonucleico), portador de la clave de la herencia biológica. Y a la aparición del ARN (ácido ribonucleico). La vida está a la puerta.

8) Uno de los más célebres bioquímicos actuales, Illyah Prigogine, ha demostrado que el aparente “desorden” de la materia conduce al orden. Las moléculas de líquido se organizan y se agrupan de manera ordenada; “se forman sistemas abiertos que intercambian materia, energía e información”.

Un sistema al recibir tales influjos puede no ser capaz de tolerarlos sin dar un salto cualitativo y superior en su organización. Así habría aparecido “una estructura cualitativamente distinta” que llamamos célula o unidad del ser vivo. «La vida no es sino la historia de un orden cada vez más elevado y general. Porque, a medida que el universo vuelve a su estado de equilibrio, se las arregla, a pesar de todo, para crear estructuras cada vez más complejas. Eso es lo que demuestra Prigogine.

9) A su manera de ver, los fenómenos de autoestructuración iluminan una propiedad radicalmente nueva de la materia. Existe una suerte de trama continua que une lo inerte, lo pre-viviente y lo viviente; por su construcción la materia tiende a estructurarse de forma que llegue a ser materia viva»²⁵.

No sería desacertado, esto supuesto, hablar, como hace Teilhard, de una pre-vida en la materia²⁶.

10) Se calcula que las células, las primeras unidades vivas, han aparecido, hace unos 2.000 millones de años después de la formación de la Tierra. La Tierra se habría formado hace 5.000 millones de años, la vida habría aparecido hace 3.000 millones de años

Para que aparezca la vida en el planeta Tierra se han requerido unas condiciones de equilibrio, de luz, de campos energéticos, de temperatura, de presión, de multitud de elementos “que no es probable que se hayan verificado en otro astro del universo”. Hasta ahora, al menos, no hay ningún indicio.

11) Una célula viva está compuesta de una veintena de aminoácidos que forman una cadena compacta, la actuación de estos aminoácidos depende de alrededor de 2.000 enzimas.

Los biólogos afirman que para que sólo un millar de enzimas distintas se unan por azar, de forma que se logre formar una célula, sólo existe una probabilidad del orden de 10^{-1000} , un 1 precedido de mil ceros, es decir nula. “Esa conjunción, sin embargo, se dio”.

b. Antes de pasar a describir las propiedades específicas de la vida y su desarrollo se impone aquí una breve reflexión: **¿Qué explicación cabe de estos hechos asombrosos?** En un punto infini-

²⁵ J. GUITTON, G. e I BOGDANOV .- “Dieu et la science”, Paris 1991, 66-67.

²⁶ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN .- “Le phénomène humain”, Paris 1955, 49ss.

tesimal estaba condensado el cosmos entero, toda su materia y su energía.

Allí ocurrió una explosión enorme, pero tan perfectamente programada que la materia obedece a leyes determinadas y homogéneas.

1) Más aún, a lo largo de etapas cronológicas inmensas, en un planeta determinado, se verifican “contra toda probabilidad”, un enorme cúmulo de circunstancias que posibilitan una nueva y complejísima estructuración que señala la aparición de la vida. Una vida dotada de leyes increíblemente precisas, gracias a las cuales se desarrolla después, de la fantástica y ordenada manera que veremos en el apartado siguiente.

Desde los elementos más próximos a la materia, como los virus, hasta las formas más elevadas como es el cerebro humano dotado de 14.000 millones de neuronas perfectamente montadas para que el hombre pueda pensar.

2) Un elemento cualquiera de los miles que entraron en juego que hubiera fallado habría anulado la formación y la existencia de la vida. “No falló ninguno”, ningún elemento material, o energético

Concurrieron todos a la cita como si se hubieran puesto de acuerdo y construyeron ese «milagro», probablemente único en el universo que es la vida en la Tierra.

3) Se puede decir que todo fue fruto del azar pero, ésta es una explicación irracional carente de sentido. “El azar, ni es, ni puede ser razón suficiente de un proceso tan enormemente complejo” y que concluye en la producción de la vida con sus admirables propiedades.

c. Los científicos rehusan preguntarse **qué había antes del muro de Planck**. Pero las preguntas se acumulan sin que lo podamos evitar:

¿Por qué hubo algo en lugar de nada?. ¿Quién puso en la existencia el primer elemento?. ¿Quién le dotó de leyes?. ¿Quién pro-

gramó en él lo que iba a suceder de forma que resultase un cosmos y no lo más cierto, si se hubiese dejado actuar al azar, que hubiera sido un caos?, .

¿Por qué hubo átomos?. ¿Por qué se formaron las moléculas?. ¿Por qué no se desintegraron?. ¿Por qué hubo ácidos nucleicos y enzimas?.

¿Quién ha elaborado el proyecto de la primera molécula de ADN transmisora del mensaje inicial que permitirá la reproducción de la primera célula viva?. ¿Qué inteligencia y que poder se requieren para estos acontecimientos que se inician hace 15.000 millones de años y aún perduran en su proceso evolutivo?

Es vano reprimir estas preguntas porque brotan con la misma naturalidad y espontaneidad con que respiramos.

d. La única respuesta razonable es pasar del orden al Supremo Ordenador, de las leyes al Legislador, “de las causas causadas a la Causa incausada”, de la realidad de lo contingente a la realidad del Absoluto «al que todos llamamos Dios.

e. Por fin, hagamos notar que ni en la Filosofía ni en la Teología católica, se requiere una intervención “especial” de Dios para que aparezca la vida. Al fin, la vida vegetal y animal parece no ser otra cosa que la materia dotada de una organización y unas propiedades maravillosas. ¿Qué otra cosa son los vegetales y los animales sino materia.

Sin embargo, hasta ahora, en ningún laboratorio se ha logrado la síntesis de la vida, partiendo de elementos inertes²⁷.

²⁷ La discusión sobre cuál sea la realidad última de la materia está abierta. Se puede afirmar que hoy *nadie lo sabe*. La ruptura de las partículas, que se consideran últimas produce ¡partículas!

El filósofo de la ciencia venezolano, Carlos Ulises Moulines, hizo *un reto a los materialistas*: Dado que en las presentes circunstancias ni los físicos ni los filósofos de la ciencia son capaces de dar una noción precisa de lo que es la materia, ¿cómo se atreven a declararse materialistas?. «Si uno afirma "todo es

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”

Adaptación: Santiago de la Fuente sj

materia” pero no tiene una idea razonablemente clara de qué es la materia, entonces se halla en una posición tan incómoda como la de alguien que afirmara "todos los que viven enfrente son ugrofineses” y no supiera qué son los ugrofineses», C. U. MOULINES .- “Exploraciones metacientíficas, Madrid 1982, 358.

EL ORIGEN DEL HOMBRE (II)

Carlos Valverde

Indice

1. DE LA BIOGÉNESIS A LA ANTROPOGÉNESIS

a. La célula tuvo antecedentes b. La célula, un hecho revolucionario c. Inútil intentar definir la vida d. El ser vivo no es mera máquina e. Evolución de la "célula", por Periodos geológicos f. Los "Primates" g. El Plioceno, decisivo en el proceso de hominización h. Homo sapiens" i. Proceso de complejificación y de convergencia

2. ¿MONOGENISMO O POLIGENISMO?

a. Monophyletismo b. La Paleontología "parecería" inclinar al poligenismo c. Las leyes de la Genética d. El monogenismo parece cierto e. Sólo hemos hablado del hombre biológicamente considerado.

3. EL DESARROLLO DEL PSIQUISMO HUMANO

a. Con el homo sapiens sapiens la evolución somática se detiene b. Y se inicia proceso evolutivo del psiquismo humano c. La socialización y el desarrollo psíquico del hombre d. La socialización en los hombres acelerada, por su poder de reflexión y libertad e. Neolítico factores psíquicos predominan sobre los biológicos. Nacen culturas f. Razas humanas

g. Proceso de socialización expresión del desarrollo psíquico humano (Recorrido Prehistoria e Historia) h. ¿Hasta dónde, y cuándo, continuará desarrollo psíquico humano i. ¿Directrices decisivas de la Humanidad y el hombre en el futuro?

4. EL PRINCIPIO ANTRÓPICO

a. Tema importante para comprensión del hombre, y su puesto en el cosmos b. Principio antrópico c. Admiración ante tantas convergencias d. Dos formulaciones del principio antrópico f. Principio antrópico terminal f. Mero estudio de orígenes y desarrollo de la materia y de la vida, insatisfactorio

1. DE LA BIOGÉNESIS A LA ANTROPOGÉNESIS

a. Según todo lo dicho, **la célula, o unidad de vida, ha tenido antecedentes**. Ha habido una biogénesis, un salto misterioso pero real, de las macromoléculas a los primeros seres vivos unicelulares.

Esto no quiere decir que lo biológico pueda reducirse a lo físico-químico. El mecanicismo propio de las leyes físicas y químicas no puede explicar por sí mismo los fenómenos biológicos y en ello están de acuerdo muchos y muy acreditados teóricos de la biología¹.

1) *Por lo que hace al emergentismo*, es decir, a la teoría de que la vida emerge de la materia. Se puede admitir como afirmación de que lo material se autotrasciende hacia una forma cualitativamente distinta, por un proyecto previo inscrito en la misma materia evolutiva.

No podemos conocer los detalles últimos y las circunstancias de la aparición de la vida porque el fenómeno, como hemos dicho, no se ha podido reproducir en el laboratorio, y en la Naturaleza los orígenes de todo cambio cualitativo son imperceptibles. La Historia natural no puede captarlos, tanto más cuanto que han sido necesarios millones de años para construir la nueva estructura.

2) *Los seres que parecen poder ser clasificados "entre lo no vivo y lo vivo"* -como los virus-, por la simplicidad de su forma, la simetría en la estructura, y sus dimensiones minúsculas, nos están

¹ Cfr. F. J. AYALA .- "Estudios sobre la filosofía de la biología", Barcelona 1983.

hablando de una proximidad y con mucha probabilidad de un paso de la materia a la vida ².

Y no podemos saber si el salto se dio en un solo caso o en muchos, o si en algún sitio se sigue dando, lo que no parece probable.

b. Lo cierto es que la aparición de la célula, o primer ser vivo, fue un hecho revolucionario de enormes consecuencias.

La química nos enseña que la célula encierra múltiples sustancias materiales (albuminoides, aminoácidos, agua, potasio, sodio, magnesio, compuestos metálicos diversos, etc.) y, en el núcleo, misteriosos cromosomas portadores y transmisores de la herencia genética.

La mayor parte de las células tienen dimensiones entre 1 y 20 milésimas de milímetro. Algunas aún más pequeñas. Pero en ese espacio infinitesimal encierran una estructura muy compleja y perfectamente organizada para sus funciones específicas de las que luego hablaremos.

De ellas se saben muchas cosas. Pero se ignora y tal vez se ignorará siempre el fondo último que explique adecuadamente qué es la vida, qué es el principio vital que confiere a los seres materiales propiedades admirables que no tienen los seres inertes,³

c. Por eso, es inútil intentar definir la vida. Lo único que podemos hacer es describir las operaciones que los seres vivos realizan, y que no realizan los seres no vivos. Estas son, principalmente, la organización, la nutrición, el desarrollo, la reproducción y la transmisión de información. Las explicamos brevemente.

² Cfr. M. AGENO .- "L'origine della vita sulla Terra", Bologna 1971
JOHN C. ECCLES .- "The Human Mystery", The Gifford Lectures, University of Edinburgh 1977-1978.

³ *Sobre el origen y la constitución de los seres vivos* vers los estudios de V. VILLAR .- "Origen de la vida", y R. MARGALEF .- "Las formas inferiores de vida" (en M. CRUSAFONT, K. MELÉNDEZ, E. AGUIRRE (ed.) "La Evolución", Madrid 1974, 180-196, 197-226. Una obra más moderna es R. VOLLMERT .- "La molécula y la vida", Barcelona 1988, con opiniones menos exactas cuando entra en el campo de la Filosofía y la Teología.

d. El ser vivo no es una mera máquina, muy complejas, que se rige solamente por las leyes fisicoquímicas, mecánicas, como dicen los "mecanicistas", ¡Los seres vivos son máquinas bien curiosas!

1) El ser vivo consta de *muchísimas "piezas", pero de tal manera integradas que forman una unidad muy superior a la de una máquina*, un ser-para-sí; la prueba es que si se estropea o se destruye una pieza, el ser vivo la repara o la reconstruye.

Más aún, el ser vivo -al menos los pluricelulares- nace imperfecto, sin desarrollarse. Pero asimila el aire, la luz, el agua, los alimentos y él mismo se autoforma, a veces de manera muy compleja desde el germen inicial. Con frecuencia pequeñísimo, hasta alcanzar la plenitud, tras de la cual decae y muere.

2) Más asombroso aún es el hecho de que estas «máquinas», los seres vivos, poseen la *propiedad de reproducir otros semejantes a ellos mediante procesos complejísimos*. Toda célula, en un momento dado, se divide por cariocinesis y da nacimiento a una nueva célula semejante a ella misma. De este fenómeno elemental deriva toda la increíble potencia generadora de los movimientos ulteriores de la vida y la posibilidad de una expansión indefinida que cubrirá la Tierra y que Teilhard llama biosfera.

Cuando uno piensa que de la fusión de una célula masculina y una femenina, aparece el cuerpo animal de tan asombrosa complejidad que se calcula que, por ejemplo, el cuerpo humano posee un número de células de aproximadamente 6×10^{12} , perfectamente ensambladas y organizadas en tejidos, miembros, órganos y sistemas, constitutivos de una admirable unidad, uno no puede menos de permanecer atónito ante el misterio de la vida y preguntarse qué principio último regula todas las actividades vitales

3) Otra propiedad específica del ser vivo es la *capacidad de recibir y transmitir información*. El ser vivo no se confunde con la información sino que es el sujeto que la recibe y la transmite. En los cromosomas del núcleo de las células germinales se encierra la clave teleonómica, el proyecto de estructura y funciones que un ser

vivo transmitirá a sus «hijos» y según el cual, con toda precisión, se desarrollará el nuevo ser vivo.

La célula naciente está informada, según un cierto código químico, del programa que debe ejecutar, y que ejecutará. Pero la transmisión de un mensaje y la ejecución de un programa no comportan su conocimiento. La célula no es consciente de lo que va a hacer. Y, sin embargo, en ella hay programado un sentido, una teleonomía que se realizará paso a paso⁴.

4) Lo curioso es que *al organizar sistemáticamente todo el conjunto de los seres vivos, aparecidos en millones de años, se hace visible un orden admirable* que zoólogos y antropólogos representan por «el árbol de la vida», en el cual hay un tronco bien determinado por el que sube la complejidad de los seres y, con ello, su «conciencia», es decir, sus propiedades cada vez más elevadas⁵.

Los seres vivos, plantas y animales, suelen clasificarse, de lo más universal a lo más concreto, en reinos, tipos, clases, órdenes, familias, géneros, especies y razas. La unidad de base se considera que es la especie que -en el sentido biológico- es un conjunto de individuos que son fecundos entre sí y dan origen a una prole a su

⁴ Una descripción sintética y completa de los procesos de transmisión y recepción del código genético se encontrará en J. CHOZA, Manual de Antropología Filosófica, Madrid 1988, 5 8-70.

⁵ Muchos biólogos admiten el azar en la aparición de mutaciones genéticas. A nivel molecular consisten en alteraciones de la molécula del DNA por cambio de puesto de uno o más nucleótidos.

Algunos biólogos niegan que esas mutaciones sean del todo casuales porque admiten leyes preferenciales que, entre las diversas mutaciones posibles, eligen las que son favorables al perfeccionamiento del viviente. El matemático Luigi Fantappiè, partiendo de una investigación epistemológica de los presupuestos de la Física moderna propone la introducción en la ciencia de un "principio de finalidad"

Cfr. L. FANTAPIÉ .- "Sull'interpretazione dei potenziali anticipati della meccanica ondulatoria e su un principio di finalità che ne discende" (en S. ARCIDIACONO .-" Genetica ed evoluzione", Città di Vita, 40/4 (1985) 435. Por su parte E. Agazzi refuta como dogmático el casualismo mecanicista darwinista, en cuanto que la casualidad sola no explica nada. Ibid. 437.

vez fecunda. Toda especie se perpetúa por generación biológica⁶. Se calcula que han existido más de un millón de especies animales y más de 250.000 especies vegetales. Tenemos que prescindir del reino vegetal para fijarnos exclusivamente en el animal y seguirle hasta la frontera con el hombre.

5) No nos es posible entrar aquí en descripciones, detalles y disputas sobre los procesos evolutivos de la vida, más propios de los tratados de Biología o Genética. Para nuestro intento, que es buscar la ruta de la evolución que nos conduce hasta el hombre, basta decir que *hay azar en la evolución pero un «azar dirigido»*.

El régimen normal de la vida es la constancia y la invariancia reproductiva. Pero de vez en cuando se verifica una mutación genética inesperada, azarosa.

e. Evolución desde la célula. Parece que la aparición de la primera célula viva fue hace unos 3.000 millones de años. Pero pasaron otros 2.000 millones de años hasta que los organismos unicelulares comenzaron a complicarse en formas pluricelulares.

1) Los restos más antiguos que conocemos (medusas y especies arcaicas de anélidos) datan de hace 650 millones de años⁷. En el período Cámbrico, (entre 600 y 500 millones de años), gracias a la progresiva adaptación al medio ambiente submarino, muchos animales submarinos desarrollan zonas córneas como conchas o esqueletos y aparecen los trilobites dotados ya de ojos, además de caracoles, braquiópodos con valvas y otros moluscos primitivos.

2) En el período siguiente, el Ordovícico, (500-450 millones de años) los invertebrados marinos se multiplican en una inmensa variedad de especies. En el Silúrico, (hacia 400 millones de años),

⁶ Sobre el concepto de especie y la taxonomía de los seres vivos ver R. ALVARADO .- "La especie biológica y la jerarquía taxonómica" (en M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ, E. AGUMRI (ed.) .- "La Evolución", Madrid 1974, 497-537.

⁷ Seguimos los datos básicos del libro editado por el Museo del hombre de París, bajo la dirección de Y. COPPENS .- "Origines de l'homme", Paris 1976.

aparecen los primeros vertebrados, los peces Y se llaman vertebrados porque tienen ya esqueleto. Entre el Devónico-Carbonífero (350-300 millones de años) los vertebrados comienzan a arrastrarse y poder respirar fuera del agua. Son los “anfibios”.

3) En el Carbonífero se forman ya los reptiles, primeros vertebrados terrestres. Entre el Pérmico-Triásico pueblan la Tierra reptiles gigantes, algunos de los cuales (el *Cynognathus* y el *Dimetrodon*) serán los progenitores de los mamíferos”. Pero, en esta época, invaden la Tierra los gigantescos “dinosaurios”, que reinan en ella durante 140 millones de años y luego desaparecen sin que se sepa exactamente la causa. En el Jurásico (hace 150 millones de años) los reptiles logran conquistar el aire, progresivamente producen alas y se transforman en “aves”.

4) Durante el Cretácico (hace 100 millones de años) los dinosaurios siguen poblando la Tierra y se desarrollan otros mamíferos provenientes de los reptiles

Tres rasgos caracterizan a los mamíferos: la “lactación” que les da nombre, la “homeotermia” -regulación interna de la temperatura- y el “ser vivíparos”, es decir, que nacen muy pequeños y desprovistos de la protección del huevo. En el Terciario (70-50 millones de años) la Tierra se puebla de mamíferos de sangre caliente, defendidos del frío por una capa de pelo que además les permite adaptarse a una variedad de condiciones climáticas.

f. Los “**Primates**”, descendientes de una rama de mamíferos, aparecen en el Terciario El nombre que han recibido significa, los primeros. La evolución se encamina hacia el hombre.

Tienen los siguientes rasgos propios. Desarrollo del cerebro y consecuente reducción del rostro. Presencia del pulgar cuya punta puede tocar a los otros dedos. Desarrollo de la vista estereoscópica, sustitución de las garras por uñas.

Durante unos 70-40 millones de años no ha habido más que estos Primates primitivos, llamados también Prosimios.

Los Primates más complejos, los “Simios”, aparecen a partir de 40 millones de años. Se caracterizan por el aumento de la talla,

la independencia de las fosas temporales, el retroceso de las órbitas del rostro lo que produce una mejora de la vista

En los Primates del Oligoceno, descubiertos en El Fayouni, junto a El Cairo, (35-25 millones de años) aparecen ya sujetos con 32 dientes, como tendrá el hombre. Algunos son los antepasados de los simios que conocemos hoy (*Gibbons*, *Gorilas*, *Chimpancés*, *Orangutanes*). ¿Son también antepasados de los homínidos o incluso del hombre? Probablemente sí.

Tres líneas distintas de aquellos Primates del Oligoceno, se derivaron en el Mioceno: el *Ramapithecus*, *Gigantopithecus* y *Oreopithecus* que aparecen en muchos sitios de la Tierra.

Los *Oreopithecus* (hace 15 millones de años) ya habían logrado la marcha bípeda al menos ocasional, han desarrollado el cerebro, y su dentadura tiene ya parecido con la dentadura humana.

Los *Ramapithecus* (20-7 millones de años) tienen rasgos que anuncian ya los homínidos más tardíos: incisivos y caninos pequeños, mandíbulas redondeadas, molares y premolares planos y largos, apretados los unos contra los otros para poder masticar, frente alta y breve, etc. Acaso han sabido elegir guijarros útiles. En cualquier caso la bipedestación permite la utilización de las manos como instrumentos aprehensores y útiles.

g. El período siguiente, el **Plioceno**, es decisivo en el proceso de **hominización** (entre 6 millones y 1 millón de años). En África del Sur, Tanzania, Kenya, Etiopía, aparece el simio más cercano al hombre y su más probable antecesor: el *Australopithecus*. Era bípedo y parece que “sabía tallar la piedra y los huesos”.

Es probable que ese tronco de *Australopithecus* sea el origen de un género nuevo de “seres antropomorfos”, al que los paleoantropólogos ya llaman “homo”, hombre⁸.

⁸ *Los antropólogos se limitan, y deben limitarse, a describir los datos morfológicos de las especies. Intentar describir las actuaciones de determinadas especies fósiles siempre es arriesgado porque los datos, con frecuencia, son*

Esto ha podido suceder en la sabana africana hace unos 3,5 millones de años. Era de talla más grande, de postura más recta, con una dentadura omnívora, mandíbula más reducida y, sobre todo, un cerebro mucho más grande que el de los *Australopithecus*⁹.

Generalmente se consideran *tres especies* de este género: “homo habilis”, “homo erectus”, y “homo sapiens”¹⁰.

Hay que advertir que los paleoantropólogos están muy divididos entre sí, en lo que concierne a las cuestiones de clasificación y de nomenclatura. En lo que concierne a la cuestión del límite entre los *Australopithecus* y *Homo*, en lo que concierne a la conservación para el hombre de la clasificación zoológica llamada linneana (género, especie, subespecie). No es nada fácil determinar con restos a veces muy incompletos si pertenecían a homínidos o a hombres. De ahí las diversas teorías y las discusiones y, con frecuencia, la confusión. Aquí conservamos las denominaciones más utilizadas, pero convendrá tener en cuenta estas advertencias.

1) Se considera que *el más antiguo es el homo habilis*. Una especie que marca un progreso notable con respecto a los *Australopithecus*, progreso que le acerca al hombre, aunque numerosos

problemáticos. Mucho menos deben intentar dar una explicación completa del hombre. Ése es el cometido de la Filosofía.

⁹ Una descripción detallada del género *Homo* puede encontrarse en E. AGUIRRE .- “Documentación fósil de la evolución humana” (en M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ, E. AGUIRRE (ed.) .- “La evolución, Madrid 1974, 683-684.

¹⁰ *Mantenemos esta división clásica aunque, en los últimos años, se habla de “homo africanus”, “homo robustus”, “homo boisei”, “homo sapiens”*. Los antropólogos se enfrentan ante no pocos enigmas al tratar de interpretar fósiles recién descubiertos, ¿eran hombres?, ¿eran homínidos?

Algunos proponen un antepasado común a esas especies que sería el “homo afarensis” del que se derivarían las especies de “habilis-erectus-sapiens, robustus, africanus, boisei” y lo habrían hecho en el plazo relativamente breve de unos 300-500 mil años. Pero no podemos entrar en estas disquisiciones.

Cfr. E. LASZLO .- “Evolución. La gran síntesis”, Madrid 1988, 86-89. Otros piensan que más que de *homo africanus*, *afarensis*, *robustus*, etc., se debería hablar de “*australopithecus*, *afarensis*, etc...”

especialistas no le reconocen como perteneciente al género “homo”, sobre todo porque se tienen muy pocos datos.

Se han encontrado junto a sus restos, útiles variados pertenecientes a una vieja industria de piedra que recibe el nombre de “Olduwayana” por el yacimiento de Olduwai, en Tanzania. Era cazador y consumidor de carne. En niveles de 1,8 y 1,6 millones de años se encuentran estructuras elementales de viviendas.

2) Como especie distinta, aunque muy semejante, se encuentra el llamado *homo erectus* que vive en una edad aproximada de entre 1,6 millones y 100.000 años y quizá hasta hace 40.000 ó 30.000 años.

De estatura de 1,80 cms, amplia capacidad craneana -entre 800 y 1100 cm³-, dieta de carnes y peces, canibalismo. Practica una cierta industria de hachas y utiliza el fuego para acorralar a sus presas y para preparar los alimentos.

Construye chozas en las que habitan hasta doce individuos. Es discutible que tuviera prácticas rituales o funerarias. Lo que es seguro es que el *homo erectus* se ha extendido «rápidamente» por la Tierra. Aparece el *homo erectus* “en China, Java, África oriental, Argelia, Marruecos, España, y Alemania”.

h. Pero todos estos individuos han acabado por desaparecer totalmente y han dado paso a la especie triunfante, al fin, del **homo sapiens**, a la cual pertenecemos todos los hombres y mujeres actuales¹¹. Es el monophyletismo tronco común que admiten todos, antropólogos, biólogos, genetistas y filósofos. Todos los seres humanos actuales provenimos de un mismo phylum, cuyas características estudiaremos más adelante.

Se supone que el *homo sapiens* apareció hace poco más de 100.000 años. Y de él se han derivado varias sub-especies.

1) Así el *homo sapiens “neandertalensis”*, cuyos restos aparecieron primero en el Valle del Neander (cerca de Düsseldorf, en

¹¹ Algunos paleoantropólogos admiten la existencia de una especie llamada *Homo pre-sapiens* que habría vivido desde hace 300.000 o acaso 700.000 años.

Alemania, de ahí su nombre), y que desapareció hace 40.000 años, por razones desconocidas

Este hombre entierra a los muertos, tiene ritos funerarios y otras prácticas religiosas (como depositar ofrendas o alimentos por la creencia en una vida póstuma). Cultiva la medicina y la cirugía, e introduce innovaciones en el tallado de las piedras aunque todavía no produce obras de arte.

En su fisiología tenía una estatura entre 1.50-1.70 m., estaba provisto de una musculatura importante, de un tronco largo y fuerte y de una capacidad craneal de 1.700 cm³. Tenía el cráneo generalmente alargado, frente baja, órbitas masivas y prominentes, prognatismo todavía pronunciado, ausencia ordinaria de fosas caninas, ausencia de mentón, dientes masivos sin cuello distinto entre corona y raíz.

Anuncian la fase terminal de una subespecie, y el advenimiento de otra nueva y juvenil. En algunos ejemplares neandertaloides, como el hombre de Steinheim y sobre todo los hombres de Palestina, se advierten "rasgos indicativos de un futuro hombre más perfecto": cabeza más redonda, órbitas menos salientes, fosas caninas mejor marcadas, mentón inicial. Parece pre anunciarse un ser nuevo.

2) La sub-especie del *homo sapiens sapiens* hace su aparición en el Paleolítico superior, hace unos 35.000 años, y será la que se instale definitivamente en la Tierra para conquistarla y dominarla.

Morfológicamente es idéntico al hombre actual. Amplia capacidad craneal que puede llegar hasta 2.260 cm³, lo que facilita el aprendizaje. Flexibilidad de las manos de modo que puede establecerse una correlación y un «diálogo» entre cerebro y manos. Frente elevada, órbitas reducidas, parietales abultados, mandíbula sin mentón prominente, cerebro abombado

En los Neandertales la inteligencia estaba absorbida por la exigencia de sobrevivir y reproducirse. En cambio ahora el pensamiento se libera definitivamente.

Aparece el mobiliario y sobre todo el "arte parietal", un arte naturalista todavía, pero muy perfecto, como puede observarse la cueva de Altamira (España). Un arte que, a veces, tiene significación mágico-religiosa y que, en cualquier caso, muestra el gran sentido de observación de los artistas, el gusto de la fantasía, la alegría de crear. Un conjunto de aspiraciones que son las nuestras.

Y surgen las tres razas -negra, blanca y amarilla-, al menos inicialmente, estando situados en las mismas zonas geográficas que ahora. Tiene tendencia a formar grupos familiar y étnicos; a la división del trabajo.

Al final del Cuaternario, el hombre en lo somático está acabado. El hombre todavía no es adulto -tampoco lo es ahora!- pero ha alcanzado la edad de la razón. En Europa es la época del hombre de Cromagnon

Es preciso repetir que las relaciones taxonómicas y filogenéticas entre los representantes más antiguos de nuestro propio género *homo* permanecen inseguras. Los avances en las técnicas de datación y evaluación de fósiles tendrán que mostrar aún muchos datos para proceder con seguridad en la reconstrucción del proceso de hominización. La revista *Nature* (11 junio 1992) ponía de manifiesto cierta decepción por los estudios sobre genética molecular¹².

i. Antes de terminar este apartado parece que tenemos fundamento suficiente para concluir que, cualesquiera que hayan sido los mecanismos y las infinitas variantes de la evolución, una cosa es cierta: que tal como la conocemos **ha sido proceso de complejificación y de convergencia** que ha tenido como último resultado el "homo sapiens sapiens", en el cual aparece un cerebro con un poder de pensamiento y de reflexión no imaginable antes"¹³.

¹² Cfr. N. GOLDMAN y N. H. BARTON .- "Genetics and Geography", *Nature* 357 (1992), 440-441 (cit en L. MUÑOZ .- "Aspectos de la Biología actual", *Arbor* 143, diciembre 1992, 943).

¹³ «El conjunto de la formación de todas las especies de los últimos 4.000 millones de años muestran una convergencia precisa hacia niveles superiores

Querer explicar este hecho sin una teleología, o causalidad final, es cerrar los ojos a la luz¹⁴.

2. ¿MONOGENISMO O POLIGENISMO?

a. El **monophyletismo**, que todos los hombres actuales pertenecemos y provenimos de una misma especie o tronco (phylum) se deduce con certeza, en base a los datos paleoantropológicos y de la Biología.

Y surgen unas preguntas: los hombres actuales ¿provenimos de una sola pareja y, de homínidos, o de varias, o de muchas?, ¿el salto se dio una sola vez o muchas?

b. La Paleontología “parecería” inclinarse al poligenismo -a que provendríamos de muchas parejas-, en un primer momento, al encontrar restos de homínidos, o de hombres., en sitios muy di-

de organización» (Ervin Laszlo.- “Evolución. La gran síntesis”. Madrid 1988, 77-78). Era también la tesis de Teilhard de Chardin.

¹⁴ La bibliografía sobre el tema de la antropogénesis es amplísima. Pueden verse como obras últimas además de las ya citadas, A. MOYA .- “Sobre la estructura de la Teoría de la evolución”, Barcelona 1989. M. CADEVALL I SOLER .- “La estructura de la Teoría de la evolución”, Barcelona 1988. F. CORDÓN .- “La evolución conjunta de los animales y su medio”, Barcelona 1982.

En ellas se encontrarán referencias o elencos bibliográficos. Sin embargo, hay que advertir que los naturalistas estudian los datos de la evolución de manera puramente empírica y analítica, “sin buscar una síntesis más general de la realidad, ni plantearse las últimas preguntas filosóficas que van implícitas en los hechos empíricos”.

El científico que hizo esa síntesis y respondió a estas preguntas fue Pierre Teilhard de Chardin, sobre todo en “El fenómeno humano” y en “El grupo zoológico humano”. Muchos otros hacen, a lo más, una metodología de la ciencia inspirados en Popper, Kuhn, Lakatos, van Fraassen, Suppe, Ayala, Dobzhansky, Williams y muchos otros, casi siempre del área anglosajona.

Son recomendables los libros de E. MAYR .- “Histoire de la biologie”, Paris 1993. D. BUICAN .- “La révolution de l'évolution”, Paris 1989. M. BLANC .- “Les héritiers de Darwin”, Paris 1990.

versos y muy distantes. Pero dichos restos no siempre son fácilmente clasificables.

Hay que reconocer que la Paleontología no está en condiciones de resolver el problema. Carece de datos y medios, hoy por hoy, para saber, examinando un fósil, cuál es el primero o el que proviene del primero?

c. En cambio las leyes de la Genética pueden iluminarnos en esa noche de los tiempos ¹⁵. La Genética estudia la manera como se transmiten los caracteres hereditarios, y, por ello, puede dar una opinión autorizada sobre la aparición de nuevas especies.

1) El microscopio permite observar con detalle los cromosomas, y la Biología molecular estudia la estructura del ADN y la de las proteínas que él programa. Si comparamos los cromosomas humanos con los del simio que los biólogos designan como el antepasado más próximo de la especie humana, el chimpancé, encontramos que éste tiene 24 pares de cromosomas, mientras que el hombre tiene 23.

2) Un estudio preciso de cada uno de los cromosomas demuestra que 13 pares son prácticamente idénticos en los dos.

Uno de los cromosomas más largos en el hombre, el cromosoma 2 no existe en el chimpancé. Es el resultado de la soldadura de dos pequeños cromosomas del chimpancé. De ahí el paso de 24 a 23 por esta mutación que se llama robertsoniana.

Otros cinco cromosomas difieren por una inversión pericéntrica, es decir, inversiones que se sitúan hacia el centro del cromosoma; un fragmento más o menos central del cromosoma se ha separado y se ha invertido para volver a soldarse. Ningún elemento ha

¹⁵ Seguimos en nuestra exposición los artículos de J. CARLES, S.I.- “Monogénesis ou Polygenisme. Les leçons de la génétique”. Études (marzo 1983), 355-366., “Del mono al hombre, Paleontología y genética”, Sillar 5 (1985), 273-283; “La génétique et l'origine de l'homme”, Nouvelle Revue Theologique 110 (1988), 245-256. Y la obra más amplia del mismo autor, “La vie et son histoire, Du big-bang au surhomme”, Paris 1989.

cambiado sino sólo su situación en la relación de unos con otros, su vecindad, pero esto tiene una gran importancia.

Otros pequeños detalles diferencian estos cromosomas pero son de menor interés. En cualquier caso, el parentesco es muy grande. Encontramos este conjunto de caracteres y mutaciones en todos los hombres actuales, sea cual fuere la raza y el país al que pertenecen.

3) Si se estudia *la estructura del ADN*, o lo que viene a ser lo mismo, la secuencia de los aminoácidos en las proteínas, las semejanzas son aún mayores. En la hemoglobina “b”, por ejemplo, formada por una secuencia de 141 aminoácidos, se encuentran esos ácidos alineados en el hombre en el mismo orden que en el chimpancé.

Semejanzas genéticas la Paleontología no puede tener en cuenta porque no es posible encontrar fósiles de cromosomas o aminoácidos. Ponen además en discusión la teoría darwiniana de que las especies evolucionan continuamente con innumerables pequeños cambios. G. Simpson y Th. Dobzhansky hacían de ellos uno de los puntos esenciales del “neodarwinismo”.

4) *Pero la Genética demuestra una gran estabilidad de las especies* durante milenios, hasta que se produce una mutación. Sin embargo, la comparación de los cromosomas y de todo el patrimonio hereditario concuerda bastante bien con el cuadro general que nos dan los paleontólogos.

5) No sabremos jamás cómo eran los cromosomas del hombre del Neandertal y menos los del “homo erectus”, del “homo habilis” o del “Australopithecus”.

Pero lo que sí podemos afirmar es que *el primer homo, biológicamente considerado, fue el que primero poseyó, en el núcleo* de sus células, el conjunto de cromosomas que nosotros poseemos. Según las leyes de la Genética podemos “imaginar” cómo han podido suceder las cosas¹⁶.

¹⁶ La apareación de una especie nueva. Ver CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”, Valencia 2000, 97 (Tomado de JULES CARLES .- “La vie et son histoire. Du big-bang au surhomme, París 1989, 132.)

6) La estabilidad de la especie es lo normal. La mutación es la excepción, el «error» que da origen a una nueva especie. Es impensable que ese «error» se haya dado simultáneamente en cromosomas de varios o muchos individuos. *El poligenismo sería la misma mutación en individuos dispersos, y la probabilidad es prácticamente nula.*

Parece inevitable afirmar el monogenismo, más aún, la mutación en un solo individuo.

d. Por todo lo dicho, el monogenismo parece cierto. La mayor parte de los genetistas piensan que una mutación hizo aparecer el “Australopithecus”. Otra que surgió el “homo habilis”.

1) *En el caso de que los diversos homo hayan sido especies diversas*, en el homo habilis se habría producido una mutación importante, hace unos 2 millones de años, en, África, y habría aparecido la especie “homo erectus”. Y hace poco más de cien mil años se habría verificado la última mutación que habría dado origen al “homo sapiens”.

La naturaleza de esas mutaciones, si es que se han dado, nos es desconocida y nos lo será siempre porque nunca podremos conocer los “cromosomas” del homo habilis y del homo erectus.

2) *Algunos piensan que homo erectus y homo sapiens no son especies distintas sino que del primero al segundo* habría habido una lenta evolución, sin solución de continuidad. No existiría entre ellos más que una diferencia de cultura.

Sea lo que sea de esos problemas que dejamos a la discusión de los genetistas, recordemos que la hominización y más concretamente, la aparición del hombre que entiende y razona, y tiene conciencia refleja de sí mismo, es un acontecimiento único que sobrepasa las simples modificaciones morfológicas y fisiológicas.

e. Hasta aquí sólo hemos hablado del hombre biológicamente considerado. Más adelante hablaremos de la presencia, na-

turalidad y origen del espíritu humano que llamamos alma, sin la cual no hay "persona". Y haremos una consideración filosófica completa, para que quede explicado el hombre como persona.

3. EL DESARROLLO DEL PSIQUISMO HUMANO

a. **Con la aparición del homo sapiens sapiens la evolución somática se detiene**, aparentemente. En los últimos treinta mil años no se advierte variación alguna fisiológica importante, "aunque" es verdad que es un tiempo demasiado corto. En cualquier caso el homo sapiens sapiens, que aparece en el Paleolítico superior morfológicamente es idéntico al hombre actual.

Cabe hacer la **pregunta** si con este éxito de la evolución, ésta se da por concluida o hacia dónde se orienta. No tenemos datos para pensar en un nuevo salto morfológico, o en una posible nueva mutación genética, al menos próxima, en la especie homo sapiens.

b. Lo que es absolutamente cierto es que detenido -al menos para unos cientos de miles de años y acaso para siempre-, el proceso filogenético somático, **se inicia un único, increíble e inesperado proceso evolutivo del psiquismo humano**, en los albores de la Humanidad, que inevitablemente nos "remite a un componente superior y espiritual" en el recién aparecido homo sapiens.

Nos referimos a toda la maravilla de las creaciones humanas. Desde los instrumentos y las pinturas de los primeros homo sapiens hasta la electrónica, la cibernética, los vuelos espaciales o la Carta de derechos humanos de nuestros días. Todo ello es algo tan nuevo y tan diferente que requiere otra explicación distinta de los saltos precedentes de la evolución.

c. Más adelante estudiaremos el componente espiritual del hombre. Aquí sólo queremos estudiar, brevemente, **el fenómeno de la socialización a través del cual se ha hecho posible el desarrollo psíquico del hombre moderno**.

1) *La Socio-biología, en un sentido amplio, es aplicable a los humanos*, aunque no es cosa fácil precisar hasta qué punto lo sea.

Esa fue la conclusión del entomólogo de Harvard, Edward O. Wilson en su obra "Sociobiología. La nueva síntesis" (1975), después de estudiar los comportamientos «sociales» de los animales, concluye, aunque con ciertas ambigüedades, que

Esto significa que muchos de nuestros comportamientos sociales vendrían dados en los mismos genes, y que serían efecto de la biología, y no de la libertad, lo que tendría muy graves consecuencias para el estudio de la cultura, de la Ética, etc. La obra levantó mucha polémica y nosotros no entraremos en ella¹⁷

2) Sea lo que fuere de la influencia genética en los comportamientos sociales *humanos, nadie puede negar la presencia decisiva, en el quehacer del hombre, de la inteligencia, de la reflexión, de la libertad y de otras muchas cualidades humanas* (la creatividad, la intuición estética, el sentimiento de lo sublime, la curiosidad, la invención, la tradición cultural, la historia, el derecho, la religión, la moral, etc) que no aparecen jamás en ninguna especie animal y que hacen del hombre y de su organización social algo cualitativa y esencialmente distinto y superior a cualquier «socialización» animal.

Es verdad que algunos valores sociales prolongan algunos valores biológicos aunque de manera mucho más elevada, pero sin que se puedan reducirse aquellos a éstos, sino más bien hay que decir que se integran en un proceso de unificación humana¹⁸.

¹⁷ Puede verse como un estudio serio M. RUSE.- "Sociobiología", Madrid 1980. También L. J. ARCHER.- "La amenaza de la Biología", Madrid 1983.

¹⁸ En lo que sigue sobre la evolución psíquica de la persona *nos inspiramos principalmente* en las descripciones de Teilhard de Chardin, que siguen siendo válidas. Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN.- "Le phénomène humain", Paris 1955, 225ss.

d. Lo cierto es que **la socialización, fenómeno tardío en los animales superiores, en los hombres se produce de manera acelerada** en fuerza del poder de reflexión y de la libertad exclusivo de ellos. Los más lejanos antepasados nuestros ya aparecen grupos.

Como ya había visto Max Scheler, y lo repiten Teilhard y la filosofía personalista, la simpatía y la reciprocidad juegan un gran papel en el desarrollo del hombre. En el Paleolítico han existido grupos de hombres cazadores errantes, pero ha sido en el Neolítico cuando ha nacido la civilización humana.

Una vez más ignoramos los inicios de cambios importantes en el proceso de la evolución. Ya no se encuentran sólo piedras talladas sino vasijas y cerámica. Se ha conseguido domesticar algunos animales, ha comenzado la agricultura y con ella las poblaciones sedentarias con una primera organización.

Aparecen las figuras del pastor y el agricultor. Crece la población, disminuye el terreno vacío, se encuentran unos grupos con otros, se defiende la estabilidad y la propiedad privada. La educación y la cultura, aún muy elementales, se añaden a la recolección y a la caza.

En aquellas primeras comunidades hacen su aparición inevitable los primeros códigos de derechos y deberes para la organización de las sociedades y las primeras estructuras comunitarias y de jurisprudencia. Se ensayan los modos de vivir en familia y de constituir una autoridad. Se trabaja por mejorar los cereales y los rebaños.

Comienza la industria del tejido. Se dan los primeros intentos de escritura iconográfica, e incluso los inicios de la metalurgia del cobre y del hierro, con todo lo que esto supone de relaciones de producción y de comercio.

e. **A partir del Neolítico, la influencia de los factores psíquicos predomina sobre la de los factores biológicos.** Se desarrolla una memoria colectiva se desarrolla. Las tradiciones se or-

ganizan, es el nacimiento de las culturas La Historia prolonga de manera cualitativamente superior, los esfuerzos de la Biología.

El encuentro de los grupos humanos se hace inevitable, entre otros factores por la esfericidad de la Tierra. En determinados momentos han podido tender a eliminarse impulsados por la agresividad y la ambición de conquista y poder.

Pero, como ya vio Hegel en su "Fenomenología del Espíritu", el hombre comprende que una destrucción literal no tendría sentido, pues el reconocimiento de otros es requerido para afirmar la propia conciencia de sí. Así se crea la relación dialéctica señor-esclavo. La eliminación, al menos en los pueblos más adelantados, tiende a ser excepcional.

Más bien, el vencido, aun esclavizado se desarrolla y acaba por transformar al vencedor. Mucho más en situaciones de invasiones culturales pacíficas. En cualquier caso, y lentamente, se verifica "una permeabilidad mutua" de los psiquismos junto a una "interfecundidad".

f. Más adelante, y aprovechando circunstancias climatológicas favorables, **las razas humanas se concentran y fusiona. Y forman cinco grandes hogares culturales:**

1) *Cinco grandes hogares culturales.* La civilización Maya en la América Central. La civilización Polinesia en los mares del Sur. La civilización China en la cuenca del Río Amarillo. La civilización India junto a los ríos Ganges e Indo. Las civilizaciones Egipcia y Mesopotámica en los Valles del Nilo, y entre el Tigris y el Eufrates)

Diversas situaciones geográficas y psicológicas han hecho que las cuatro primeras se estancasen. Y que haya sido en las zonas más occidentales, alrededor del Eufrates, del Nilo y en el Mediterráneo oriental, donde se ha verificado un excepcional encuentro de pueblos que en algunos milenios han hecho posible lo que se suele llamar «el milagro greco-romano».

2) *El milagro mediterráneo.* Un pueblo excepcional, el pueblo griego, crea un idioma riquísimo, flexible y conceptual, lo que fa-

cilita enormemente la formación y desarrollo de la ciencia. Una increíble intuición y gusto estético, una curiosidad insaciable por descubrir los secretos de la Naturaleza y del hombre y sistematizar los conocimientos adquiridos son algunas de las notas características de los pueblos helenos.

A esto se juntó el admirable sentido jurídico y organizador de los romanos con vocación de unidad mundial.

Y a ambos se unió el fermento judeo-cristiano que se extiende rápidamente, endomorfiza a los anteriores y genera el humanismo más alto conocido hasta ahora que se irradiará progresivamente desde Europa hacia todos los pueblos.

De hecho todos los pueblos para ser humanos o para llegar a serlo se ven obligados a incorporar aportes básicos de las formas y las fórmulas de "Occidente".

g. Este breve recorrido de la Prehistoria y la Historia muestra el proceso de socialización, intercambio y complejificación de infinitas relaciones humanas, expresión del desarrollo psíquico de la persona.

1) *El lenguaje*, una de las más mayores maravillas humanas, posibilita el proceso de socialización. Con un número reducido de signos convencionales -bucales o gráficos-, el hombre es capaz de comunicar y recibir un sinnúmero de ideas, sentimientos y actitudes, que le enriquecen indefinidamente. Los "animales no se comunican ideas, y por eso no se enriquecen y no hacen historia.

2) *La tradición humana enriquecida continuamente, posibilita la educación*. Por el lenguaje hablado o escrito, la reflexión se hace correflexión". La inclinación universal de los hombres a "buscar la verdad" se hace efectiva y acumulativa.

3) El amor atrae al hombre hacia la mujer, y a la mujer hacia el hombre, y *se desarrolla la familia*, santuario del amor, la confianza, y la ayuda mutua, estable y fiel, más que en ninguna otra parte de la sociedad.

4) Las familias, relacionadas entre sí, forman el *tejido social*. Los hijos, nacen y crecen en un ámbito complejo, en el que por la

convivencia, el amor, el juego, la amistad, la educación, el trabajo, desarrollan innumerables relaciones y con ellas su psiquismo¹⁹

5) *La unión diferencia*. Para encontrar la verdad de su ser, y personalizarse, el hombre necesita entrar en relación y comunión con los demás hombres. Cuanto más noblemente unidas y relacionadas están las personas entre sí, más son ellas mismas.

6) *Las grandes personalidades* (los santos, los héroes, los sabios, los científicos, los técnicos, los filósofos, los juristas, los teólogos, los poetas, los místicos, los humanistas), todos son creadores privilegiados del progreso y colaboran, de manera eminente, a la subida de conciencia de la Humanidad hacia más verdad y hacia más bien.

7) Está claro que *este progreso psíquico de la Humanidad no se puede expresar por una línea recta ascendente*. Se ha logrado por tanteos, éxitos y fracasos, errores y aciertos, virtudes y a pesar de limitaciones y pecados, aprendiendo y reaccionando positivamente a los mismos. En este progreso psíquico de la Humanidad participan muchos de sus miembros, aunque en grados muy distintos

Los humanos, demasiado frecuentemente, tratamos a los otros como objeto, y no como sujeto personal, digno de todo respeto. En lugar de la relación «yo-tú» que es la personalizante, entablamos relaciones con los otros como «yo-ello» (Martín Buber).

Pero, a pesar de todo, en conjunto, la resultante de la marcha de la humanidad parece ascendente, mirando con perspectiva muy larga, como se necesita siempre para todo lo evolutivo,

8) *El hombre es un ser abierto, que se personaliza tanto cuanto es capaz de entrar en una múltiple relación con sus semejantes*, de conocimiento y amor. Así se ha desarrollado hasta ahora el psiquismo humano y así se desarrollará en el futuro.

¹⁹ *La experiencia de los niños-lobo* de Midnapore demuestra que "si el niño no convive con personas, no se desarrolla su psiquismo". Sobre ellos informa P. LAIN ENTRALGO.- "Teoría y realidad del otro", Madrid 1968, 141-145 y J. ROF CARRALLO.- "Cerebro interno y mundo emocional", Barcelona 1952, 212-214.

jantes, de conocimiento y amor. Así se ha desarrollado hasta ahora el psiquismo humano y así se desarrollará en el futuro.

Los hombres no somos mónadas cerradas «sin puertas ni ventanas», como pensaba Leibniz. La realidad es exactamente lo contrario.

h. Cabe hacerse la pregunta ¿hasta dónde o hasta cuándo continuará el desarrollo psíquico humano? No es posible dar una respuesta convincente. “La Historia humana es obra de la libertad”, y la libertad es una aventura infinita e imprevisible.

Si parece claro que la civilización agrícola que comenzó en el Neolítico ha durado hasta el s. XVIII. Y que, a partir de la Revolución industrial y de la Revolución francesa, hemos entrado en otra Edad que se llamará la Edad de la industria, de la máquina, del petróleo, del átomo o de la electrónica.

i. ¿Cuáles serán las directrices decisivas que la Humanidad y el hombre tomarán en este tiempo nuevo? No podemos preverlo.

Pero una cosa es cierta, “para que el hombre continúe el proceso de perfeccionamiento humano que ha comenzado es necesario que encuentre motivos definitivos para esforzarse, trabajar y luchar”. Sólo así no perderá el gusto de vivir y será capaz de hacer progresar la Humanidad hacia más verdad y más bien.

Para eso se hace indispensable la apertura hacia un Absoluto, un Tú último capaz de llevar a la plena personalización a todos los hombres, por ser Plenitud de Verdad y Plenitud de Amor.

Por lo demás, cuándo y cómo será el final de la aventura humana en este mundo, únicamente Dios lo sabe. El mismo Jesucristo se mostró reservado ante este misterio. «De aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre (Mt 24,36)

6. EL PRINCIPIO ANTRÓPICO

a. Nos queda por exponer un **tema de la más alta importancia para la correcta comprensión del hombre, y su puesto en el cosmos**. A partir de Galileo, y contra su intención²⁰ se introdujo en la cultura humana una ruptura entre ciencias de la Naturaleza y ciencias del hombre. Se distanciaron las que podríamos llamar cultura científica y cultura humanística, ruptura que más adelante creyó poder ratificar Kant en sus Críticas.

Pero el enorme desarrollo de las ciencias de la Naturaleza, ha hecho que cuando los verdaderos científicos llegan a los límites de su conocimiento acaben por hacer Filosofía, e incluso pisan los umbrales de la Teología²¹. No puede ser de otra manera por-que la persona inteligente no puede menos de preguntarse por el origen, las causas y el fin del universo y de la misma persona.

El fenómeno comprobado de la evolución cósmica y biológica, aparentemente azarosa, ha obligado a muchos científicos a preguntarse por las razones últimas de la ortogénesis evolutiva, de sus condiciones de posibilidad, del porqué y el para qué de la biogénesis. Y, sobre todo, del cómo y el para qué de la antropogénesis.

Se ha hecho notar que si las condiciones iniciales hubiesen sido ligeramente distintas, y, sobre todo, si las constantes físicas, de las que enseguida hablaremos, no hubiesen sido cuidadosamente «seleccionadas» o, si en ellas se hubiese verificado una pequeña alteración, la vida no hubiese aparecido, o se hubiese destruido, o, al menos, no se hubiese logrado el hombre.

b. Esta problemática remite a un conjunto de cuestiones que se encierran bajo la denominación genérica de **principio antrópico**. La estructura biológica está en dependencia de una situación

²⁰ Cfr. sus famosas “Cartas a Benedetto Castelli y a Cristina de Lorena”, en las que reivindicaba la plena autonomía metodológica para la investigación de la Naturaleza, sin por eso desestimar el valor de la Filosofía y de la Teología.

²¹ Cfr. S. I. JAKI - “Dio e i cosmologi”, Città del Vaticano 1991.

cosmológica universal. La vida ha sido y es posible por una combinación constante y complicadísima de constantes de la Naturaleza, sin la cual no se hubiesen verificado las estructuras biológicas en el universo.

1) *El "principio Antrópico"* fue introducido por introducido por Brandon Carter (1974)²², quien le dio ese nombre. Él hizo notar que la estructura natural de los objetos cósmicos depende, está en función, de ciertas constantes de la Naturaleza de potencia muy alta.

Por lo cual una variación eventual, aún pequeña, en ellas habría significado tales variaciones en la estructura de conjunto que hubiesen hecho imposible el desarrollo de las formas biológicas y, consiguientemente, del hombre. Con independencia de la capacidad de adaptación de tales formas al medio ambiente.

2) *Algunas de estas constantes* son: "la velocidad de la luz" que podría haber tenido un valor distinto del de 300.000 kms/seg, que es el que tiene. "El equilibrio de fuerzas gravitatorias" según la conocida fórmula de Newton (los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa del cuadrado de sus distancias).

"La carga del electrón" y "la masa del protón", "la magnitud de las cuatro fuerzas fundamentales" (la velocidad de la expansión del universo y su variación con el tiempo y el espacio, etcétera)²³.

Un cambio en estas constantes hubiera destruido la posibilidad de la vida en la Tierra.

3) *Hay otros hechos muy sorprendentes.* "La Tierra está situada justamente a una distancia del sol que posibilita la vida, ni

²² B. CARTER (en M. S. LONGAIR (ed.) .-" Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data", Dordrecht 1974, 291-298. Últimamente también en J. LESLIE (ed.) .- "Physica Cosmology and Philosophy", New York 1990,125-133.

²³ *Sobre la combinación de estas constantes según el principio antrópico*, J. LESLIE .- "The 11 Prerequisites for Life in Our Universe" (en G.V. COYNE, M. HELLER, J. ZYONSKY (ed.) .- "Newton and the New Direction in Science", Città del Vaticano 1988.

demasiado lejos, ni demasiado cerca. El centro del sol es un horno nuclear a 15 millones de grados y "una capa opaca de gases de 700.000 km. de espesor, que es el radio solar, nos protege de esa radiación".

"Nos protege además la distancia tierra-sol: 150 millones de Kms". Más cerca, el agua se evaporaría, más lejos el agua se convertiría en hielo. En ambos casos la vida desaparecería.

"El hecho de que el planeta Tierra gire sobre su eje permite también que toda su superficie sea iluminada y calentada". La Luna no puede girar sobre su eje y por eso nos presenta siempre la misma cara, está en rotación sincrónica con la Tierra. Si estuviéramos más cerca del sol le pasaría lo mismo a la Tierra.

"La Tierra tiene la masa precisa para retener la atmósfera". Si el planeta no tiene suficiente fuerza de gravedad la atmósfera se escapa al espacio. Marte ha perdido la atmósfera casi completamente y la Luna del todo.

"Si el planeta fuese demasiado grande tendría una atmósfera demasiado densa", formada por elementos gaseosos más abundantes. Los grandes planetas, como Júpiter y Saturno tienen atmósferas enormes de muchos miles de kilómetros de espesor, pero están formadas casi exclusivamente por hidrógeno y helio, lo que imposibilita la vida.

4) *Otras condiciones que hacen posible también el equilibrio biológico.*

"Casi una tercera parte de la masa de la Tierra es hierro". Ese hierro se acumuló en el centro de la Tierra. Una parte permanece en estado líquido y aunque está a miles de kilómetros de profundidad, es conductor de electricidad y produce el campo magnético de la Tierra.

Ese campo magnético nos protege de los rayos cósmicos que vienen del espacio, principalmente partículas eléctricamente cargadas que tienen energías muy altas. De no existir el núcleo de hierro líquido, sólo habría vida en los océanos donde el espesor del agua protegería a los seres vivientes de la radiación cósmica.

El planeta tiene que girar, además, con velocidad adecuada. Si un planeta gira muy lentamente las desigualdades de temperatura

del día a la noche serían enormes. Venus que tiene la misma masa que la Tierra tarda 240 días en dar una vuelta sobre su eje. Si tuviese una atmósfera como la terrestre sería de calor o frío extremados que harían imposible la vida.

Si la Tierra girase demasiado aprisa tampoco permitiría un equilibrio de temperaturas; se formarían vientos muy violentos y temperaturas inadecuadas.

El eje de giro de nuestro planeta no es perpendicular a su órbita sino que está inclinado 23,5°. Gracias a esta inclinación la temperatura de la Tierra es mucho más uniforme.

Si, la Tierra tuviese el eje de su giro perpendicular a su órbita, como Venus o Júpiter, en el ecuador brillaría siempre el sol de manera perpendicular y la zona tropical sería una barrera abrasada y árida, los polos estarían totalmente helados, y habría una zona templada en el hemisferio norte y otra en el hemisferio sur separados por una franja infranqueable. Serían como dos planetas.

Gracias a que el eje está inclinado, cambia el ángulo del sol según las estaciones y se mantiene una temperatura con márgenes de pequeña diferencia.

c. Todos estos datos y otros que se podrían acumular no pueden menos de producir la **admiración y la intuición de que tantas convergencias son indicadores de un proyecto teleológico**: la evolución cósmica buscaba la vida, y la vida el hombre.

Pero cabe una **pregunta**: ¿Ha sido necesario un universo tan enorme y un proceso tan gigantesco para que se produjera en este punto insignificante que es la Tierra, un equilibrio tal de elementos, de fuerzas y de leyes constantes que hiciera posible la vida y, en el tronco vital, el hombre inteligente?

Parece que hay que concluir que sí y que no es probable que se hayan conjugado tantos factores en otro punto. Al menos no tenemos ninguna noticia de ello.

d. **El principio antrópico ha sido formulado de dos maneras**, una «débil» y otra «fuerte», por B. Carter

El «Principio antrópico débil», expresa sencillamente el hecho de que: la combinación de las constantes de la Naturaleza reconocidas experimentalmente es una condición sine qua non de la vida. Y, gracias a ello, nosotros podemos observar tal combinación porque sin ella no existiríamos”.

El «principio antrópico fuerte» es más audaz y asume un carácter filosófico. Afirma que: el hombre observador del mundo es el término final buscado y logrado por el conjunto de elementos y constantes ya dichas, en tal manera que él confiere un sentido a la evolución cósmica. Es claro que “la comprensión de la finalidad supera los límites de una rigurosa metodología científico-natural”.

e. **Un «Principio antrópico terminal»** es propuesto por , J. D. Barrow y F.J. Tipler²⁴, yendo más allá del “Principio Antrópico” . Para ellos: «En el universo debe llegar a la existencia una inteligente elaboración de la información, pero una vez llegada a la existencia, no morirá jamás»²⁵.

Y esto porque si todo ha sido programado para que los seres inteligentes llegaran a la existencia en un momento determinado de la evolución, y después esta vida inteligente desaparece totalmen-

²⁴ Cfr. J. D. BARROW - F. J. TYPLER .- “The Anthropic Cosmological Principle”, Oxford 1986.

²⁵ Citado en S. MURATORE, S.I. .- “Antropocentrismo cosmológico e Antropocentrismo teológico”, La Civiltà Cattolica, (1992/HI), 240. En este artículo nos hemos inspirado para algunas de las reflexiones del presente párrafo.

Cfr. también G.V. COYNE, A. MASANI .- “Il principio antropico nella scienza cosmologica”. La Civiltà Catto-lica, (1989 /111), 16-27. A. MASANI .- “Il principio antropico” (en G. V. COYNE, M. SALVATORE, C. CASACCI (ed.) .- “L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhardde Chardin”, Città del Vaticano 1987, 4ss. S. MURATORE .- “Il principio antropico tra scienza e metafisica” I, II, III , Rassegna de Teología 33 (1992), 21-48; 177-197, 216-300; J. M. ALONSO .- “Introducción al principio antrópico”, Madrid 1989.

te, se hace inexplicable por qué ha llegado a la existencia este ser inteligente que llamamos hombre.

La evolución ¿se habría esforzado por poner al hombre sobre la Tierra, para después destruirle y aniquilarle? Sería absurdo.

f., El estudio de los orígenes y desarrollo de la materia y de la vida, resulta insatisfactorio, si en el proceso reflexivo no se alcanzan estas dimensiones metafísicas sobre el cosmos y el hombre. La mera acumulación de datos y leyes, la clasificación de los animales, etc. es insuficiente. El hombre quiere saber quién es y qué puesto ocupa en el cosmos.

1) *Sin una Antropología metafísica que lea la realidad hasta sus últimas estructuras y busque el sentido y el valor de ellas*, todo el enorme esfuerzo científico humano sería baldío. “La mente humana no se aquieta si no busca y encuentra las últimas razones y el sentido”. Prohibírsele es frustrarla radicalmente.

El científico-naturalista no puede negarse a seguir pensando y llegar a científico-filósofo, pasar de la Fenomenología a la Filosofía. Si lo hace podrá conocer que la existencia del universo y del hombre son una participación del misterio del ser y que el hombre, aunque hecho «del polvo de la tierra», no puede ser reducido a la materia de la que están formados todos los demás seres.

2) *El método científico-filosófico* es capaz de leer la finalidad de los datos empírico-sistemáticos de la evolución. Partiendo de los datos y fenómenos naturales, se puede leer aquello que de inteligible hay en lo sensible.

3) Al llegar aquí viene al recuerdo el *salmo 8* de la Biblia hebreo-cristiana: «Señor, dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la Tierra»

“Señor, dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!

Cuando contemplo el cielo, obra de tus manos, la luna y las estrellas que has creado, no puedo menos de decirme ¿qué es el

hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano, para darle poder?

Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad. Le diste el mando sobre las obras de tus manos. Todo lo sometiste bajo sus pies: rebaños de ovejas y toros, y hasta las bestias del campo. Las aves del cielo, los peces del mar, que trazan sendas por las aguas.

Señor, dueño nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!”

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

Fenomenología del comportamiento humano

Carlos Valverde

Indice

0. INTRODUCCIÓN

- a. Estudio del hombre: fenomenológico y filosófico b. Afinidad entre el animal c. Importancia clarificar diferencia d. Capítulo inicial f. Hablamos de los animales con "antropomorfismos"

1. EL HOMBRE, INTELIGENTE Y RACIONAL (TEORÍA DE XAVIER ZUBIRI)

- a. ¿Donde termina la especie animal y comienza la humana? b. Respuestas varias c. La teoría de Zubiri
d. Los "humanos" de los paleontólogos y la teoría de Zubiri 1) Los australopitecos 2) El Arcántropo 3) El Paleántropo ("Pre-neandertal y Pre-sapiens" 4) Los Neandertales clásicos 5) El "Neoántropo" (Cromagnon)
e. La dificultad que experimentamos en llamar hombres a estos seres
f. Cómo se pasó del homínido no hominizado al hombre g. La creación "ex nihilo" no es una mera adición h. Evolución sicosomática y "creación" de una psique inteligente
i. Las ciencias y la filosofía ante la aparición del hombre.

2. INTENTOS DE EXPLICACIÓN BIOLÓGICA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

- a. Datos humanos que son específicos del hombre b. Inaceptable ecuación hombre = animal, biológico = humano c. "Antropomorfismo" hablar de la «inteligencia» de los animales

0. INTRODUCCIÓN

a. El hombre aparece en el proceso evolutivo, partiendo de los antropoides¹. Para el **estudio y comprensión del hombre**, este ser tan original y distinto a los demás, se hace necesario estudiar sus comportamientos específicos, aquellos que le distinguen cualitativamente de todos los animales, y que demuestran su diferencia y superioridad sobre los otros seres de la creación

Lo haremos ahora de manera "fenomenológica", observando algunos de los comportamientos humanos mas significativos tal como se presentan a nuestra mirada. Pero no lo haremos limitándonos a su mera observación o sistematización, como hacen los conductivistas.

Sino haciendo, además, filosofía del hombre. Pasando de los datos empíricos disponibles a las reflexiones últimas hacia las que los datos nos conducen. Y así nos preguntaremos por las condiciones últimas de posibilidad e inteligibilidad de esos fenómenos humanos, aquí y en otros capítulos.

b. Es evidente que existe una notable **afinidad entre el animal y el hombre**, tanto a nivel biológico y bioquímico, y en algunos aspectos psíquicos. Estas realidades han llevado a no pocos antropólogos a identificar al hombre con el animal y a no ver en él sino un animal distinto de los precedentes, con una distinción

¹ El hombre aparece después de los antropoides "cronológicamente". No decimos que el hombre provenga exclusivamente, y por evolución gradual, de los antropoides. En otro capítulo estudiaremos el problema del alma humana, su naturaleza y su origen.

puramente gradual -no cualitativa, no esencial-, no constituyente de un orden superior e irreductible al inferior.

El hombre sería un producto más de la biología, todo lo sofisticado que se quiera, pero nada más. «Un mono desnudo» (D. Morris) «un mono que ha tenido éxito» (Monod) Se podría establecer la ecuación hombre = animal.

c. Es importante la clarificación de las diferencias entre ambos porque de ello dependa que pueda fundamentarse, o no, la dignidad y superioridad de la persona humana.

Si el hombre no es más que un animal podrá y deberá ser tratado como tal. Porque ¿en qué fundamentamos su dignidad, sus deberes y sus derechos?

Pero, si desde una reflexión sobre la fenomenología establecemos que el hombre es «otro ser», superior al animal, tendremos una base segura para garantizar la dignidad humana respecto al resto de la creación, principio y fundamento de deberes y derechos.

Es un servicio necesario a las sociedades actuales en las que, con frecuencia se respeta tan poco la dignidad y los derechos de la persona.

d. En una “Antropología Filosófica este capítulo es necesario, pero insuficiente. Cuanto aquí digamos quedará mucho patente en los capítulos siguientes, sobre todo al hablar del conocimiento intelectual y racional humano, y de su libertad. Entonces aparecerán las diferencias más radicales entre el hombre y los animales y la irreductibilidad de éstos a aquellos.

f. Antes de continuar, hay que recordar que **hablamos de los comportamientos animales con “antropomorfismos”,** que deben ser correctamente interpretadas. Así, por ejemplo, se habla de “la inteligencia” de los animales, de “su agradecimiento”, de su “amistad” o de su “odio”. Son expresiones analógicas con las de las conductas humanas, con una analogía muy problemática.

Juzgamos a los animales desde nuestras categorías. Es verdad que no podemos hacerlo de otra manera, pero será necesario caer en la cuenta del “problema hermenéutico” que aquí subyace, para no engañarnos.

También es necesario advertir que cuando se comparan los comportamientos de los hombres y los de los animales, es mucho más significativo atender a lo que los animales no pueden hacer y sí puede el hombre, que fijarse en lo que unos y otros hacen, o pueden hacer.

1. HOMBRE INTELIGENTE Y HOMBRE RACIONAL, (TEORÍA DE XAVIER ZUBIRI)

a. ¿Donde termina la especie animal y comienza la especie humana propiamente dicha? No se sabe con precisión su línea divisoria, o umbral., según los paleoantropólogos. Hay hipótesis para todos los gustos.

Y es explicable, si se tiene en cuenta que los restos fósiles obtenidos-un cráneo, una mandíbula, unos dientes- están en la proporción de uno por 60.000 o 100.000 años de existencia de antropoides o de hombres. Además un hueso parietal, un cráneo, una mandíbula o un fémur “no siempre dicen claramente, por sí mismos, si pertenecieron a una antroipoide o a un hombre”.

La pregunta cuándo un ser es “hombre” es una pregunta que va más allá de lo experimentable y verificable por los sentidos y, por ello, no es objeto de las ciencias de la Naturaleza sino de la Filosofía.

b. **Respuestas varias.** Para Teilhard de Chardin, cuyo género literario se mueve entre la ciencia y la Filosofía, el punto que haría la diferencia entre el mero animal y el hombre sería el fenómeno central de la capacidad de “reflexión”. Reflexión que, como la palabra indica-, es el poder adquirido por una conciencia de replegarse sobre sí y de tomar posesión de ella misma. No so-

lamente el poder de conocer, sino de conocerse, no solamente saber sino saber que se sabe².

Para Vittorio Marconi los progresos técnicos y sobre todo la existencia de ritos funerarios, religiosos o mágicos son suficientes para testimoniar la racionalidad del agente y, por tanto, la naturaleza humana del "Neandertal"³.

El P. de Broglie considera necesaria la aparición del arte para estar ciertos de que se está en presencia de hombres.

Ernst Cassirer pone la diferencia entre animales y hombres en que unos se guían por signos y otros por símbolos⁴.

Joseph de Finance considera que lo que marca la diferencia no es simplemente la fabricación de un útil, sino la conciencia del sentido, del porqué de esta fabricación. El hombre ha nacido cuando ha nacido un ser capaz de «darse cuenta»⁵.

c. La teoría de Zubiri parece especialmente iluminadora, profunda y bien fundada, aunque sujeta a discusión. La sintetizamos a continuación⁶.

La distinción esencial entre el animal y el hombre es que: el animal con su mera sensibilidad reacciona siempre y sólo ante "estímulos". El hombre, en cambio, responde a "realidades".

El animal no capta lo real en cuanto real, sólo capta estímulos y reacciona a ellos, a veces seleccionándolos.

La inteligencia "no es" la capacidad del pensamiento abstracto "sino" la capacidad que posee el hombre de aprehender las cosas como realidades y por ello poder transformarlas.

Entre estímulo y realidad hay una diferencia no gradual sino esencial. Lo que llamamos «inteligencia animal» no es sino la figura de ciertos animales para moverse entre estímulos, pero no es una verdadera inteligencia.

El hombre maneja las cosas como realidades, aunque no sean útiles, mientras que el animal se limita a resolver situaciones. El hombre proyecta su vida en la realidad, no repite sólo, crea también, y realiza innovaciones porque conoce y manipula lo real en cuanto real. El hombre conoce también los estímulos pero como realidades estimulantes, como cosas-en-sí, como cosas «de suyo», según la terminología de Zubiri.

d. Los "humanos" de los paleontólogos y la teoría de Zubiri. Primeramente haremos la descripción de las especies "humanas" de los paleontólogos, y luego la opinión sobre los mismos de Zubiri, desde su teoría de lo que constituye un ser humano.

1) Los australopitecos existieron hace 5-1 millón de años. Tenían posición erecta, y por ello eran bípedos, con brazos alargados y manos libres. De ahí que algunos piensan que fueron capaces de elaborar hachas de piedra.

Para otros autores eso no parece probable, y se inclinan a que la «cultura de los guijarros» (Pebble-culture) pertenezca al "homo habilis" y no al australopiteco. Tanto más que individuos "homo" y australopitecos han convivido y no es legítimo atribuir decididamente a éstos lo que han podido hacer aquellos⁷.

2) Al comienzo del cuaternario medio, hace 500.000 años, ha aparecido un tipo ya claramente humano, que algunos llaman ar-

² P. TEILHARD DE CHARDIN .- «L'éphénomène humaine », Paris 1955, 181.

³ V. MARCOZZI .- «L'evoluzione della psiche», Gregorianum 60 (1979), 699-700

⁴ E. CASSIRER .- «Antropología Filosófica», México 1971, 56-57.

⁵ DE FINANCE .- « Citoyen des deux mondes. La place de l'homme dans la création », Roma -Paris 1980, 67-68.

⁶ Seguimos fundamentalmente su estudio "El origen del hombre", Revista de Occidente 6 (1964), 146-173

⁷ Sobre este punto puede verse también E. AGUIRRE .- "Las primeras huellas de lo humano, en M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ, E. AGUIRRE .- "La evolución", Madrid 1974, 768-770. . V. MARCOZZI .- "Alla ricerca delle prime tracce sicure dell'uomo", Gregorianum 41(1960), 680-691.

cántropo. Tenía una industria lítica bifaz muy característica. No sabía encender el fuego pero sí parece que sabía utilizarlo o conservarlo.

3) En el resto del cuaternario medio, hace unos 200.000 años, aparece otro tipo humano somática y mentalmente distinto: el pa-leántropo. Es el hombre "pre-neandertal y pre-sapiens".

4) Después aparecen los neandertales clásicos extendidos por toda Europa. Estos hombres "tallan hachas de mano mucho más perfectas, tienen la industria de lascas, habitan al aire libre y en cavernas, son nómadas, recolectores y cazadores, utilizan el fuego, probablemente se pintaban el cuerpo y practicaban ciertos ritos de caza, entierran a los muertos con ofrendas, lo que parece indicar una cierta idea de supervivencia".

5) Sólo al final del cuaternario, hace unos 50.000 años, aparece el "neóántropo" (hombre de Cromagnon). Es el "homo sapiens" por antonomasia. "Pulimenta la piedra, fabrica punzones y agujas de coser, es agricultor, domestica los animales, produce pinturas admirables y bajorrelieves, estatuillas-ídolos, practica la magia con sentido religioso, entierra a los muertos. Inicia la escritura. Finalmente entra en la edad de los metales, y de la cultura".

Para Zubiri, científica y filosóficamente, todos estos tipos son rigurosamente humanos, son verdaderos hombres»⁸. Todos ellos "poseerían inteligencia, aunque no razón".

La razón, capacidad de raciocinio abstractivo, sólo aparece en el "homo sapiens" y es una evolución de la inteligencia.

La inteligencia es la capacidad de aprehender realidades. Si un ser es capaz de enfrentarse con ellas como realidades, no es un animal porque el animal sólo actúa por estímulos.

Por otra parte la inteligencia se halla en unidad esencial con determinadas estructuras somáticas, dentición, aparato locomotor, manos libres, volumen craneal, forma del cerebro, aparato de fonación articulado, etc.

Caben, por supuesto, tipos diversos de vida humana según las variaciones de las estructuras psico-somáticas. Pero "no serían diferencias de especie sino diferencias en la especie", o mejor en el género porque "homo" parece que es un género que abarca varias especies de hombres: "habilis", "erectus", "sapiens".

Las diferencias entre ellos son cualitativas, y hacen cosas muy distintas unos de otros, por eso. La inteligencia de unos es cualitativamente «otra», diferencia que muy bien puede explicarse por las diferencias somáticas que determinan la forma cualitativa de la psique. Como las estructuras somáticas son de diferente cualidad lo son también las psíquicas. "Psique y soma se codeterminan mutuamente."

Pero todos los seres que entienden lo real, en cuanto real, y por eso lo manipulan y lo acomodan a diversos usos según conveniencias, serían inteligentes y por eso hombres.

e. La dificultad que experimentamos en llamar hombres a estos seres proviene -y seguimos exponiendo el pensamiento de Zubiri- de que estamos habituados a llamar al hombre animal «racional», dotado de la plenitud del pensamiento abstracto y de re-flexión.

Pero el hombre no es animal racional sino animal inteligente, es decir, "animal de realidades". La razón es un tipo especial y especializado de inteligencia. Animal inteligente y animal racional son dos cosas distintas. Este es sólo un tipo de aquél.

Es lo que sucede con el niño. El niño a las pocas semanas de nacer ya comienza a hacer uso de su inteligencia, pero sólo años más tarde decimos de él que hace o tiene «uso de razón». El niño desde sus comienzos es animal inteligente pero no es animal racional.

Parece que algo así puede decirse del hombre. Desde sus orígenes es un animal inteligente. Todo ser que ha sido capaz de cultura creadora ha sido inteligente y, por tanto, hombre.

Pero sólo en una lentísima evolución, a lo largo de muchos milenios, ha evolucionado desde su nivel de animal inteligente al de

⁸ X. ZUBIRI, o. c. 154-155

animal racional cuya plenitud es el “homo sapiens”. Ese paso naturalmente no ha sido instantáneo sino muy lento y no se puede precisar el momento en que el hombre empieza a ser inteligente “racional”.

Es un proceso gradual, que no está acabado. Con el paso de los siglos, los hombres alcanzarán niveles de racionalidad que nosotros no sospechamos. Como el hombre de Altamira, que ya era racional, y nunca pudo imaginar que la Humanidad de hoy iba a ser como es.

f. Cómo se pasó del homínido al hombre. Queda aún por esclarecer, en cuanto se pueda, el proceso de la hominización, cómo el hombre llega a ser hombre o, lo que es equivalente,

Hay que notar que la evolución es un proceso genético en el cual se van produciendo formas psicósomáticas específicamente nuevas, desde otras anteriores y en función intrínseca, transformante y determinante de éstas.

La nueva forma procede de otra muy precisamente determinada y esto tanto por lo que concierne a las estructuras morfológicas como a las psíquicas.

La hominización es un proceso genético en que el homínido hominizado, el hombre, procede del homínido prehumano por una transformación de las estructuras básicas prehumanas morfológicas y psíquicas. La nueva especie conserva transformadas las estructuras de la especie anterior.

Sin embargo, en el caso del hombre, que aunque el psiquismo humano está determinado en su origen evolutivo, por las transformaciones germinales, no está producido sólo por ellas.

La mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia. Entre ambas existe “una diferencia no gradual, sino cualitativa y esencial”.

La aparición de una psique intelectual es una innovación absoluta. Conserva la dimensión sensitiva, pero está transformada. Intrínsecamente fundada en lo sensitivo, lo trasciende, es intelectual.

Esencialmente distinta de la psique animal del homínido antecesor del hombre, no puede ser mero producto de la transformación de la psique anterior.

No puede ser sino efecto de la Causa primera, de una creación “ex nihilo”, como lo fue la creación de la materia. Esta creación no es una irrupción externa de la Causa primera, de Dios, en la especie animal, sino una especie de insuflación externa de un espíritu en el animal que así quedaría convertido en hombre.

Esta descripción de la aparición del hombre no pasa de ser un “antropomorfismo”.

g. La creación “ex nihilo” no es una mera adición. Las estructuras germinales bioquímicas “humanas” exigen para su propia viabilidad la presencia de la inteligencia es decir, la actuación de la psique intelectual.

A su vez, la psique intelectual es desde sí misma esencialmente exigitiva de un cuerpo, por eso ha de tener, como momento esencial suyo el tipo de psiquismo sensitivo.

La inteligencia será una inteligencia “sentiente”. La creación de una psique intelectual en una célula germinal no es adición sino cumplimiento de una exigencia biológica de la célula germinal.

Y esto es lo que ha sucedido en la hominización del primer homínido prehumano.

h. Evolución psicósomática y “creación” de una psique intelectual. Los cambios germinales de este inmediato predecesor del hombre son causas exigitivas de la creación de una psique intelectual, de la hominización.

Esa psique será no «espíritu» puro, sino «alma» -psique intelectual-sensitiva-. Por la creación misma, no producida “ab extrínseco” sino brotando desde las estructuras biológicas, desde el fondo de la vida misma y superándola esencialmente, es como aparece el alma y se forma el ser inteligente que llamamos hombre.

El “arcántropo” florece intrínseca y genéticamente desde el homínido infrahumano. Conserva el psiquismo del homínido anterior pero esencialmente transformado. Queda constituido un nuevo “phylum”, el “phylum” humano. La aparición de la inteligencia se debe a la acción creadora del autor de la realidad, que lo quiso así.

i. Las ciencias y la filosofía ante la aparición del hombre.

Las ciencias empíricas o naturales observan los datos fenomenológicos, la filosofía explica la aparición de la inteligencia, irreducible a la pura sensibilidad. Por la inteligencia el hombre es tan distinto de los demás animales, como veremos enseguida.

Cuando la filosofía recurre a la causa creadora lo hace integrando la creación de la psique al mecanismo evolutivo. Desde el punto de vista de la Causa primera, de Dios, su voluntad crea dora de una psique intelectual es voluntad de evolución genética⁹. Pero de la creación del alma hablaremos en otro capítulo.

2. INTENTOS DE EXPLICACIÓN BILOGISTA DEL COMPORTAMIENTO HUMANO

a. La teoría de Zubiri puede ser discutida, aunque en conjunto parece aceptable. Pero ahora nos interesa, sobre todo, recordar los **datos humanos que son específicos del hombre**, que no aparecen nunca en los animales y que son comportamientos irreducibles a los comportamientos animales.

Se han estudiado hasta la saciedad los comportamientos animales. Y se han encontrado muchas semejanzas que han llevado, -

⁹ *La explicación de Zubiri no interfiere para con el problema teológico de la elevación del hombre al estado sobrenatural*, como advierte él mismo. Ese estado sólo se pudo dar en el homo sapiens, sólo él tiene las características de que nos habla la teología, apoyada en el Génesis y en san Pablo. Su elevación es gratuita, no exigida, aunque intrínseca.

La Iglesia nunca se ha pronunciado sobre dónde colocar, en la evolución de la Humanidad, al animal racional, ni dónde situar, dentro de éste, su elevación al orden sobrenatural y su participación en la vida divina, o. c. 173.

a formular la ecuación hombre=animal, sobre todo a etólogos, zoólogos y biólogos. El hombre no sería sino un mono afortunado que ha logrado un éxito que no han logrado los demás. Ese es el pensamiento de Jacques Monod, al que ya hemos aludido ¹⁰.

Lo es también del antropólogo francés Edgar Morin en su libro “El paradigma perdido, el paraíso olvidado” en el que se propone liquidar el «mito» de la distinción y la superioridad del hombre sobre los animales y de la cultura sobre la naturaleza, influido por los estructuralistas¹¹. Y, en otra obra, va más lejos y quiere borrar la diferencia incluso entre lo biológico y lo fisicoquímico ¹².

Morin cree que en el animal se da una comunicatividad, porque en el chimpancé se ha apreciado la capacidad para asimilar el lenguaje humano, en determinadas experiencias. Se da también una sociabilidad, a veces sofisticada por diferencias jerárquicas y funcionales.

Y que tiene una aptitud para producir «cultura», por su cazar en grupo, utilizar palos para alcanzar la comida o para defenderse, y modificar artificialmente objetos para transformarlos en herramientas. Incluso cree que incluso pueden tener autoconciencia ya que un chimpancé ya que ante un espejo reconoce su imagen. Y, en su euforia etológica, Morin le atribuye al chimpancé un análogo “cogito” cartesiano.

Habla también de una cierta capacidad simbólica ya que «entienden» algunos signos lingüísticos, e incluso de «un comportamiento ritual» que no explica.

Los hechos aducidos por E. Morin son muy pocos y muy pobres, como para aproximarlos a los hechos humanos más característicos y además son fácilmente “explicables por reacciones instintivas” de las que hablaremos en otro momento.

¹⁰ “El azar y la necesidad”, Barcelona 1971.

¹¹ E. MORIN.- “El paradigma perdido, el paraíso olvidado”, Barcelona 1974.

¹² E. MORIN.- “El método. La naturaleza de la naturaleza”, Madrid 1981.

Los insectos, como las abejas o las hormigas realizan instintivamente funciones mucho más complejas de comunicatividad, sociabilidad, jerarquía, trabajo, etc. que las recordadas por Morin. Pero a nadie se le ocurre equipararlas ni a la inteligencia ni a la razón humana, sin que esto signifique negar que entre animales y hombres hay ciertos comportamientos biológicos análogos. No en vano el hombre tiene un componente somático y biológico.

Además algunos de los hechos animales «inteligentes» aducidos por E. Morin y otros etólogos, pueden explicarse perfectamente por una actuación casual o mimética de un antropoide, o de un animal que luego se transmite, a su vez, por imitación y tradición.

«La tradición puede provocar cambios en el comportamiento sin alterar la dotación hereditaria. Por ello la evolución por tradición puede ser mucho más rápida que la evolución genética», dice E. Remane, nada sospechoso de querer salvar la superioridad del hombre¹³.

También el etólogo norteamericano E. O. Wilson, al que ya hemos hecho alusión, en su libro “Sociobiología”, trata de mostrar que los principios por los que se rigen las sociedades de los insectos y de los vertebrados pueden extenderse a las sociedades humanas.

Para él todo comportamiento social, desde el insecto al hombre, tiene un substrato meramente biológico. Las ciencias humanas serían ciencias naturales. Lo cultural, lo ético e incluso lo religioso son fenómenos biológicos determinados genéticamente.

Los “derechos humanos” o la “santidad” religiosa están en función de causas biológicas. La “libertad” es un autoengaño

¹³ A. REMANE.- “La importancia de la teoría de la evolución para la Antropología general (en H. G. GADAMER, P. VOGLER.- “Nueva Antropología”, T. 1. Barcelona 1975, 310). Aduce numerosos ejemplos de aprendizaje por casualidad y de transmisión por tradición.

porque ignoramos aún la compleja estructura de nuestro cerebro¹⁴.

Los ejemplos aducidos bastan para tener una idea de las interpretaciones biologists o monistas que se dan de las conductas específicamente más humanas, en nuestra época.

b. Es inaceptable la ecuación hombre=animal, o biológico=humano, defendida por algunos científicos, como han demostrado autores tan destacados en el campo de la Antropología empírica como Arnold Gehlen, que ha estudiado con todo detalle el comportamiento humano y el animal. Cosa que, por lo demás, es tan evidente por sí misma que, a primera vista, uno no puede menos de admirarse de que se ponga en duda.

Gehlen, hablando de la interpretación biológica del hombre escribe: «Afirmo que precisamente ese tipo de pensamiento, cuando se trata del hombre, no es biológico y produce descrédito al pensamiento biológico». Y, a continuación, propone su tesis «en el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la Naturaleza que ésta no ha intentado en ningún otro tiempo, ni en otra parte».

Por ello no se puede estudiar al hombre sólo desde la zoología o desde la biología. «Cuando se trata del hombre, un estudio biológico no puede reducirse a lo meramente somático o corporal».

Y propugna un método nuevo que llama antropobiológico y que nosotros no podemos seguir ni exponer aquí aunque tendremos que hacer alguna alusión a él¹⁵.

También el famoso etólogo austriaco Irenaus Eibl-Eibesfeldt, discípulo y colaborador del fundador de la Etología, Konrad Lorenz, escribe: «Puesto que distintos críticos nos han acusado de explicar al hombre según unas bases animales o por medio de una biología sin valor, debemos señalar explícitamente que la Biolo-

¹⁴ Cfr. E. O. WILSON.- “Sociobiología”, Barcelona 1980. “Sobre la naturaleza humana”, México 1980.

¹⁵ A. GEHLEN,- “El hombre”, Salamanca 1980, 15-17.

gía ve claramente la posición especial del hombre, precisamente en contraste con las actividades animales. Lorenz lo ha señalado repetidamente.

Y en 1971 escribió: “No hay nada más alejado de nuestra intención que infravalorar la diferencia entre los patrones de comportamiento descritos de los animales superiores y aquellas actividades humanas que son dirigidas por la razón y la moral responsable. Nadie podría ver tan clara la singularidad de estas actividades, específicamente humanas, como aquel que las ve sobresaliendo del fondo de las normas mucho más primitivas de acción y reacción que, aun hoy día, tenemos en común con los animales superiores”»¹⁶

c. No deja de ser un “**antropomorfismo**” hablar de la «**inteligencia**» de los animales como lo hacen algunos etólogos. Una proyección de una cualidad que el hombre encuentra en sí, sobre la conducta animal.

Las experiencias hechas con chimpancés y otros antropoides, que un tiempo provocaron gran interés y discusiones académicas, no han demostrado sino que los animales «superiores» “pueden aprender algunas relaciones, siempre limitadas a un entorno fijo, bajo la influencia de estímulos y orientadas a las necesidades vitales”, nunca una comprensión del logos de lo real en cuanto real, es decir, en cuanto ser¹⁷.

¹⁶ I. EIBL-EIBESFELDT .- “Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento”, Barcelona 1979, 17. Biólogos tan sobresalientes como A. Portmann y F. J. Ayala piensan también que, *desde la biología, hay que admitir que el hombre es un caso único, inexplicable e incomprensible*, y que su estructura y su actividad son radicalmente distintas de las de todos los animales incluidos los antropomorfos.

Los atributos humanos están fundamentados en una naturaleza biológica, pero van mucho más allá de la biología y la trascienden hacia una zona esencialmente distinta; cfr. F. J. AYALA .- “Origen y evolución del hombre”, Madrid 1980 +

¹⁷ Es clásico en el tema de las *experiencias con antropoides* el libro de W. KÖHLER .- “Intelligenzprüfungen an Anthropoiden”, Berlin 1921

Lo dicho basta para apreciar las indudables diferencias cualitativas que existen entre los hombres y los animales superiores¹⁸. En los capítulos siguientes estudiaremos “Los fenómenos específicos del hombre” y “Los instintos de los animales y de los hombres”

CARLOS VALVERDE .- “Fenomenología del comportamiento humano”. Valencia

Adaptación: Santiago de la Fuente sj

¹⁸ Nos parece impropio hablar de una ética animal, como lo hacen algunos biólogos o etólogos, porque el mismo concepto de ética está presuponiendo la libertad que ciertamente no existe en los animales. Otra cosa es estudiar la vinculación de ciertos comportamientos éticos humanos con los fondos biológicos, genéticos o neurofisiológicos de la persona que ciertamente existen y que pueden influir en la mayor o menor responsabilidad en el uso o abuso de la libertad. Sobre estos temas pueden verse T. Dobzhansky.- “Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species”, New Haven 1962; J. AYALA .- “Origen y evolución del hombre”, Madrid 1980; K. LORENZ .- “Sobre la agresión”, Madrid 1976; E. O. WLLSON .- “Sociobiología”, Barcelona 1980.

Los fenómenos específicos del hombre

Carlos Valverde

Índice

0. Introducción
1. La indigencia natural humana
2. La independencia del entorno
3. El hombre es un "yo-sujeto"
4. La percepción del espacio y del tiempo
5. Función simbolizadora
6. El lenguaje
7. El arte
8. La ciencia
9. La ética
10. La religión
11. Otros fenómenos humanos

0. INTRODUCCIÓN

a. Veamos ya algunos de los hechos humanos más significativos, y que son irreductibles al psiquismo animal o a los comportamientos animales. Y que, por lo mismo, postulan otra realidad.

Queremos recordar, de nuevo, que para conocer la diferencia entre el animal y el hombre más importante que considerar lo que el animal y el hombre pueden hacer es considerar lo que el animal no puede hacer y el hombre lo hace.

1. LA INDIGENCIA NATURAL HUMANA

a. En primer lugar, hay que advertir que **el hombre nace mucho menos preparado para la vida que los demás animales**. En contraposición a los mamíferos superiores, el hombre, morfológicamente, está determinado por diversas "carencias" biológicas. Carencias que se traducen no-adaptación, no-especialización, primitivismo, en ser no-evolucionado; Lo que, en sí, es, esencialmente negativo.

Le falta el "revestimiento de pelo" y, por tanto, la protección natural contra la intemperie. Le faltan los "órganos naturales de ataque" y una formación corporal apropiada para la huida.

El hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos. Y durante toda su época

de lactancia y niñez está sometido a una “necesidad de protección incomparablemente prolongada”¹.

b. Según estos datos el hombre, **mal dotado biológicamente, y hace mucho que hubiera debido perecer**. Sin embargo, ha sucedido exactamente lo contrario: ha dominado la Naturaleza, ha sometido a los animales y se ha constituido en señor de ellos.

¿Cómo explicar este hecho? ¿Qué hay en el hombre que, a pesar de sus graves deficiencias biológicas le permite ser el rey de la creación?

Podríamos recurrir legítimamente a la presencia en el hombre de un componente superior que llamamos espíritu o alma, inteligente y racional.

Pero antes podemos aún dar una explicación todavía dentro del campo, o al menos de la frontera, de lo biológico.

Precisamente, porque el hombre nace como un ser indigente e inacabado, tiene que recurrir continuamente a una praxis de autodefensa, autoformación y autosuperación. Y siempre aún, siempre está inacabado,

Se deja educar largamente por otros para sobrevivir, intuye o entiende y hace suyas lentamente las normas y los valores. A medida que su conciencia despierta se impone a sí mismo un adiestramiento” y una disciplina eficaz y selectiva en la acción. Es precursor, no vive sólo para el presente sino para el futuro que prevé y proyecta.

Utiliza los recursos más arriesgados, ocultos y complejos de la naturaleza, y los modifica en su beneficio y en beneficio de los demás, como el fuego, el viento, el agua, la electricidad, el petróleo o la energía atómica.

En ocasiones se adapta a la naturaleza pero en ocasiones le dice no, lo que sólo él puede decir. Se rebela contra ella, no la obedece o la somete y la utiliza en grados superlativos. Este hecho

¹ A. GEHLEN .- “El hombre”, Salamanca 1980, 37.

llevó a Max Scheler a calificar al hombre como «el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad» + Tocamos aquí el tema de la libertad que estudiaremos más adelante.

Los animales nacen especializados y por eso determinados por la naturaleza, el hombre se hace a sí mismo utilizando, de modos muy distintos,” las realidades naturales.

De ahí las muchas diferencias que existen entre los mismos hombres.

c. **El hombre es «el ser práctico según Gehlen**. Es el ser que toma posiciones, se forma una opinión, da su dictamen, y toma partido. El hombre interviene en las cosas» +

Es un «ser práctico», pero con una praxis inteligente, es decir, que “conoce lo real, en cuanto real, y puede organizar los medios al fin, de diversas maneras, entre las cuales elige una.

Es un ser conscientemente teleológico y seleccionador. El hombre, con su esfuerzo personal, proyecta su mundo. Y esto porque sus instintos son insuficientes o ineptos, para llevarle a su plenitud. Aunque en realidad nunca logra su plenitud acabada,

d. **El mundo del hombre nunca está terminado**. Max Scheler le llama «el eterno Fausto, la bestia “cupidissima rerum novarum”, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávido de romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo, de su “medio” y de su propia realidad actual» +

Esa realización no se desarrolla y se logra por sí misma como en los animales, sino por un esfuerzo continuado de aprendizaje, reflexión y voluntad libre

Experimenta una “continua tensión entre lo que es y lo que quiere ser”. Es un «animal utópico». Vive proyectado hacia la utopía que, como ha notado Ernst Bloch le mantiene en la búsqueda de lo que “todavía” no ha alcanzado.

Lo que no puede decirse de los animales. El mundo animal está programado desde su primera célula y cumplirá el destino, inexorablemente guiado por los instintos y las circunstancias.

2. LA INDEPENDENCIA DEL ENTORNO

a. La búsqueda por el hombre de lo que todavía no ha alcanzado supone **la independencia del hombre con respecto a su entorno**. Mientras que el animal está vinculado a su entorno, un entorno “en el que encuentra satisfacción a sus estímulos y eso le basta”.

El hombre también busca la satisfacción de sus instintos pero se hace cargo de mucho más, al mismo tiempo. Conoce otras muchas realidades y se interesa por ellas” aunque no le sean útiles ni le proporcionen una satisfacción”.

b. A nuestros sentidos se les da sólo una parte fragmentaria del “mundo, como a todos los órganos de percepción. Y el hombre, por lo general **interpreta en lo percibido lo perceptible, y en lo perceptible lo no-perceptible**. Y “su comportamiento afecta a todas las esferas de la realidad”

c. **El hombre llega mucho más allá de lo biológicamente necesario**. Mientras que el animal capta y conoce una parte del mundo, lo que necesita del mundo, y eso es para él «todo el mundo». “El hombre está abierto a todo el mundo, a todo el ser”.

Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas sino también las lejanas montañas y las estrellas, cosa que desde el punto de vista biológico es totalmente superfluo”.

Esto demuestra que nos hallamos ante una superación radical de la rígida subordinación entre fuerza instintiva y estructura ambiental que es lo propio de los animales.

3. EL HOMBRE ES UN “YO-SUJETO”

a. La independencia del entorno significa además que **el hombre sujeto es “sujeto”**, y en cuanto sujeto, puede distanciarse del objeto, comprenderlo, como realidad distinta de él mismo, como objeto.

Más aún, puede pensar y valorar el objeto no sólo como útil para sí, sino también de manera selectiva e incluso desinteresada. Y, por eso, puede frenar sus instintos, contradecirlos y, lo que es más, sublimarlos y darles una orientación altruista.

Es decir, el yo del hombre no se identifica con lo instintual, sino que puede tener dominio sobre ello.

El hombre es el único ser que puede decir «yo» y ver el mundo como «no-yo». Y puede decirlo precisamente cuando, como sujeto, entra en relación con los objetos mundanos. O con otros sujetos, a los que también capta como realidades distintas de él, y con las que, sin embargo, entra o puede entrar en relación real.

De hecho, el niño sólo dice «yo» después que ha dicho «tú» a su madre y después de que ha captado las cosas como realidades distintas de él mismo. Siempre estamos mediados por «lo otro» para llegar a nuestro propio yo, pero llegamos².

b. **El hombre se remite a sí mismo**. Es una experiencia radical que expresamos con el pronombre «yo». Cada uno de nosotros se experimenta como un yo único, singular e irrepetible.

Singularizado por sus caracteres biológicos y psíquicos adquiere poco a poco una personalidad original que le distingue de todos los demás. Y, que, por el conjunto de sus opciones, asume la responsabilidad de su propio destino.

Por eso, podemos decir «yo pienso», «yo quiero», «yo sufro», etc. Me siento miembro y solidario de la Humanidad, pero al mismo tiempo independiente de ella.

² H. Plessner formula cuanto acabamos de decir en *tres leyes* que llama de la «artificialidad natural», de la «inmediatez inmediata» y del «puesto utópico». Cfr. H. Plessner.- “Die Stufen des Organischen und der Mensch”, Berlin 1965, 309ss

Mi «yo» es el centro de mi mundo, sólo desde él contemplo lo demás y me realizo en una praxis³. Por él y en él se unifican todas las impresiones y se tiene la conciencia de unidad en el conocimiento.

También en la acción tengo una auto-experiencia del «yo» como unidad y totalidad, como un elemento que reduce la pluralidad a la unidad y que me explica el conocimiento y la acción.

El yo nunca es perceptible en sí mismo de modo directo e inmediato, pero cada hombre tiene la experiencia indudable de su unidad, distinta de todos los objetos y de la permanencia de esa unidad, como sujeto.

c. De ahí surge también la **experiencia de una soledad muy íntima**. Yo, y sólo yo, tengo que cargar con la responsabilidad de mi existencia..

Kierkegaard y Unamuno lo vieron con especial profundidad en la experiencia de una angustiada soledad. «No hay otro “yo” en el mundo», es el estribillo que repite Unamuno en el Prólogo a su “Vida de Don Quijote y Sancho”.

Aunque, es verdad también, que en momentos de la más profunda intimidad con uno mismo, en el fondo del ser se experimenta la presencia indudable del último Ser, en el cual estamos enraizados, ser de nuestro ser, y del que san Agustín decía que es «intimior intimo meo», más íntimo a mí que yo mismo.

4. LA PERCEPCIÓN DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

a. Ernst Cassirer propone como una característica específica del ser humano **la percepción del espacio y del tiempo como “totalidades”**. Su análisis sobre la representación humana del espacio y del tiempo parece correcto, “salvo” cuando afirma que «no

podemos concebir cosa ninguna real más que bajo las condiciones de espacio y de tiempo»⁴.

Hay infinidad de nociones reales podemos llegar a comprenderlas, con independencia del espacio y del tiempo. Cuando, por ejemplo, definimos “la justicia” como «dar a cada uno lo suyo», tenemos un concepto inespacial e intemporal. Otro tanto se diga de los conceptos de “los derechos humanos”, entre otras.

Desarrollaremos ampliamente el tema del conocimiento metaempírico e inmaterial, al hablar de la potencia intelectual humana.

b. Hay una **diferencia radical en el modo como concebimos el espacio los hombres y los antropoides**, como se ve analizando las formas de comportamiento.

Existen “dos tipos”, fundamentalmente diferentes de experiencia espacial y temporal, según Cassirer.

El nivel más bajo, el “espacio y tiempo orgánico”, es el que tiene cualquier animal “por el que se adapta a las condiciones, sobre todo espaciales, para poder sobrevivir”.

Es un conjunto de estímulos y respuestas adecuadas. Saben moverse correctamente en su espacio y en su tiempo. Normalmente no se pierden, pero no poseen un cuadro del espacio y del tiempo como totalidad. Por eso “no intentan dominarlo ni pueden formularlo o definirlo. Se adaptan pasivamente” a su habitat limitado y a “su” tiempo limitado también.

Los animales superiores tienen un “espacio perceptivo”, de naturaleza compleja, por los diversos elementos que lo integran. Experiencia óptica, táctil, acústica y cinestésica.

Max Scheler demostró que al animal le falta un centro desde el que poder referir a una misma cosa concreta las funciones psicofísicas de su visión, audición, olfato, gusto y las “cosas” visuales, tangibles, audibles, olfativas o degustables.

³ Kant *ponía el yo trascendental como una condición de posibilidad* de la unidad sintética trascendental de apercpción.

⁴ *Seguimos* fundamentalmente el análisis de E. CASSIRER. - “Antropología Filosófica”, México 1945, 71-89.

El animal no aprehende las realidades como cosas en sí, sino como fenómenos estimulantes.

Además carece del concepto de un espacio universal que persista como fondo estable de nuestras sensaciones. Un perro que merodea por el jardín no es capaz de contemplarlo como totalidad ni de situar los objetos particulares en el orden espacial de un todo. Para el perro sólo existen espacios ambientes particulares que cambian cuando el perro se mueve, y el perro no logra coordinar esos espacios “ambientes” en el espacio total del jardín independientemente de la posición de su cuerpo —.

Eso que el animal no hace es lo que hace el hombre., percibe el “espacio simbólico”. No de una manera inmediata sino mediante un proceso mental, por el que llega a representar un espacio abstracto, homogéneo, indefinido, totalizante. Representación que es ajena a cualquier animal.

Proceso de simbolización que es complejo y difícil. Y sobre cuya naturaleza han elucubrado mucho los filósofos ⁵.

Cassirer lo llama espacio “simbólico”, en cuanto que puede expresarse en fórmulas matemáticas como ya lo hicieron Galileo, Kepler, Newton y Einstein.

c. Un problema paralelo es el del tiempo. El hombre no vive sólo el ahora. Su presente «está cargado del pasado y henchido de porvenir», como decía Leibniz.

Es plenamente consciente de la continuidad y de la totalidad de su vida,. Por eso piensa en la muerte y la previene. Heidegger llega a definir al hombre como “ser-para-la-muerte”, y toda su

⁵ *No entrarnos en la discusión cosmológica sobre la naturaleza misma del espacio.* Aunque nos parece acertada la teoría escolástica que define al espacio como «un ente de razón con fundamento en la realidad». Sobre el tema puede verse F. SUÁREZ .- “Disputationes Metaphysicae”, d. 51, s. 1., n. 10-11, 23-24.

obra mayor “Ser y Tiempo” (Sein und Zeit) es un análisis de la temporalidad, co-mo constituyente de la conciencia humana.

Todo ello es impensable en el animal. Los pueblos más primitivos tenían ya sus ritos funerarios con los que simbolizaban su conciencia del pasado y del futuro, ritos que nunca han tenido los animales.

Precisamente porque el existir humano está transido de temporalidad y porque el hombre conoce, piensa y reflexiona sobre el pasado, el presente y el futuro, y hasta cierto punto puede orientarlo o dominarlo, el hombre es un ser histórico, hace historia transformando la realidad mundana y la realidad social.

Los animales no tienen historia, ni la hacen. Repiten indefinidamente los ciclos que les impone la Naturaleza, y si alguna vez cambian por una mutación genética, ésta es independiente de sus decisiones, es totalmente inconsciente en ellos.

Son naturaleza, no son historia. La historicidad es propiedad exclusiva del hombre. Tanto es así que, en nuestra época, los pensadores historicistas poco menos que anulan la naturaleza del hombre para hacer de él sólo un ens historicum.

5. FUNCIÓN SIMBOLIZADORA

a. Uno de los fenómenos más característicos y especificativos del hombre, en cuanto hombre, es su función simbolizadora. Su **capacidad de expresar muchas realidades bajo formas simbólicas.** Capacidad que tiene el hombre y, sólo él.

Y no o es lo mismo signo que símbolo, aunque no siempre es fácil distinguirlos con precisión.

Los signos son señales estimulantes que se dan en los animales y en los hombres, así los famosos reflejos condicionados de los perros de Pavlov.

Los símbolos son signos convencionales, en cambio y, por ello, sólo pertenecen al mundo humano. El símbolo, es un signo arbitrario, una realidad que por convención admitida, remite a otra

⁶. Ernst Cassirer es quien ha estudiado con más detenimiento la función simbolizadora del hombre hasta definirle como “animal simbolicum”.

Sin caer en generalizaciones ni en reduccionismos indebidos, sí es evidente que los hombres somos creadores de símbolos. Conocemos algunas realidades inmediatamente, como son en sí. Pero que hay otras que sólo las conocemos o nos las representamos mediante signos convencionales, o sistemas de símbolos.

El hombre no vive solamente en un universo físico como el animal, sino también en un universo simbólico. Toma conciencia de sí a través de símbolos. Una clase social, una nación, adquieren conciencia de sí por sus símbolos, (la hoz y el martillo, la bandera, etc.).

El hombre ha encontrado la manera de conocer y expresar realidades que se hacen inteligibles para todos mediante símbolos, ya que en el símbolo se hace presente, de algún modo, lo simbolizado.

b. Entre los **sistemas simbólicos más característicos** que utilizamos los hombres están las matemáticas, el lenguaje hablado y escrito, los ritos religiosos y el arte, en sus diversas expresiones. Hay otros muchos símbolos humanos como son los adornos, los infinitos gestos del rostro o de las manos, el baile, los ritos funerarios, etc.

Algunos animales tiene también ciertas expresiones de rabia, de terror, de ganas de jugar, de satisfacción, etc, pero con ellas sólo expresan emociones subjetivas, no designan ni describen objetos, en cuanto conocibles. No dan el paso del lenguaje afectivo o proposicional, de lo subjetivo a lo objetivo.

Los animales tienen algunos signos pero carecen de símbolos propiamente dichos.

⁶ J. Maritain define así *el símbolo*: «un signo-imagen; algo sensible que significa un objeto en razón de una analogía convencional» (“Quatre essais sur l’esprit”, Oeuvres complètes, VII, Fribourg Suisse 1988, 103-104).

Un signo es una parte del mundo físico, el símbolo es exclusivo del mundo humano. Los signos son «operadores», los símbolos son «designadores» (Cassirer).

Los animales tienen sistemas de signos heredados que les facilitan la adaptación y la defensa. Pero no han construido un sistema de símbolos para expresar realidades objetivas metasensibles o conceptuales. Los sistemas de símbolos son algunos de los componentes más característicos de las culturas humanas.

6. EL LENGUAJE

a. El lenguaje es el sistema simbólico más complejo y al mismo tiempo más humano. Se ha estudiado mucho la comunicatividad entre animales, y también el «lenguaje» animal ⁷. Y dichos estudios y experimentos no probaron sino la “irreductibilidad del habla humana” a unos signos rudimentarios que acaban por repetir miméticamente los animales:

Se han hecho toda clase de experiencia y de intentos para hacer «hablar» a los animales antropomorfos como los chimpancés.

W. H. Thorpe narra la experiencia con el joven chimpancé «Viki», «el resultado fue que en seis años “Viki” solamente aprendió cuatro sonidos que se aproximaban a palabras inglesas y ni siquiera mucho» .

Algún mayor éxito se tuvo con la joven chimpancé «Washoe», en tres años aprendió el uso de ochenta y siete signos del método norteamericano LAS para sordos. No es gran cosa. Algo parecido se logró con «Sarah» otra joven chimpancé+.

⁷ Ver la *síntesis* de W. H. TORPE .- “Naturaleza animal y naturaleza humana”, Madrid 1980, Capítulo 3: “Lenguajes animales”.

El autor, tiene una postura un tanto ambigua respecto al hombre. A veces afirma una diferencia esencial entre los animales y el hombre (ver pp. 353-358ss.) y a veces se atiene a una diferencia sólo gradual: «¿No será que existe una auténtica sima entre los dos? [] Desde el punto de vista de los rasgos comentados no existe tal sima» (269); ver pp. 295-296 a propósito del lenguaje.

Henri Delacroix cita las conclusiones de Rabaud: «los monos no poseen más lenguaje articulado que los otros animales vertebrados o invertebrados. Las pretendidas pruebas suministradas por las abejas, las hormigas y las avispas, sólo constituyen una interpretación arbitraria de hechos mal observados [...]».

Expresar una emoción no es un medio de comunicación. El ruido que hace un individuo, o su agitación, puede excitar a otros y propagarse. Esto no es un lenguaje»⁸.

El lenguaje es consecuencia de la capacidad de simbolizar, su expresión. Y la simbolización es, consecuencia, a su vez, del pensamiento reflexivo y relacional, exclusivo de la razón humana.

El lenguaje potencia el pensamiento pero sin el pensamiento nunca hubiera habido lenguaje.

Sólo el ser autoconsciente, capaz de reflexión, capaz de estar presente a sí mismo, puede distinguir entre realidad y símbolo, puede relacionar ambos y crear ese conjunto maravilloso de símbolos convencionales pero transparentes que son las palabras.

Para hablar hace falta conocer realidades distintas o distinguibles del sujeto cognoscente, en cuanto cognoscente. Por eso, el animal no habla porque recibe estímulos y reacciona a ellos pero no conoce reflejamente realidades en cuanto distintas o distinguibles del sujeto.

En las palabras toma forma sensible la idea o representación inteligible o racional, se hace así presente a la conciencia humana y, lo que es aún más asombroso, el conjunto de palabras que forma el lenguaje puede ser transmitido a los demás.

Los otros no sólo reciben unas vibraciones acústicas en su tímpano cuando oyen, o unas ondas lumínicas en su retina cuando leen. Sino que escuchan y entienden el contenido conceptual, traducen el sonido o el signo a idea. Entienden, y se posibilita así una intercomunicación única e infinitamente enriquecedora.

⁸ H. DELACROIX.- "En los umbrales del lenguaje", en E. CASSIRER, A. SECHEHAYE y otros. -"Teoría del lenguaje y lingüística general", Buenos Aires 1972, 13-14.

Con el lenguaje penetramos hasta lo más profundo del ser de los otros y les transmitimos nuestras ideas y sentimientos. "Una conversación o un libro son mucho más que conjuntos de sensaciones".

Con las palabras el hombre designa cosas concretas que, de suyo, no tienen nada que ver con las palabras. En español llamamos «casa» a lo que los romanos llamaban «domus» los alemanes llaman «Haus», los franceses «maison», los ingleses «House».

A cada cosa la ponemos un nombre concreto. Todo símbolo concreto e individual se refiere a una cosa "individual".

b. Por la capacidad humana de abstraer **crea innumerables símbolos universales**, con los que designa a todos los individuos de la misma naturaleza. Al tiempo que las palabras sirven también para la objetivación y para la conformación de nuestros conocimientos.

El pensamiento es un lenguaje "áfono". Pensamos con palabras aunque no las pronunciamos, y sin ellas no podemos pensar. Avanzamos en el conocimiento, nos intercomunicamos y vamos mucho más allá de los reflejos puramente sensoriales.

La infinita potencia y riqueza del espíritu humano se muestra en que con sólo veintiocho signos fonéticos o gráficos, podemos formar y expresar infinitos conceptos e ideas, toda la riqueza del ser, de las ciencias, las artes y de la convivencia humana. Y aquellos con los que nos comunicamos, nos escuchan o nos leen, nos entienden y les entendemos.

c. Más aún, **el lenguaje hablado o escrito no es sólo fonética, ni semántica -siendo éstas muy importantes- sino sobre todo sintaxis**. Capacidad de coordinar y unir las palabras para formar proposiciones más complejas con sentido -sujeto, verbo y complementos-.

Y de unir esas proposiciones o sintagmas en sistemas a su vez más complejos según las leyes de la lógica, hasta formar el discurso.

so y las ciencias. Toda la riqueza de la cultura humana acumulada, transmitida y aumentada siempre más, a lo largo de los siglos,

d. «Sin el simbolismo la vida del hombre sería la de los prisioneros en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos. Sin acceso al mundo ideal que se les abre, desde dimensiones diferentes, la religión, el arte, la filosofía y la ciencia»⁹.

¿Qué juzgar, ante estos hechos, de la proposición de W. H. Thorpe: «por muy grande que sea el abismo que separa a los sistemas animales de comunicación del lenguaje humano, no existe ninguna característica única que pueda ser utilizada como criterio infalible para distinguir entre los animales y el hombre, a este respecto»?¹⁰.

Nuestra respuesta es que, efectivamente, no una característica única, sino todas las características del lenguaje humano muestran la irreductibilidad de los signos rudimentarios de los animales a la capacidad admirable del lenguaje humano.

e. Hay una vinculación indudable del lenguaje humano a determinados sistemas neurofisiológicos.

Se sabe que el encéfalo es la base anatómica del lenguaje, la importancia de «la corteza cerebral adaptativa» (Penfield), y de las neuronas adaptativas para el lenguaje. Y que algunas funciones lingüísticas se relacionan con determinadas zonas de esa corteza adaptativa, de modo que lesiones en esas zonas pueden alterar las funciones lingüísticas.

Todo ello significa que el yo pensante no es sólo la inteligencia ni la razón, ni el alma -de la que después hablaremos- sino la persona entera. Cualquier acto humano es de la persona entera.

⁹ E. Cassirer .- “Antropología filosófica”, México 1971, 70.

¹⁰ W. H. TORPE .- “Naturaleza animal y naturaleza humana”, Madrid 1980, 295.

Sólo con el cerebro y el sistema fonológico la persona humana no podría hablar, ni sólo con el alma. Por eso una lesión cerebral puede obstaculizar o suprimir la locución o incluso el pensamiento.

f. Cuándo y cómo nació el lenguaje en el hombre ha sido tema discutidísimo, sobre todo desde la Ilustración.

Joseph de Maistre (1753-1821) y Louis de Bonald (1754-1840) lo consideraban como revelado por Dios a los hombres, en una primitiva lengua común. Y con el lenguaje, Dios habría revelado todo un conjunto de verdades metafísicas, religiosas y morales que se transmitirían por tradición.

Hoy son principalmente los antropólogos los que estudian este problema en el que no podemos detenernos nosotros¹¹.

7. EL ARTE

a. La expresión artística de la belleza y su contemplación es otra de las funciones simbólicas más características del hombre, y a la que ciertamente no alcanzan los animales,

El arte puede ser “imitación de la Naturaleza”, como lo es en la pintura costumbrista o en la del paisaje natural, pero con más frecuencia es “una idealización, un intento de perfeccionar la naturaleza y de construir lo que ella no construye”, de trascenderla hacia formas en las que se exprese una armonía, una perfección superior que sólo la mente humana concibe e intenta plasmar después en el mármol, en la tela, en la música o en la poesía.

El arte no es sólo expresión de la belleza, veces puede ser expresión de sentimientos sublimes o trágicos, alegres o dolorosos. Pero siempre requiere una intuición del artista que sabe plasmar

¹¹ Cfr. A. GEHLEN .- “El hombre”, Salamanca 1980,315-323, que recoge las conclusiones de investigadores últimos como Mc. Dougall, H. Paul, Wundt, Jespersen y Kainz.

en el lienzo, en el mármol, en notas musicales, en gestos teatrales, o en palabras, el sentimiento profundo y bello con el que los demás se sienten identificados o conmovidos.

Si de alguna manera no hay belleza, no hay arte en sentido estricto. Habrá técnica que es otra cosa.

b. En toda creación artística encontramos **una estructura teleológica definida**. Se busca expresar la belleza, transmitir un sentimiento, encarnar una idea, provocar una impresión de proporción y ritmo.

El artista es un “descubridor” de las formas que luego intenta sensibilizar. Leonardo de Vinci hablaba de la finalidad de la pintura y la escultura como un “saber ver” la forma, en el sentido griego del término “morfé”, para luego hacerla sensible.

c. **La experiencia estética que la contemplación de las obras artísticas produce es “inexpresable”**. Cuando estamos absortos en la contemplación de una gran obra de arte presentimos un nuevo reino, el de las formas ideales o belleza absoluta de la que habla Diótima, la extranjera de Mantinea, en el “Banquete” de Platón. Una belleza que es más real que la de los colores o los sonidos porque los trasciende.

Vemos la realidad toda con una luz nueva. Así nos sucede ante la catedral de Burgos, la “Quinta Sinfonía” de Beethoven, el “Entierro del Conde de Orgaz” del Greco, el “Edipo Rey” de Sófocles, el “Cántico espiritual” de san Juan de la Cruz o la parábola del hijo pródigo que, una de las páginas más bellas de la literatura mundial.

No es extraño que Aristóteles hable de la catarsis o liberación que producen ciertas obras artísticas. Una liberación por sublimación.

Tal es **la capacidad humana, y sólo humana, de “intuir” la belleza, de “crearla” y de “admirarla”**. De llegar hasta lo más profundo de los sentimientos humanos.

Y la capacidad del espíritu humano para expresar esa belleza, o esos sentimientos, de modo que conmuevan a los demás porque se establece una corriente de empatía entre el artista y los que contemplan, escuchan o leen su obra.

Heidegger ve en el lenguaje poético la experiencia original de la verdad del ser —.

8. LA CIENCIA

a. Suele entenderse por **ciencia** al “conjunto de verdades ciertas acerca de objetos universales y necesarios, enlazadas entre sí lógicamente y que forman un sistema coherente”¹².

Esta definición no debe entenderse en sentido rígido, pues en la ciencia moderna caben las “hipótesis de trabajo” y otras proposiciones que, aunque tenidas por ciertas, pueden con nuevos conocimientos ser falsables.

b. Como **criterio de lo científico** los Neopositivistas propusieron “el principio de verificabilidad empírica”.

Karl Popper “el principio de la falsación”. Según el cual una proposición puede ser tenida por científica mientras no sea demostrada como falsa.

Santo Tomás, y otros autores, incluyen el conocimiento de las causas, en el concepto mismo de ciencia. No bastaría la sistematización metodológica de los datos¹³.

c. Pero más allá de disputas y matices, una cosa aparece como absolutamente cierta, a saber que **sólo el hombre ha sido capaz de alcanzar saberes ciertos, objetivos, universales y sistemáticos sobre la realidad**. Sobre todas las áreas de la realidad, sea sobre las realidades físicas (ciencias de la Naturaleza), sea sobre las realidades humanas (ciencias del hombre).

¹² Cfr. J. M. DE ALEJANDRO .- “Gnoseología”, Madrid 1974, 471.

¹³ S. THOMAS .- “Contra Gentes”, I. I. c. 94. A. MILLAN PUELLES .- “Léxico filosófico”, Madrid 1984, voz *Ciencia*.

d. Se llegó a decir que «la ciencia representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre y el logro máximo y característico de la cultura» (Ernst Cassirer)¹⁴, con excesiva euforia. Afirmación es excesiva porque el logro máximo de la cultura humana es la vida moral y religiosa.

Pero sí es una hazaña colosal que muestra y demuestra el poder de la inteligencia y de la razón humanas y la superioridad del hombre sobre todos los animales.

El haber logrado leer las estructuras inteligibles que hay en lo sensible. Haber conseguido formular en enunciados teóricos y universales esos conocimientos. Haber descubierto sus conexiones lógicas hasta reducir los conjuntos a sistemas. Haber encontrado y formulado las causas de los fenómenos. Y, con todo ello, haber desvelado muchos misterios de la Naturaleza, y haberla dominado, en gran parte, para ponerla al servicio del hombre.

Todo ello y mucho más, demuestra el poder de la inteligencia y de la razón humanas y la superioridad del hombre sobre todos los animales.

Los grandes tratados de Física o de Derecho, de Medicina o de Filosofía, las universidades y las academias, las bibliotecas y los laboratorios, las revistas y los congresos científicos, son creaciones humanas tan elocuentes por sí mismas que no dejan lugar ninguno a una duda razonable sobre la condición singularísima del hombre y sobre su puesto único y supremo en el cosmos.

Y el proceso científico no está terminado. Hasta qué límites de conocimiento y de sistematización habrán podido llegar los hombres de aquí a mil o a cinco mil años, es para nosotros inimaginable. Pero no es temerario asegurar que habrán alcanzado metas insospechadas.

¹⁴ E. Cassirer.- "Antropología Filosófica", México 1971,304.

e. Es claro que la ciencia tiene mucho también de significación simbólica.

La importancia de Galileo Galilei (1564-1642), en la historia del pensamiento, no es tanto por haber defendido el heliocentrismo, que al fin y al cabo es un problema astronómico, cuanto por haber descubierto la estructura matemática y matematizable de la Naturaleza. Es decir, la posibilidad de formular sus leyes en términos matemáticos, de expresarla en fórmulas simbólicas.

Posteriormente, René Descartes (1564-1650), mejor matemático que filósofo, descubrió la Geometría analítica: a toda figura geométrica le corresponde una ecuación, y a toda ecuación una figura geométrica.

Con ello, ambos, posibilitaron correcta y fácil interpretación de la Naturaleza y el consiguiente dominio sobre ella. Las Matemáticas se convertían así en una ciencia exacta y a la vez simbólica de las realidades sensibles.

f. Pero no sólo es eso. Los enunciados científicos son "síntesis" de los múltiples datos que nos llegan por los sentidos. Kant vio con agudeza que conocer y pensar es unir, y que cuanto más perfecto y elevado es el conocimiento más unificados quedan los datos inmediatos, hasta llegar a los principios generales de las ciencias. Y llegar -aunque Kant ya no lo comprendiera- a la formulación de los últimos principios del ser que constituyen la Metafísica.

Ahora bien, los conceptos universales, en general, de los que hablaremos después, y las proposiciones universales, sea de las ciencias de la Naturaleza (como la ley de la gravedad de Newton $g = m / d^2$, o la ecuación entre energía y masa de Einstein $E = mc^2$), de las ciencias humanas (como la formulación de los derechos humanos) o los códigos civiles son constructos humanos -y sólo humanos- que "expresan en fórmulas lingüísticas contenidos reales".

Nadie dirá que las fórmulas de la Física, o de la Química, o los enunciados de la Carta de las Naciones Unidas sobre derechos hu-

manos, no enuncian realidades. Pero las enuncian en proposiciones y fórmulas lingüísticas simbólicas que contienen y transparentan realidades.

g. Así la ciencia, creada por el hombre, **le proporciona la seguridad de un mundo que se mueve con leyes constantes**. En medio de los muchos acontecimientos cambiantes de la Historia, el hombre ha construido un orden que es muy superior al orden de la pura Naturaleza y de los instintos.

Sólo un ser dotado de una potencia cognoscitiva, esencialmente superior a cualquier potencia animal, ha podido realizar la fantástica hazaña de la ciencia.

h. La ciencia a su vez **ha hecho posible el progreso humano**. Mientras que los antropoides están absolutamente estancados en una monotonía desesperante y desesperanzada. No dan el más mínimo indicio de progreso hacia metas mejores, el hombre, en conjunto, ha progresado muchísimo en el desarrollo material y también, aunque menos, en el desarrollo moral.

Se pasó de las cavernas del Neandertal a las casas confortables de hoy. De las hachas de piedra a las computadoras. De las relaciones de esclavitud al respeto a la dignidad de las personas. Del culto al sol al culto al Dios que hizo el cielo y la tierra. Hay todo un proceso fantástico que los hombres han recorrido paso a paso, siempre hacia delante.

9. LA ÉTICA

a. A lo largo de su historia, a diferencia de los animales, el hombre ha reflexionado sobre su propia naturaleza, sobre su vida individual y social, y ha llegado a constituir una **ciencia de los comportamientos humanos, acerca del bien y del mal**, que llamamos "Ética" o "Filosofía Moral".

Se tienen datos de que el hombre ha comenzado a distinguir entre el bien y el mal moral por lo menos desde hace 4.000 años,

deducidos de las inscripciones sepulcrales egipcias del III milenio aC.

Pero fue Aristóteles el primero que escribió no uno sino cuatro tratados de Ética¹⁵. Y, a partir de él, progresivamente, se suceden los estudios sobre las costumbres morales humanas. Los filósofos estoicos hicieron avanzar mucho esta ciencia del comportamiento moral.

Pero es innegable que la influencia decisiva ha sido la de la revelación judeo-cristiana. Su luz, venida de lo alto, ha servido para iluminar al hombre, cuya razón, dejada a sí misma, se extraía muy fácilmente cuando tiene que responder a preguntas tan delicadas como en ocasiones son las preguntas por el bien y el mal.

b. **La Filosofía Moral** se suele definir como «la ciencia que versa acerca de la rectitud de los actos humanos partiendo de los últimos principios de la razón»¹⁶.

Es una ciencia en cuanto que es un sistema de verdades universales demostradas acerca del mismo objeto. Versa sobre los actos humanos, sobre los actos que hace el hombre, con plena advertencia y plena libertad.

Pregunta por la rectitud o no de esos actos, o sea, considera si los actos humanos son, o no son, conformes a la naturaleza de la persona humana tomada en su totalidad, como un ser espiritual encarnado en un cuerpo, formando una unidad con él.

Investiga el valor moral de los actos humanos partiendo de los últimos principios de su ser. Del último fin del hombre, de su condición de persona (individuo social. Con un yo histórico compuesto de pasado, presente y futuro). De la Ley Natural, de todo aque-

¹⁵ "Ética a Eudemo", "Ética a Nicómaco", "Magna Moralia", "Sobre las virtudes y los vicios". No entramos en la disputa provocada por J. Zurcher sobre la autenticidad de las obras de Aristóteles.

¹⁶ S. RAMÍREZ.-"De hominis beatitudine", t. I. Madrid 1942, 33.

llo que debe orientar la dimensión moral de toda actividad humana, sea individual, familiar, económica, social, política, etc.

c. Construir esta ciencia **supone una larga y compleja reflexión**. Reflexión sobre lo que es “la persona”, “el orden en el que debe moverse” y “su fin último”. Sobre “el acto humano”, “el conocimiento y la libertad”. Sobre “la ley y la conciencia”. Sobre “los derechos y los deberes”. Sobre las “relaciones obligatorias para con Dios, los demás y uno mismo”.

d. La Ética también **supone en el hombre la capacidad de formarse juicios de valor sobre los diversos objetos o actos que tiene que realizar y entre los que tiene que elegir**.

Puede captar valores y antivalores absolutos o condicionados, más importantes o menos importantes, entitativos o cualitativos. Lo mismo que aprehendemos los valores cualitativos captamos también sus antivalores. Y así a la justicia se opone la injusticia, a la humildad el orgullo, al amor el odio, a la pureza la impureza.

El hombre sabe que tiene que elegir y experimenta el deber de elegir bien.

Cuando Nietzsche intenta «la transmutación de todos los valores» es porque ha captado perfectamente que el hombre se mueve por valores y no sólo por instinto. No hubiera propuesto lo mismo para los animales.

e. Aquí nos fijamos en los valores morales, sobre todo. **No aprehendemos los valores “indiferentemente”**. El hombre experimenta la obligación moral, es decir, el “deber” de conformar su conducta a valores morales objetivos, a cumplir lo que es moralmente bueno y evitar lo que es moralmente malo.

Por eso experimentamos también la aprobación o el remordimiento de la conciencia, “la esperanza de la recompensa o el temor del castigo”.

Todo ello está suponiendo el ejercicio de la libertad y de la consiguiente responsabilidad, vivido con suficiente conocimiento y reflexión.

f. Porque **los hombres han sido capaces de conocer no sólo el ser, sino también el deber ser**, han sido capaces desde muy antiguo, de enunciar códigos que orientan sobre el bien y el mal, sobre las actitudes y los hechos que merecen elogio o que son reprobables. Han redactado leyes que regulan los comportamientos sociales y códigos civiles, administrativos, penales, etc.

La Ética ha fundamentado el Derecho.

g. **Son exclusivos del hombre todos estos elementos:** Bien y mal moral, deber, conciencia, libertad, valor, responsabilidad, derecho, ley.

Jamás aparecen indicios conscientes de ellos en los animales. Ni pueden aparecer porque, el animal se guía sólo por sus instintos y por los objetos que los estimulan.

10. LA RELIGIÓN

a. **El hombre tiene «voluntad de sentido»**, como dijo Víctor Frankl. El hombre se pregunta “quién es”, “de dónde viene”, “a dónde va”, “qué tiene que hacer en la vida”.

El hombre es un ser que no se conforma con vivir entre las cosas y las personas. Necesita autotrascenderse, saber cuáles son las razones últimas de su ser y de su actual.

Esto es tan decisivo para la vida humana que el no encontrar su sentido último es una de las causas más influyentes en la aparición de los desequilibrios psicopatológicos o de las evasiones,

desde las drogas hasta el suicidio. El hombre no tolera «el vacío existencial»¹⁷.

La mutilación de la trascendencia es la mutilación radical del hombre, de la que brotan muchas de sus frustraciones.

b. El ser humano apunta necesariamente hacia algo o hacia Alguien que sea más que él mismo. Y, si piensa con profundidad, no se conforma con un sentido inmanente al mundo porque, al final, cualquier hombre puede preguntarse con Unamuno:

«Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿De dónde vengo yo, y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo?. ¿A dónde voy y a dónde va cuanto me rodea?, ¿qué significa esto?

Tales son las preguntas del hombre así que se libera de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente»¹⁸.

He ahí preguntas radicales que el animal no necesita -ni puede hacerse. El animal no se hace preguntas.

c. Ahora bien, hacerse estas preguntas es ya un planteamiento religioso. Lo que el hombre pide y exige, explícita o implícitamente, con esas preguntas es saber dónde puede encontrar la plenitud de la verdad, la plenitud del bien y la plenitud del amor y cómo dirigirse hacia esas realidades.

Cuando está en esa tensión, sabiéndolo o sin saberlo, está buscando a Dios. El hombre es un ser siempre insatisfecho y siempre buscador de más verdad, de más bien y de más amor, en una palabra, “tiende incoerciblemente a la felicidad”.

¹⁷ Cfr. y. FRANKL .- “Ante el vacío existencial”, Barcelona 1980, “El hombre en busca del sentido”, Barcelona 1982, “La presencia ignorada de Dios”, Barcelona 1981.

¹⁸ M. DE UNAMUNO .- “Del sentimiento trágico de la vida”, Obras Completas, IV, Madrid 1950, 495.

Albert Einstein afirmó que cuando un hombre ha encontrado una respuesta al problema del sentido de la vida es un hombre religioso. Para Paul Tillich «ser religioso significa plantearse apasionadamente la pregunta por el sentido de nuestra existencia». Y Ludwig Wittgenstein escribe: «Creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido»¹⁹.

En suma, la autoconciencia humana remite siempre, si no se la reprime, a una trascendencia. El “hombre irreligioso” lo es porque se detiene en su camino en busca de sentido. Tal vez intenta tranquilizarse con la facticidad de lo que tiene y no quiere oír la voz que le está exigiendo buscar la plenitud. Así lo hacen algunos agnósticos contemporáneos²⁰.

Para Santo Tomás: «Por naturaleza es innato a todos los hombres el deseo de conocer las causas de lo que ven; de donde por la admiración de las cosas que veían y cuyas causas estaban ocultas empezaron los hombres a filosofar. Al encontrar la causa descansaban.

Pero la curiosidad no descansa hasta que llega a la causa primera, y entonces juzgamos que sabemos perfectamente, cuando conocemos la primera causa. Por tanto el hombre desea conocer la primera causa como último fin.

Ahora bien, la primera causa de todo es Dios. Es, pues, el último fin del hombre conocer a Dios»²¹.

d. Así pues, lo religioso y la religión es consubstancial al hombre y no existe, en absoluto, en el animal.

Que luego la relación con el Absoluto sea una u otra, que se dé culto a un ídolo al Dios que hizo el cielo y la Tierra, que se formule lo religioso en mitos más o menos fantásticos o en verdades reveladas, que se establezcan prohibiciones ingenuas o ab-

¹⁹ Citados en V. FRANKL .- “Ante el vacío existencial”, Barcelona 1980, 114.

²⁰ Ver, por ejemplo, el folleto de E. TIerno GALVÁN .- “¿Qué es ser agnóstico?”, Madrid 1975.

²¹ S. THOMAS .- “Contra Gentes”, III, c. XXV

surdas (tabúes), o verdaderos preceptos morales derivados de la religión, “no significa sino la incesante búsqueda del Absoluto que constituye la esencia de lo religioso”. De una o de otra manera todo hombre tiene o busca su Absoluto

La Historia de los mitos y de las religiones es la Historia humana de la búsqueda incesante de lo Incondicionado, de lo Misterioso, de lo Trascendente. No sería incorrecto definir al “hombre como peregrino del Absoluto”.

Esta es una «experiencia metafísica», con una expresión bergsoniana.

Para Max Scheler «Esta esfera de un Ser Absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo. La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»+.

El hombre es el único ser que puede tomar distancia del mundo y de sí mismo para interrogarse sobre el sentido y el fundamento de su ser y de su existir.

Siendo del mundo, y de sí mismo, puede objetivar al mundo y a sí mismo y buscar un Ser Absoluto que lo justifique todo. Cuando lo hace ya está siendo religioso ²².

²² *Problema distinto es la representación subjetiva que de ese Ser Absoluto se forme cada persona.* Ya hemos hecho notar cómo Feuerbach, que en “La esencia del Cristianismo” se interroga por las causas del fenómeno religioso, concluye que Dios no es más que una “proyección hacia fuera” de las indigencias subjetivas profundas de la persona, una personificación ficticia y extra-subjetiva de un ser que sacie las tendencias humanas hacia la verdad, el bien, la eternidad, la felicidad.

Feuerbach confunde el aspecto psicológico de la religión con su dimensión ontológica. Una cosa es como se forman algunos hombres la imagen de Dios, otra cosa es si Dios existe realmente.

La indigencia humana, bajo cualquiera de sus aspectos, es efectivamente una llamada a lo absoluto, a lo divino. Pero no es lícito afirmar, a continuación, que entonces lo divino no es más que una imaginación provocada por el deseo.

De una o de otra manera el hombre se plantea, y se ha planteado desde sus orígenes, la relación o religación con un Ser Absoluto. Lo que ni se ha dado ni puede darse entre los animales.

Los etnólogos se han quedado sorprendidos, con frecuencia, al encontrar planteamientos religiosos análogos entre pueblos de toda la superficie de la Tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas.

“Los símbolos son diversos, pero la actividad simbólica con que los hombres han buscado una trascendencia es la misma”.

11. OTROS FENÓMENOS HUMANOS

a. **La risa** es expresión de un bienestar, de una alegría interior, de la captación de lo ridículo o de lo desproporcionado.

Los animales nunca ríen propiamente, aunque expresan también sus momentos de euforia dando brincos o moviendo la cola.

La risa humana proviene, generalmente, de la percepción de lo favorable, de lo gracioso o de lo cómico.

Y esa percepción es exclusiva de una facultad racional que capta la armonía, o la desproporción, entre los medios y el fin, o los juegos de palabras. Y lo expresa mediante una contracción de los músculos faciales y de los músculos internos intercostales que produce una espiración convulsiva interrumpida por la aspiración característica de la risa.

Los animales no conocen el humorismo, ni el ridículo.

La risa supone, a veces una cierta tensión acumulada por la atención o suspensión, que repentinamente se libera por las contracciones musculares del rostro.

La risa también es un modo de comunicación, un gesto social sumamente rico y expresivo. Mientras que el rostro animal es ab-

Lo contingente real nos obliga a preguntarnos por el fundamento real del ser contingente. Por definición, lo contingente real no tiene en sí su razón de ser, y reclama un Absoluto real fundamento del ser de todo lo contingente.

solamente inexpresivo, el rostro humano, con los gestos de la risa, “rompe la rigidez e impone una comunicación flexible, elástica y grata” que coincide con modos de ser específicamente humanos.

Cuando en un grupo se provoca la risa inmediatamente nos miramos unos a otros. No cabe duda que la risa es bienhechora porque transmite alegría y gozo.

Aristóteles y los escolásticos consideraron la risa como una propiedad de la naturaleza humana, que se da en el hombre y sólo en el hombre y que, por eso, es también especificativa de su naturaleza. Algunos definen al hombre como «animal risible»²³.

Frecuentemente vinculados con la risa y con la alegría están otros dos fenómenos humanos que son el juego y la fiesta.

b. El juego es una actividad humana en la que «las reglas del juego» son establecidas por los hombres, en un acto de “libertad”, y no la naturaleza, ni la realidad o el instinto. Reglas que libremente pueden ser aceptadas o no, y libremente pueden ser cambiadas.

El placer que encontramos en el juego es absolutamente desinteresado, cuando el juego no se transforma en negocio. En el juego “abandonamos nuestras necesidades prácticas e inmediatas” para proporcionar a nuestro mundo una nueva forma, un tanto ilusoria pero sabiendo que es ilusoria.

Si lo real es lo serio, el juego sería lo no-serio, aunque también es verdad que ciertas competiciones lúdicas ponen en riesgo lo más serio como es la salud, o la misma vida.

Pero, en cualquier caso, es la aceptación libre y esperanzada del riesgo a cambio del éxito. Es el ámbito y la emoción de lo inseguro, lo indeterminado, eso que llamamos el azar o la fortuna, o la habilidad que se conjugan con la inteligencia y el esfuerzo.

²³ Sobre la risa puede verse el ensayo de H. Bergson .- “Le rire”, Paris, 1950.

Por eso, a veces, el juego está rodeado de ritos simbólicos o de invocaciones a los númenes.

c. El juego tiene un ámbito especial **la fiesta**, que es la celebración cuasiritual de los acontecimientos “de especial relieve para la identidad o estructura de una colectividad”. Es otra realidad que se encuentra en todos los pueblos por poco desarrollados que estén.

Un componente de la fiesta es el juego por lo que comporta de libertad, alegría, creatividad, de exuberancia, imprevisión, de fortuna y de esperanza, componentes todos profundamente humanos.

En la fiesta, el juego puede tomar múltiples formas, el deporte, el baile, el azar, las representaciones teatrales. En todas ellas hay un amplio espacio para el “desarrollo de muchas cualidades humanas” y para una “catarsis purificadora y liberadora de conflictos”.

El “homo sapiens” no puede menos de ser “homo ludens”. Eugen Fink llamó al juego «oasis de la felicidad»²⁴.

d. El trabajo es otra modalidad de la actividad humana que, sólo en el último siglo, ha sido reconocida como plenamente humana y generadora de humanismo.

Es verdad que también los animales “trabajan”. Pero son tales las diferencias entre el trabajo de los animales y el de los hombres que bien podemos considerar el trabajo humano como un elemento especificativo de la especie humana.

Engels, dominado por el prejuicio economicista marxiano, quiso ver en el trabajo nada menos que el factor que había conseguido la transformación del mono en hombre +. Nadie acepta hoy tal hipótesis.

²⁴ Los estudios más importantes sobre el juego son: J. HUIZINGA .- “Homo ludens”, Hamburg 1956+

Marx, por su parte, ve en el trabajo una actividad autogeneradora del hombre porque «al mismo tiempo que mediante este proceso actúa sobre la Naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza, desarrollando las facultades que en ella dormitan» †. Juicio que compartimos así lo que transcribimos a continuación:

«Nuestro punto de partida es el trabajo bajo una forma que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña realiza operaciones semejantes a las del tejedor, y la abeja avergüenza, con la estructura de sus celdas, la habilidad de más de un arquitecto.

Pero lo que ante todo distingue al peor arquitecto de la abeja más experta es que aquél ha construido la celda en su cabeza antes de construirla en la colmena. En la imaginación del trabajador preexiste ya, de un modo ideal, el resultado en que concluirá su trabajo. No sólo opera un cambio de forma en las materias naturales.

Al mismo tiempo realiza el fin proyectado. Es consciente que ese fin determina, como una ley, su modo de acción y a él subordina su voluntad» †.

Efectivamente, animales y hombres se apoyan en la Naturaleza y la elaboran para saciar con ella sus necesidades. La diferencia entre ambos está en que la teleología y la actividad humana son autoconscientes, reflexivas, previsivas y volitivas.

El papa Juan Pablo II dedicó la encíclica “*Laborem exercens*” a exaltar el valor humanizador del trabajo y la dignificación que alcanza la persona mediante el trabajo, ya que con él “domina la Naturaleza”, la pone “al servicio de los hombres”, “genera solidaridad”, “posibilita la vida familiar” y “colabora con Dios en la evolución perfecta de la creación”.

«No hay duda –dice- de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado sin ninguna duda al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre,

es decir, un sujeto que decide de sí mismo»²⁵ y que influye en los demás.

Mediante el trabajo el hombre afirma su autonomía frente a la Naturaleza y la somete a su servicio. “El animal utiliza la Naturaleza, el hombre la domina”.

e. El dominio de la Naturaleza hoy, por lo general, se hace por lo que llamamos **Técnica**. Y el instrumento más frecuente para el dominio de la Naturaleza es la máquina.

La máquina, su perfeccionamiento y la asombrosa complejidad de las máquinas –sobre todo mediante la electrónica-, es “una de las creaciones humanas más admirables y que mejor indican la superioridad absoluta del hombre sobre los animales”.

Cuando uno piensa en la complejidad y eficacia maravillosa de las computadoras, o en los vuelos espaciales, o en la investigación de los últimos componentes de la materia y de la vida. Cuando uno contempla el perfeccionamiento de los laboratorios, o la riqueza inmensa de las bibliotecas, o la organización de los aeropuertos, la edición de periódico, y en tantas y tantas realidades humanas, uno puede menos de sentir que el hombre está a una infinita distancia de los animales y que es absolutamente vano querer aproximarnos a ellos.

El hombre, y la sociedad humana son otra cosa. Algún componente hay en el hombre que no existe en los animales y que nos eleva infinitamente sobre ellos.

La Técnica sirve también para la organización de las sociedades, de la economía, de las comunicaciones, del comercio, de la salud, de la vida humana, en general.

Que la Técnica, en ocasiones pueda usarse mal, es un hecho real. Pero eso no es debido a la técnica en sí, sino al mal uso que

²⁵ *Laborem exercens*, n. 6, AAS 73 (1981), 590.

el hombre le dé. Y anula su aporte al desarrollo del hombre y la humanidad²⁶.

Así podríamos seguir enumerando fenómenos y datos específicamente humanos que nunca realizan los animales, pero los que hemos comentado son suficientemente elocuentes para demostrar la diferencia y superioridad cualitativa del hombre sobre los animales.

f. Todos estos elementos, específicos del hombre, pueden ser integrados en el concepto genérico de “cultura”. Concepto sumamente amplio y explicado de maneras muy diversas. Según el concilio Vaticano II cultura es:

Todo aquello que desarrolla y perfecciona las innumerables cualidades espirituales y corporales del hombre. Ayuda a señorear la naturaleza con su conocimiento y trabajo. Hace más humana la vida personal, familiar y social, mediante el progreso de las costumbres y las instituciones. Expresa, comunica y conserva en sus obras, a lo largo del tiempo, “grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho” a muchos e incluso a todo el género humano»²⁷.

La cultura, así entendida, es una realidad exclusivamente humana.

Autoconciencia y cultura son los dos factores radicales y últimos que diferencian lo humano de lo animal. “Se implican mutuamente” porque no puede haber cultura sin autoconciencia. Por eso, también, ni hay ni puede haber una «cultura animal». La cultura humana “no es” un conjunto de normas o costumbres que nos hemos creado los hombres para regular y reprimir la libido y así hacer posible la vida social, como decía Freud.

Sino que, por el contrario, es la expresión más alta de la infinita riqueza del espíritu humano.

g. De todo ello se deduce también **la dignidad de la persona humana**. Manteniéndonos en un nivel filosófico y racional, entendemos que la persona humana es digna de todo respeto, nunca puede ser reducida a número ni a cosa, ni manipulada como instrumento “por” ser racional y libre, por las capacidades culturales que esas propiedades comportan, por ser portadora de los valores más altos que hay sobre la Tierra. Después del Creador, de Dios, nada más digno sobre la Tierra que la persona humana.

La Teología católica exalta además la dignidad de la persona “desde la elevación al orden sobrenatural y a la filiación divina por la redención de Jesucristo”. Motivos que, para los creyentes, son, sin duda los más altos

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

²⁶ Cfr. también J. ORTEGA Y GASSET, Meditación de la Técnica, Obras Completas, V, Madrid 1955, 317-375. +

²⁷ Concilio Vaticano II .- “Constitución pastoral Gaudium et spes”, ·#· 53

Instintos animales e instintos humanos

Carlos Valverde

Indice

0. INTRODUCCIÓN

1. INSTINTOS ANIMALES

- a. Los Instintos, término ambiguo
- b. Notas distintivas del instinto animal
- c. No se aprenden, *herencia genética*.
- d. Sus actividades *son especializadas*.
- e. Actúan hacia un fin, sin conocimiento reflejo de ello.
- f. Cómo han surgido en las diversas especies

2. INSTINTOS HUMANOS

- a. En el hombre también existen los instintos
- b. Diferencias con los instintos os animales
- c. En el hombre no son guía tan seguro .
- d. El hombre no se siente necesitado por una sola respuesta
- e. El hombre siente los instintos, pero puede dominarlo
- f. En el animal, el instinto es más biológico que psíquico.
- g. Contradicciones instintos y valores superiores
- h. Instintos, parte de naturaleza humana, pero no la nat humana
- i. No acuerdo sobre su clasificación
- j. Psicólogos "monotemáticos" y "politemáticos"
- k. Los politemáticos: instintos fundamentales
- l. Clasificación de Lersch
- m. Clasificación bastante completa, podría ser modificada
- n. Otros problemas planteados por los instintos anim y humanos

0. INTRODUCCIÓN

Tratando de descubrir las semejanzas y desemejanzas entre animales y hombres tenemos que detenemos, siquiera sea brevemente, en el problema de **los instintos** a los que ya hemos hecho alusiones y que tanta presencia tienen en la naturaleza y en la actividad de animales y hombres.

1. INSTINTOS ANIMALES

a. Hay que advertir, ante todo, que **el término es lo suficientemente ambiguo y oscuro** como para que existan muchas opiniones diversas y no sea fácil definir o delimitar con mucha precisión qué es un instinto, sobre todo tratándose del hombre ¹.

Biólogos y psicobiólogos modernos son muy cautos en el uso y aplicación de este término, incluso a los animales, porque no siempre es fácil distinguir entre instinto y conductas complejas mal conocidas.

También porque, no buenos conocedores de la filosofía, se encuentran confusos cuando tienen que distinguir entre instinto e inteligencia y a veces llaman inteligencia a lo que es instinto.

En principio, como definición aproximativa, el instinto es: «la facultad de actuar de tal modo que se produzcan ciertos fines sin preverlos y sin previa educación sobre el modo de realizar la actividad» (William James) ².

¹ Sobre las *discusiones acerca del término «instinto» y su contenido* puede verse J. L. PINILLOS .- "Principios de Psicología", Madrid 1981,218-228.

² Puede consultarse también N. TINBERGEN .- "El estudio del instinto", Madrid 1969 +

Los instintos sirven para desarrollarse, autoconservarse y reproducirse, tanto a los animales como al hombre. Están dados, pues, para la conservación del individuo y de la especie.

b. Las notas distintivas del instinto animal son: 1) una tendencia psicofisiológica compleja, pertenece al orden sensitivo y no al orden vegetativo.

En las plantas no se dan propiamente instintos, aunque las plantas «saben» también los modos de alimentarse y reproducirse, actuando por reflejos. Pero el instinto es mucho más complejo que el reflejo;

2) Una tendencia específica compleja y uniforme dentro de ciertos límites en cada especie de animales, ordenada a un fin y admirablemente adaptada a él. Bergson dice que «el instinto es simpatía»³.

Y 3) es además innata y actúa sin que el sujeto tenga conocimiento de la finalidad del instinto.

c. Los instintos no se aprenden, tanto es así que animales que no han conocido a sus padres, después ejecutan los mismos actos que ellos. Se transmiten en la herencia genética.

En cuanto los hijos nacen, están preparados para actuar. Sólo en algunos casos las crías reciben una enseñanza mimética sobre los modos de volar, por ejemplo, o sobre los modos de apoderarse de una presa hacia la cual ya tienden por instinto.

Los instintos son certeros de modo inmediato. Actúan sin equivocarse a pesar de que, en ocasiones, su actividad es muy compleja.

Son constantes. Permanecen idénticos y repetitivos en todos los individuos de la especie. Las arañas no perfeccionan su técnica

de fabricación de las telas, ni las golondrinas hacen más confortables sus nidos.

d. Las actividades de los instintos son especializadas. Están orientadas con seguridad hacia un término, muy concreto, y con unos medios muy precisos. Cada animal busca el alimento, construye su habitat o se reproduce de una manera muy determinada.

Las actividades instintivas están adaptadas al medio ambiente normal. Aunque, en algunos casos, posean una cierta flexibilidad para una nueva adaptación, cambiadas algunas circunstancias externas. Y algunos animales son capaces de reparar un daño causado accidentalmente o por la intervención del hombre.

e. Hemos dicho también que el instinto actúa hacia un fin, pero sin conocimiento reflejo de ese fin. Lo demuestran muchas experiencias, y el hecho de que si conociesen reflejamente el fin y los medios, modificarían y perfeccionarían esos medios y el mismo fin, lo que nunca lo hacen.

Además podría haber individuos «disidentes», y no los hay. Sistemáticamente todos hacen lo mismo. Las arañas tejen su tela con precisión y fijación matemática. El hombre necesitaría una minuciosa reflexión y planificación.

En la araña todo ocurre espontáneamente sin muestra ninguna de conocimiento previo, como si todo estuviera ya predeterminado. En el hombre habría diversos proyectos, en la araña sólo hay uno y siempre el mismo.

Los instintos se desencadenan indeliberadamente ante cierto tipo de estímulos “externos o intraorgánicos” y tienden a consumirse incluso desaparecido el estímulo que la provocó.

Lo cierto es que produce asombro las actuaciones maravillosas instintivas de muchos animales.

Desde el pollo de la gallina que se forma dentro de la cáscara del huevo y cuando ya está desarrollado sabe picarla y romperla

³ Cfr. H. BERGSON .- “L’evolution créatrice”, París 1917, 191.

para salir al aire libre y crecer. Hasta la previsión increíble de las hormigas, que limpian sus almacenes y vuelven a llenarlos para pasar el invierno. O las abejas que construyen esos panales de celdas perfectas donde depositar la miel y reservarla. Existe una gama variadísima de sistemas instintivos previstos para organizar la vida y la conservación de las especies.

Los instintos pueden experimentar mayores modificaciones en los vertebrados, especialmente en los mamíferos y animales superiores, con una mayor «conciencia», “por la domesticación y el aprendizaje”, principalmente creando en ellos reflejos condicionados

f. Cómo han surgido los instintos en las diversas especies es problema oscurísimo y en el que nosotros no podemos entrar. Los instintos surgen de una esfera subterránea y oscura que no es abarcable ni controlable, de los oscuros fondos de la vida que escapan a la determinación racional. Podríamos pensar en el «élan vital» de Bergson.

Bergson consideraba la actividad instintiva como una continuidad de las actividades fisiológicas del organismo, como si fuese que se despierta o se añade una cierta «conciencia», primero en formas muy oscuras, gradualmente más luminosas, a los complejos procesos fisiológicos precedentes.

El instinto continúa el trabajo por el cual la vida organiza la materia hasta tal punto que “no siempre se puede mostrar dónde termina la organización y dónde comienza el instinto”⁴.

El instinto «atiende» a lo que hace. Sobre todo cuanto está más desarrollado o perfeccionado en orden a una adaptación para la conservación de la vida y para la continuidad de la especie.

El principio vital como que «inspira» las tendencias hacia, y a su vez, la consecución del objeto del instinto produce siempre una «satisfacción». El animal encuentra una sensación agradable en

cada una de las acciones que le llevan hacia el fin general sin que él conozca ese fin.

El instinto es una especie de «inteligencia inconsciente» (Hegel). Carente de reflexión, sin capacidad de estar presente a sí misma, está remitiendo necesariamente a una Inteligencia suprema y ordenadora, que en su acto creador ha programado también la evolución de lo fisiológico hacia lo psíquico que luego se cumple necesariamente.

2. INSTINTOS HUMANOS

a. En el hombre también existen esas tendencias pulsionales que llamamos instintos. Es innegable, a pesar de la discusiones entre instintivistas (McDougall, K. Lorenz) y conductivistas (Watson, Skinner) que piensan que nuestras tendencias e impulsos se deben sólo al aprendizaje.

Hablando en general, en todo hombre normal existen instintos, o tendencias pulsionales innatas, anteriores a toda reflexión y aprendizaje “en orden a” la conservación de la vida, a la autodefensa, a la reproducción, a la convivencia social, a la satisfacción de las necesidades primarias.

No en vano, el hombre es también un ser psicofisiológico y aunque su psiquismo y su fisiología son distintas de las del animal, también él tiene una naturaleza dotada de tendencias innatas que le posibilitan y le facilitan su vida, su desarrollo y la continuidad de la especie. También él experimenta una tendencia a satisfacer sus necesidades y encuentra en ello una gratificación.

b. Podemos preguntarnos en qué se diferencian los instintos humanos de los instintos animales. La diferencia radical consiste en que el hombre experimenta el instinto y, normalmente, posee un conocimiento “consciente y reflejo” del fin u objeto del instinto y de los medios para conseguirlo que no poseen los animales.

⁴ Cfr. H. BERGSON .- «L'évolution créatrice», Paris 1917, 179-180.

Y, por eso, puede “elegir entre diversos medios”, puede “retrasar libremente la satisfacción del instinto” o incluso, en muchos casos, puede “negar al instinto su satisfacción”.

El hombre que quiere ser fiel a su esposa o novia, aunque experimenta el deseo o instinto sexual ante otras mujeres, no busca satisfacerlo llevado de motivos superiores.

Y una persona puede renunciar a reaccionar con violencia a la agresión de que es objeto, y a la que se siente inclinada instintivamente -incluso en situaciones de legítima autodefensa-, por motivos humanitarios o sobrenaturales. Y así otros muchísimos casos.

c. El instinto no es un guía tan seguro en el hombre, como en los animales. Ya que el hombre, por ser “inteligente” y “libre” puede deformar o canalizar sus propios instintos, en direcciones distintas, acertadas o erróneas.

Así se explican actos heroicos como el martirio o el riesgo de la vida por salvar a otro. O el abandono de los hijos, el terrorismo, la glotonería, el alcoholismo, etc.

El instinto humano que parece más seguro es el instinto de conservación de la propia vida.

Tanto es así que buenos psicólogos piensan que la persona que se suicida no realiza un acto humano, suficientemente consciente y libre.

d. En general, el hombre no se siente necesitado por una sola respuesta ante los instintos, sino que puede elegir entre varias y puede elegir correcta o incorrectamente. E incluso, una vez decidido a realizar una acción, puede elegir entre diversas formas de realizarla.

El hombre puede fabricarse estímulos que le atraigan (gastroonomía en el caso del hambre, erotismo y pornografía en el del apetito carnal, etc.).

Y el hombre puede proponerse y conseguir fines con independencia de los instintos. Y, por eso, puede también “dominarlos o sublimarlos”, como ya hemos dicho.

e. No puede dejar de sentir el impulso instintual, pero sí puede dominarlo, cuando por influjos de la imaginación, o de complejos emocionales, o de la misma inteligencia, se de cuenta de que pueden perjudicarlo a él o a otros. En el presente o en el futuro, por el desorden o abuso que su satisfacción implique.

En términos aristotélicos, el hombre no tiene un dominio «despótico» sobre los instintos, pero sí tiene un dominio «político»⁵. Esto significa que puede educar y dominar las tendencias instintivas guiado por valores superiores. Y con el ejercicio puede crear hábitos de comportamiento superiores a los meramente instintuales.

f. Se podría decir que en el animal, el instinto es más biológico que psíquico. En él lo psíquico nace sólo de lo biológico, mientras que en el hombre lo psíquico prevalece sobre lo biológico, porque lo psíquico humano no brota sólo de lo biológico sino de una naturaleza singularísima en la que están fundidos dos componentes muy diversos, materia y espíritu.

De ahí la diferencia radical entre instintos animales e instintos humanos. El hombre, por su misma contextura biológica es totalmente distinto del animal, y esa contextura está trascendida por el componente espiritual. Por tanto, los instintos, la «animalidad» en el hombre significa algo muy distinto a lo que significa en el bruto.

f. Esa difícil unidad y simbiosis de lo material y lo espiritual es la que produce las desgarradoras contradicciones entre pulsiones instintuales y valores superiores, que con frecuencia, afectan a la persona y que hicieron decir a san Pablo:

⁵ Cfr. ARISTÓTELES.- “Política”, I,5 1254 b

«Mi proceder no lo comprendo. No hago lo que quiero sino lo que aborrezco ...Me complazco en la ley de Dios según el hombre interior pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7, 15-23).

Esa contradicción entre los impulsos instintivos violentos y brutales y los valores objetivos superiores de la naturaleza humana, es una de las causas principales de la falta de paz personal y social, de la confusión interior que experimenta el hombre.

Si no se logra una suficiente unificación personal, desarrollando relaciones suficientemente satisfactorias con el yo-total de uno mismo, y con los demás, habrá violencia exterior y neurosis psicológicas que se dan en él y no se dan en los animales.

g. Tenemos que advertir aquí que los **instintos forman parte de la naturaleza humana, pero no son sólo ellos la naturaleza humana**. Con frecuencia se oye decir que ciertas actuaciones instintivas, como las sexuales extramatrimoniales, son «naturales».

Lo natural humano es lo que es conforme a la naturaleza humana total. Pero la naturaleza humana no es sólo materia, cuerpo, sino también espíritu - como demostraremos en otro capítulo-. Por ello, “lo natural” es lo que respeta y promueve esa doble realidad -cuerpo y espíritu-, optando, en caso de conflicto, por los valores superiores.

Los instintos somáticos deben, pues, estar subordinados y dirigidos por los valores superiores del espíritu, que son los que mejor realizan a la persona. Entonces se actúa naturalmente, conforme a la naturaleza.

Si por natural se entiende solo lo corporal, se identifica al hombre con el animal. Lo que se dice del instinto sexual, vale de todos los otros.

h. **No hay acuerdo sobre la clasificación de los instintos humanos**, debido a la variedad y arbitrariedad de los presupuestos para realizarla.

Se ha declarado como lo “auténtico del hombre”, sin matización, instintos tan ambiguos como: el poder, egoísmo, sexualidad, instinto de imitación, instinto de repetición, impulso a exteriorizarse, impulso de afirmación, instinto de valorización, instinto de prosecución (abrirse paso), impulso motriz, instinto constructivo, impulso destructivo. Y muchos otros en todas las combinaciones posibles.

McDougall habla de 18 instintos fundamentales. Entre ellos la curiosidad, el sentirse a gusto, el impulso a cambiar de lugar y el instinto de formar sociedad.

Watson eleva el número a 50. Y Bernard (1924), con más de cien autores, identificaron 14.046 actividades humanas “instintivas”⁶.

i. **Los psicólogos, que estudian los instintos, se dividen en “monotemáticos” y “politemáticos”**, según Lersch. Entre los que “reducen todos los instintos humanos a una primera y única tendencia radical”, y los que creen que la gran “variedad de tendencias y pulsiones humanas son independientes” entre sí. Entre los primeros destacan Freud y Adler.

Sigmund Freud (1856-1939) hace de la libido o instinto de placer, que viene a identificar con la sexualidad, el factor radical dinámico instintivo. Entiende la sexualidad en un sentido amplio, incluye entre los instintos sexuales todos los impulsos meramente afectuosos, para los cuales empleamos en el lenguaje corriente la palabra amor (eros).

El conjunto de los impulsos inconscientes de la libido es «el ello» fuente de energía biológico-sexual, dominada y reprimida por «el yo» y, sobre todo, por el «super-yo».

⁶ A. GEHLEN.- “El hombre”, Salamanca 1980, 386.

Al final de su vida hablaba más bien de dos instintos básicos: Eros o instinto de vida y “Tánatos” o instinto de destrucción y de muerte. El principio de realidad y la cultura, iniciada por la prohibición del incesto, serían un medio represor de los instintos pero que hacen posible la vida humana.

También es, en cierto modo, monotemática la teoría de Alfred Adler (1870-1937) sobre los instintos, ya que afirma que el comportamiento del individuo “no está guiado por el principio del placer y por el principio de realidad”, como quería Freud. Sino por la voluntad de poder, “por el afán de superación, de semejanza divina”.

Las pulsiones sexuales no serían originarias, sino provendrían de la aspiración a dominar a otros. Y los conflictos neuróticos provendrían de los sentimientos de inferioridad, no de la represión de la sexualidad.

En la línea de Adler estaría también Nietzsche, de manera mucho más radicalizada.

El instinto sexual en Freud, la voluntad de poder en Adler o Nietzsche serían el instinto primario del que derivarían todas las demás pulsiones instintivas humanas.

j. Los politemáticos proponen como instintos fundamentales la sexualidad, el egoísmo, el anhelo de libertad, la ambición, el despotismo y la codicia. Entre estos autores estaría Kant

Schopenhauer propone, el egoísmo, la maldad y la compasión. McDougall distingue hasta dieciocho, como ya dijimos, y entre ellos incluye también el estornudar, el toser etc.

A. Pfänder divide las tendencias en transitivas y reflexivas. Según que sus metas se hallen más allá del propio yo, o tiendan a realizarse en el propio yo. Entre aquéllas y éstas aparecen los instintos de posesión, defensa, rendimiento, actividad, de poder y autoestima.

Por su parte Ludwig Klages distingue entre instintos vitales, anímicos y espirituales⁷. Las enumeraciones y las teorías son infinitas⁸.

k. Nos inclinamos a la clasificación de los instintos de Lersch⁹. Divide las tendencias pulsionales, que podemos identificar con los instintos, en tres grandes bloques: Vivencias pulsionales “de la vitalidad”, “del yo individual” y “transitivas”.

1) Las “Vivencias pulsionales de la vitalidad” tienen como finalidad tomar conciencia de la vida en lo inmediato, originario y dinámico de sus procesos.

Y serían: el impulso a la actividad y al movimiento, la tendencia al goce en general, la libido o tendencia sexual. Y el impulso vivencial entendido, no en su significado general, sino como experiencia de estados endotímicos, cualesquiera que sean, en cuanto que tienen un valor sensible de presencia de la vida.

2) Las “Vivencias pulsionales del yo individual” llevan a la persona a experimentarse como un yo singular y único.

Entre ellas se encuentran “el instinto de conservación individual” (comida, defensa, lucha por la vida). El “egoísmo”, que se dirige a tomar posesión del mundo y de las personas, y del mundo -en competencia con otras personas, y en ello se diferencia del instinto de conservación, además de que egoísmo va mucho más allá de lo biológicamente necesario.

⁷ Cfr PH. LERSCH .- “La estructura de la personalidad”, Barcelona 1962, 101-104.

⁸ Sobre la neurofisiología de las pulsiones instintivas pueden ver los libros de J. ROF CARBALLO .- “Biología y psicoanálisis”, Madrid 1972, “Teoría y práctica psicósomáticas”, Bilbao 1984.

⁹ El tema de la fenomenología y clasificación de los instintos es más propio de la Psicología empírica que de la Filosofía del hombre. Por eso aquí nos limitamos a recoger la clasificación de los instintos tal como la hace un psicólogo serio y equilibrado. Cfr PH. LERSCH .- “La estructura de la personalidad”, Barcelona 1962, 106-174.

Así como “la voluntad de poder”, no en el sentido radical de Nietzsche. Sino como tendencia a dominar el ambiente y la realidad, para poder disponer de ella y ejercer la superioridad del hombre sobre ella. Puede derivar hacia el autoritarismo, la opresión o la dictadura.

Y la “necesidad de estima”. El hombre proyecta su yo individual en un horizonte de valores suprabiológicos y necesita ser reconocido en su nivel de valores. “Toda persona necesita y exige ser alguien para alguien”. Y por otra parte “la persona recibe la imagen del valor de su yo del juicio de sus semejantes”.

Otras tendencias de esta clase son el “afán vindicativo” que puede derivar hacia el resentimiento. Y el deseo de autoestimación o necesidad que tiene el hombre de darse un rango ante sí mismo como una exigencia del hombre para consigo mismo.

3) Las Vivencias pulsionales transitivas son aquellas que trascienden el yo y que por eso, a veces, se hallan en contradicción con las tendencias biológico-corporales.

Están en primer lugar las tendencias “dirigidas hacia el prójimo” como la tendencia a la convivencia y a la asociación, de la que hablaba Aristóteles cuando definía al hombre como animal sociable.

La “tendencia a ser para otro”, que se expresa en la benevolencia y disposición a ayudar. Es muy semejante a la tendencia al amor, no ya como instinto hacia el sexo contrario sino como amor de amistad y benevolencia. Y que puede ser, contradicha por la malevolencia, el rencor, el odio, el cinismo, el instinto de agresión, etc.

“El impulso a crear”, a realizar en el mundo algo que acreciente sus valores objetivos, lo que requiere un trabajo y un esfuerzo que se ve compensado por los objetos creados. Y el “interés por saber”, por la ampliación del horizonte de los conocimientos.

Las “tendencias normativas”, al deber ser. Es lo que Kant creyó poder formular con su teoría del imperativo categórico moral presente en todas las personas.

Y la “tendencia inevitable hacia lo absoluto”, hacia lo eterno, lo infinito, lo perfecto, lo totalmente verdadero, lo totalmente bueno, lo totalmente bello. Es una tendencia que parte de la experiencia de la propia indigencia y de la contingencia y fragilidad de todo. Por eso podemos llamarla tendencia hacia lo último.

I. No hace falta recordar que **esta clasificación, aún siendo bastante completa, podría ser modificada.** Las vivencias pulsionales proceden del complejo vital humano, que es enmarañado y confuso. Y, por eso, los instintos o pulsiones no siempre aparecen en estado puro e individualizados sino más bien tejidos unos con otros.

Se puede discutir también si algunas de las acciones enumeradas pueden ser consideradas como meramente instintivas, sobre todo en el hombre, porque en ellas puede mezclarse el aprendizaje, lo emocional, la valoración consciente e inconsciente.

Y mucho menos se puede afirmar que todas provengan de un primer instinto radical sino únicamente del fondo vital de la naturaleza humana.

Son movimientos que obedecen a automatismos. Actúan a veces por el impulso interior, y a veces como respuesta a estímulos externos.

Los mismos impulsos tienen diversos grados de intensidad en diversos individuos o en diversas épocas de la vida. Y unos son “más vehementes que otros”.

Pero todos pueden ser moderados y educados por la razón, la cultura, y por los valores superiores y espirituales y, sobre todo, por la libertad debidamente motivada. Salvo casos patológicos muy concretos

La persona es tanto mas humana cuanto es más señora de sus instintos, tiene un mayor dominio sobre ellos, de forma que sirvan al completo y armónico desarrollo de ella misma según todos sus valores.

m. Otros problemas que plantean los instintos animales y los humanos son más propios de la Psicología empírica o de la Etología que de una filosofía del hombre.

Lo dicho basta para apreciar las indudables diferencias cualitativas que existen entre unos y otros ¹⁰.

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

¹⁰ *No se puede hablar de una ética animal*, como lo hacen algunos biólogos o etólogos, porque el mismo concepto de ética está presuponiendo la libertad que ciertamente no existe en los animales.

Otra cosa es estudiar la vinculación de ciertos comportamientos éticos humanos con los fondos biológicos, genéticos o neurofisiológicos de la persona, que ciertamente existen y que pueden influir en la mayor o menor responsabilidad en el uso o abuso de la libertad.

Sobre estos temas pueden verse T. DOBZHANSKY.- “Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species”, New Haven 1962. J. AYALA .- “Origen y evolución del hombre”, Madrid 1980. K. LORENZ .- “Sobre la agresión”, Madrid 1976. E. O. WILSON .- “Sociobiología”, Barcelona 1980.

EL CONOCIMIENTO HUMANO (I) (Conocimiento sensible, imaginación y memoria)

Carlos Valverde

0. INTRODUCCION

a. Conocer más al hombre y su diferencia con los animales b. Estudio el conocimiento humano en su pluriformidad

1. LA PREGUNTA POR LAS FACULTADES

a. La Psicología empírica b. La Filosofía del hombre c. La persona humana dotada de actividades diversas d. No son los sentidos ni el entendimiento los que conocen sino el hombre por ellos

2. NOCIONES GENERALES

a. El hombre, ser abierto y orientado hacia el entorno b. Qué es conocer humanamente c. Características generales del conocimiento humano d. Al conocer, pueden experimentarse algunas modificaciones de lo conocido e. El conocimiento y el desarrollo humano f. Curiosidad y conocimiento

3. EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

a. La sensación b. La percepción c. Las percepciones humanas integran la inteligencia d. Clasificación de los sentidos humanos e. División de los objetos de la sensación f. Los estímulos g. Resumiendo

4. LA IMAGINACIÓN

a. Definición b. Diversidad de actos imaginativos c. Características del acto imaginativo d. Contribución positiva e. En ocasiones turbadora para el conocimiento f. En las Antropologías contemporáneas

5. LA MEMORIA

a. Importancia b. Definición y diferencia con la imaginación c. Tipos d. Memoria asociativa e. Parte de nuestra personalidad f. Memoria, tradición y desarrollo g. Memoria de los animales h. Errores de memoria

0. INTRODUCCION

a. Estudiaremos ahora lo más específicamente humano, el modo de conocer y de autodeterminarse del hombre.

Comenzaremos por el *Conocimiento humano, en su pluriformidad*, tres niveles principales: “Conocimiento sensible, imaginación y memoria” (cap. 10), “Conocimiento Intelectual”, o entendimiento (cap. 11) y “Conocimiento racional”, la razón (cap. 12).

Y posteriormente estudiaremos su capacidad de autodeterminarse, la voluntad. Y, nos preguntaremos por “las condiciones últimas de posibilidad o inteligibilidad” de esas realidades humanas.

b. Estudio que haremos en dos etapas. Empezando por los *datos de la experiencia y de la realidad*. E intentando *explicar las estructuras últimas del ser humano*, porque no hacemos sólo fenomenología, ni menos behaviourismo.

Conocer *la realidad es alcanzar la verdad*. Y sólo teniéndola en cuenta podemos *autodeterminarnos con realismo* hacia el bien, que es la meta de la libertad”. Supremas prerrogativas del ser humano.

1. LA PREGUNTA POR LAS FACULTADES

a. *La Psicología empírica no se pregunta por las facultades del hombre en cuanto tales*. “Se conforma con la observación y clasificación de los datos empíricos y procura hablar de funciones”. No de facultades porque este concepto es más metafísico.

b. Pero en una *Filosofía del hombre* no podemos menos de preguntarnos *cuáles son las facultades o potencias, que permiten*

al hombre realizar actos de conocimiento (sensitivo, recordativo, intelectual, racional, o actos volitivos), y qué son esas facultades.

Entendemos como facultades a los “principios próximos de operación”, con los escolásticos.

c. La persona humana está dotada de actividades diversas. Presentativas, o cognoscitivas, de un objeto (como ver, oír, imaginar, recordar, entender, razonar). Y tendenciales o apetitivas, que tienden hacia un objeto o a retirarse de él, (el deseo, la complacencia, la irritabilidad, el temor, etc.).

Pueden ser, actividades de “los sentidos”, (datos de experiencia sensible). “Intelectivas” (simples aprehensiones, juicios). “Racionales” (raciocinios, deducción, inducción). “Volitivas” (decisiones, mandatos, amor, amistad, sacrificio por los demás, odio, etc.).

En el hombre existen, como quiera que se interpreten, potencias o facultades con las cuales realiza los actos de su vida¹

d. Hablando con propiedad, no son los sentidos ni el entendimiento los que conocen sino el hombre por ellos². Como

¹ *Las potencias humanas y los actos humanos.* Para Santo Tomás las potencias humanas, en cuanto que son potencias, “están ordenada al acto, por lo que no tienen realidad si no es con relación al acto al que está ordenada”.

El acto, por su parte, es relativo a su objeto formal, está especificado por él. En los actos de una “potencia pasiva” el objeto formal es su principio y causa eficiente. Así el color, en cuanto causa la visión, es el principio objetivo de la visión. Y en las “potencias activas” el objeto formal es su término y su causa final, así el deseo de riquezas

Cfr. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. LXXVII, a. III, c..

² *Relación entre las facultades y su sujeto radical, el hombre,* si las facultades humanas son distintas del sujeto mismo y entre sí. Santo Tomás distingue entre facultades o potencias “espirituales” -como entender y querer, que se ejercen sin órgano corporal, cuyo sujeto sería sólo el alma-, y facultades que siendo del alma se ejercen por los órganos corporales (como la visión por el ojo, la audición por el oído). En éstas el alma sería sólo el principio, pero no el sujeto total. El sujeto total sería el cuerpo animado por la forma que es el alma. Cfr. I. c., a. V, c.

decían los escolásticos las acciones son del hombre, es el hombre el que entiende³. Concepción unitaria del hombre que hoy es uno de los fundamentos de la Antropología filosófica.

No son los ojos los que ven, ni los oídos los que oyen, ni la memoria la que recuerda, ni el entendimiento el que piensa, ni la razón la que discurre. Es el hombre entero el que ve, el que oye, el que recuerda, el que piensa, el que discurre.

Son del hombre entero y esto tiene plena aplicación a las sensaciones conscientes y a las intelectuales, racionales y volitivas. En rigor no tenemos entendimiento, raso voluntad como entidades distintas. Porque ¿qué son, en concreto, el entendimiento, la razón o la voluntad, sino actos distintos de la persona entera?⁴

En cuanto a la distinción de las facultades entre sí, los escolásticos piensan, en general, que puesto que sus actos son distintos, también ellas entre sí tienen que ser distintas unas de otras.

Y puesto que son distintas entre sí, son también distintas de la esencia del yo. Serían accidentes diversos, y distintos de una misma substancia. No tendrían ser en sí mismas, tendrían su ser en la substancia, del alma o del conjunto alma-cuerpo, son “entia-entis” aunque nosotros en el lenguaje ordinario les damos un cierto valor sustantivo y hablamos de la memoria, del entendimiento, de la voluntad, etcétera

Cfr. R. VERNEAUX .- “Filosofía del hombre”, Barcelona 1967, 205-209.

³ “Acciones sunt suppositorum”, decían ya los escolásticos, las acciones son de los «supuestos» (palabra que significa substancia completa individual incommunicable)

⁴ Por eso, cuando Kant hace la *Crítica de la razón pura*, hace la crítica de una cosa que no existe. Dividimos para comprender, podemos utilizar términos memoria, entendimiento, razón o voluntad porque son cómodos para interpretación, pero conscientes de que no son entidades en sí distintas sino modos de expresarse y actuar un ser único y unificado que se llama persona humana.... No hay acciones tan sólo de sentir, tan o de intelegir, tan sólo de querer, etc. Toda acción, repito, está ejecutada por el sistema entero con todas sus notas. Lo que sucede es que en este sistema accionante alguna o algunas notas pueden predominar diversamente sobre otras»

2. NOCIONES GENERALES SOBRE EL CONOCIMIENTO HUMANO

a. El hombre es un ser abierto y orientado hacia el entorno, en un sentido muy amplio. Nuestra experiencia inmediata nos dice que nos hallamos en medio de otras personas y de infinidad de cosas, con las que nos relacionamos y entre las que realizamos nuestra plena existencia.

Nos realizamos en un constante intercambio entre nuestro interior y nuestro exterior, conocido y utilizado, y en ese intercambio alcanzamos y configuramos nuestro propio mundo personal.

Si hemos de explicar al hombre no podemos prescindir de esa realidad de la apertura y la comunicación del hombre con los demás hombres y con el entorno, en general. Un entorno que podemos definir como la totalidad de “nuestro espacio vital y de nuestro horizonte cognoscitivo”.

Esta realidad evidente está suponiendo que conocemos a los demás, al mundo y a nosotros mismos “como objetos reales”. Si no, no se explicaría el modo humano de la acción, y la colaboración de todos en las mismas tareas o en objetivos diversos.

b. Conocer humanamente, es una experiencia primaria, irrefutable y complejísima, difícil de definir

El hombre tiene muchos y muy diversos modos y grados de conocer: la sensación, la percepción, el recuerdo, el juicio, el concepto abstracto, la analogía, la deducción, etc. que no pueden caer bajo una única y adecuada definición.

Pero descriptivamente podemos decir que conocer es todo acto en el que una realidad se nos manifiesta intencionalmente, de manera directa o indirecta, en su existencia y en su naturaleza reales.

c. Características generales del conocimiento humano. Todo conocimiento humano implica tres rasgos básicos: una acti-

vidad vital, es una relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido, y su conocimiento es una unión intencional.

1ª El conocimiento es una actividad vital. Conocer “no es meramente reflejar una realidad”, como un espejo refleja pasivamente el objeto que se le pone delante, como creía Descartes.

Es más bien una respuesta vital, y original, de “nuestras facultades cognoscitivas, que reaccionan ante la realidad y, de manera intencional, se apoderan de ella”. Esto significa que, fundamentalmente, el conocimiento es una actividad inmanente⁵.

2ª El conocimiento es una relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido, no existe sin ambos. Como dijo Husserl, cualquier vivencia de la conciencia, y mucho más si es cognoscitiva, se refiere intencionalmente a un objeto. El objeto no es la conciencia, pero es un correlato esencial a ella⁶.

La “diferencia entre el conocimiento animal y el humano” consiste en que el hombre distingue reflejamente el objeto como realidad distinta del yo sujeto, aun cuando el objeto conocido sea inmanente al sujeto. El sujeto hace presente intencionalmente el objeto como algo distinto de él mismo.

Kant y los idealistas pensaban que el sujeto «constituye» el objeto y éste no tiene valor de realidad en sí, sino sólo de «objeto» de conocimiento, constituido por datos sensibles e información subjetiva, no por la realidad en sí.

“La falsedad del planteamiento idealista queda patente por la evidencia irrefutable de lo real en nuestra mente que nos permite formular ciencias” de las realidades naturales, de las humanas y de las metafísicas, no ciencias de representaciones subjetivas.

Nos posibilitan la interpretación y el dominio de lo real, no sólo de lo real sensible, sino de lo real inteligible, como son los derechos humanos, o las definiciones de realidades como ley, de-

⁵ Actividad inmanente hecho que crea no poca dificultad para explicar la causalidad de la realidad exterior y sensible en las facultades intelectuales

⁶ Cfr. E. HUSSERL. - “Logische Untersuchungen”, B 2/1, Halle 1928, 343ss.

recho, justicia, sociedad, Estado, etc. y todos los conceptos universales, que son la base de las ciencias.

Pretender que no conocemos sino fenómenos y que la realidad en sí es un "desconocido" es evadirse hacia un sueño dogmático⁷.

3ª El conocimiento es una unión intencional. «Para que haya conocimiento se requiere que se dé una semejanza de la cosa conocida con la idea que se tiene de ella en el cognoscente. Debe darse «una cierta proporción entre el objeto y la potencia cognoscitiva»⁸.

Unión que debe ser de tal naturaleza que en el acto de conocer, el cognoscente y lo conocido sean una misteriosa unidad en la que, sin embargo, permanece siempre la alteridad del sujeto y el objeto⁹.

d. En esta simbiosis, de sujeto y el objeto, en el proceso de conocer, pueden experimentarse algunas modificaciones de lo conocido, ya que nuestro conocimiento no es pasivo y especular, sino vital y activo.

Aun conociendo lo real en cuanto real, al aproximármolo intencionalmente a la realidad podemos modificar algunas de sus notas. Y, al tiempo que aprehendemos algunos datos de la realidad, podemos ignorar, y frecuentemente ignoramos otras.

Los escolásticos decían que "lo conocido está en el que conoce, según el modo del que conoce" (cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis). Lo cual no tiene por qué inducir a un relativismo "radical", "como si lo conocido dependiera totalmente" del sujeto cognoscente.

⁷ Para una refutación del kantismo y del idealismo ver. J. MARECHAL .- "Le point de départ de la Métaphysique", 5 vols. Brujas 1923-1946, cah. 3 y 5. S. RABADE .- "Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura", Madrid 1969. R. VERNEAUX .- "Critique de la Critique de la raison pure", Paris 1972.

⁸ S. THOMAS .- "Summa Theologica", 1, q. LXXXVIII, a. 1, 1, 2.

⁹ Cfr. JOANNES A. S. THOMA .- "Cursus philosophicus, T. III "De anima", q. IV, a. 1

De ahí que siempre será posible adquirir nuevos datos de una realidad ya conocida. Por lo que el hombre debe mantenerse en constante apertura a la realidad para dejarse guiar y enriquecer por ella. Conocer no es otra cosa que el abrirse de la conciencia humana a la realidad

e. El conocimiento y el desarrollo humano. El conocimiento es una actividad decisiva en la vida humana. Tanto que, en buena medida, por él y por sus características singulares, la persona queda constituida en razón de tal. Eso era lo que querían decir Aristóteles y los escolásticos cuando definían al hombre como «animal racional», aunque tal definición hoy parece insuficiente.

El conocimiento nos convierte en sujetos conscientes, aptos para la comunicación y para el progreso, con el mundo de las cosas y de las personas. Nos abre a posibilidades de suyo indefinidas. Tanto más que la posesión intencional de un objeto nos lleva a la búsqueda de otro o de otros.

La persona es tanto más normal, equilibrada y sabia cuanto más se deja guiar por lo real, aunque a veces pueda ser desagradable -pero es peor ignorarla-. Son sujetos neuróticos o psicópatas aquellos que en uno o en muchos aspectos han perdido el sentido de la realidad, y en su tanto los que huyen de ella.

f. La curiosidad y el conocimiento. La curiosidad humana nos atrae siempre hacia más conocimiento, y por lo mismo hacia más ser y hacia ser más.

La curiosidad nos coloca a veces ante problemas, o preguntas cuyas respuesta ignoramos, o ante las que nos hallamos perplejos en ese momento, por no saber cuál de las respuestas que se nos ofrecen es la verdadera.

A veces será prudente dejar dormir las dudas, descansar con un ojo abierto. Pero siempre con actitud de seguir escuchando la,

realidad, porque la realidad es camino, verdad y vida, cuando se asume con coherencia.¹⁰

3. EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

a. Una de las constantes vitales que aparecen en toda persona es lo que llamamos conocimiento sensible o **sensación**. Entendemos por sensación la presencia en la conciencia humana de las cualidades sensibles singulares (como un color, un sonido, un perfume, una impresión de perder el equilibrio, una tensión muscular, etc)¹¹.

Lo que llamamos «mundo», «nuestro mundo», se nos hace presente, en un primer momento, por la experiencia sensible sea externa o interna. Algunos autores (Schelling, Hegel y Husserl), utilizan el término «experiencia», incluyendo en él las «experiencias del espíritu», pero aquí queremos limitarnos a las experiencias sensibles.

Más concretamente las sensaciones son inmutaciones de un órgano corporal, por la acción directa de un estímulo que suscitan en la conciencia el conocimiento concreto e inmediato de una realidad material y actualmente presente.

Hay que observar que esta definición no puede aplicarse unívocamente a los seres irracionales porque, en rigor, en el hombre no sienten sólo los sentidos, sino el sujeto entero (el *suppositum cognoscens*). Y el sujeto animal es completamente distinto del sujeto hombre.

¹⁰ *El problema del conocimiento*. Para una historia esquemática del pensamiento filosófico sobre el mismo ver CARLOS VALVERDE.- "Antropología Filosófica", Valencia, 2000, 145-146.

¹¹ El término «sensación» ha tenido, en la tradición aristotélica, y tiene todavía hoy, un contenido tan amplio y variado que impide una definición muy precisa. En nuestra definición de "sensación" seguimos a Szaszkievitz, que se inspira en la modernidad psicología científica. Cfr. "Filosofía dell'uomo", Roma 1989, 54.

Por lo demás, en el hombre adulto pocas veces se dan sensaciones estrictamente puras. Propiamente hablando lo que se dan son percepciones.

b. **La percepción** se distingue de la sensación en que aquella es un conjunto complejo de sensaciones fundidas, lo que captamos no son sensaciones aisladas sino estructuras totales de objetos, seres y acontecimientos, unidades mayores y más complejas, dotadas de significación.

Las percepciones poseen, como se dice en la actualidad, carácter de Gestalt (forma). Lo que significa que en el conjunto de la percepción, no sólo intervienen los estímulos y las sensaciones transmitidas por los órganos de los sentidos y el sistema nervioso central. Sino que interviene además, y de modo decisivo, un factor más elevado, o «forma» ,que integra la heterogénea pluralidad espacial y temporal de las diversas sensaciones en percepciones completas.

Así, pues, contra lo que creían muchos psicólogos del siglo XIX, seguidores de Hume, las percepciones no son meras asociaciones de sensaciones aisladas. Las investigaciones de los fundadores de la «Psicología gestaltista» -Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1887-1967) y Wolfgang Kohler (1887-1967)- han demostrado la existencia de una estructura que integra formalmente los procesos neurofisiológicos sensitivos en una unidad superior.

Cuando vemos un automóvil no vemos únicamente un color y una extensión neutras, «vemos» un automóvil, es decir, tenemos una percepción que integra otras sensaciones, recuerdos y conceptos previos (velocidad, ruido, comodidad, manejo, utilidad, elegancia, etc.). Cuando en el "aparato de la TV" vemos un hombre hablando no vemos sólo una figura humana sino al locutor agradable de todos los días que nos transmite noticias interesantes del mundo entero. Cuando vemos, escuchamos, tocamos en el auditorium escuchamos una orquesta, no escuchamos sonidos musicales sino la novena percibimos simultáneamente todo lo que esas "sensaciones" pueden evocarnos.

No son sensaciones puras, sino percepciones de realidades complejas. La condensación de las sensaciones en formas está “determinada por factores anímicos centrales o estructurales que unifican las sensaciones” y que pueden depender también de la subjetividad de cada uno¹².

En cualquier caso se puede afirmar que la percepción es un acto experimental presentativo, “nos presenta una situación de conjunto en relación a nuestro organismo y a sus posibilidades de acción”. Y es algo específicamente diverso de la sensación porque organiza sus datos e incluso los completa, los corrige, o los elimina, si es necesario, en función del conjunto.¹³

Los animales sólo perciben, como conjuntos significativos los estímulos que pueden tener interés para su conservación y su reproducción, es decir, lo que responde a sus instintos básicos (Von Uexküll). De hecho los animales también tienen ciertas percepciones, organizan las cualidades sensibles en un conjunto significativo que se manifiesta en el comportamiento instintivo que se desencadena por ejemplo ante la orientación espacial (maravillosa como en el caso de las cigüeñas, las golondrinas), en sus reacciones ante figuras perceptivas, en las ilusiones perceptivas, etc¹⁴.

¹² La naturaleza de esa Gestalt o forma no es fácil determinarla con más precisión, y su estudio es más propio de la Psicología Científica. Lersch sugiere la hipótesis de que «la espontánea actividad psíquica que aglutina las sensaciones en percepciones formales la encontramos en aquel buscar que opera en los instintos y tendencias» (PH. LERSCH .- “La estructura de la personalidad”, Barcelona 1962, 339).

¹³ Un estudio exhaustivo sobre la percepción se encontrará en M. MERLEAU-PONTY.- “Phénoménologie de la perception”. Paris 1945. Apunta datos interesantes sobre la percepción tomados de la Psicología empírica de Renzo Canestrani, J. SZASZKIEWICZ, sj.- “Filosofía dell'uomo”, Roma 1989, 63-70..

¹⁴ Sobre este tema ver J. SZASZKIEWICZ, S.I., o. c. 114-115. Y los estudios de W. H. THORPE .- “Naturaleza animal y naturaleza humana”, Madrid 1980.

c.. En cuanto humanas, las **percepciones humanas integran en ellas la presencia de la inteligencia**¹⁵. La inteligencia humana es una inteligencia sentiente, y el sentido es un sentido inteligente” El hombre, puesto que es un único ser -un único sujeto cognoscente-, en un primer momento se hace cargo de la realidad como «lo otro».

Pero mientras el animal capta la alteridad sólo como estímulo (el calor le impulsa a acercarse o a huir), el hombre siente «lo otro» no meramente como un signo de respuesta, no siente tan sólo que el calor calienta, sino que en la misma sensación aprehende el calor como algo que es, como realidad.

Ese acto de aprehender la realidad, en cuanto tal, es lo propio de la inteligencia que actúa con el sentido humano. En un único acto se experimenta el estímulo ,y se entiende la realidad. “Es un sentir intelectual, y una intelección sentiente. El contenido de la sensación no consiste sólo en afectar al hombre, sino en ser algo «de suyo», esté o no esté afectando al hombre. “El animal siente el estímulo, el hombre siente este estímulo como realidad”.

Es la diferencia esencial entre la sensación animal y la sensación humana. No por razón de su objeto, sino por su estructura formal. Inteligencia y sensibilidad constituyen una facultad única en cuanto facultad.¹⁶

d. **Clasificación de los sentidos humanos.** Es tradicional la división escolástica entre sentidos externos e internos. Los sentidos externos serían la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto¹⁷. Y entre los sentidos internos, los escolásticos enumeraban el “sen-

¹⁵ Zubiri demostró que no existe esa separación adecuada entre sentidos e inteligencia, que se venía admitiendo desde Platón, y que Descartes volvió a defender

¹⁶ X. ZUBIRI .- “Inteligencia sentiente”, Madrid 1991. Sobre el hombre”, Madrid 1986. “El hombre y Dios”, Madrid 1984, 31-36.

¹⁷ Sentido del tacto. Ya santo Tomás advirtió que el sentido del tacto es genérico y se subdivide en muchos modos específicos. 17

tido común” que recoge y discierne el material de las sensaciones externas, la imaginación, la estimativa o cogitativa y la memoria¹⁸

No se llaman externos e internos porque aquéllos perciban las cosas externas y éstos las internas, ni porque los órganos de los sentidos externos sean extrínsecos y los de los sentidos internos interiores al cuerpo.

La distinción más bien se pone en que los externos siempre se excitan inmediatamente por algún estímulo de orden físico, químico o mecánico, mientras que los internos no se ponen en acto sino con posterioridad a la operación de los sentidos externos.

Es propio de los sentidos externos transformar la energía física en energía fisiológica y psíquica y producir inmediatamente un objeto intencional. En cambio, lo propio de los sentidos internos es elaborar ulteriormente y perfeccionar aquella energía ya transformada¹⁹.

Como se ve no hay unanimidad en la clasificación porque son muchas las sensaciones y las percepciones que experimentamos, dependen de muchos factores objetivos y subjetivos, se entrecruzan unas con otras, no es fácil que se den sensaciones puras, y de ahí la diversidad de interpretaciones. Para nuestro intento no importa demasiado.

e. Para terminar expondremos la división clásica de los **objetos de la sensación**, en sensibles propios (per se) y sensibles impropios (per accidens).

¹⁸ *Sentidos externos e internos*. Puede verse un resumen en CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”, Valencia 2000, 148-149. Y más ampliamente en J. F. DONCEEL S.I. .- “Antropología Filosófica”, Buenos Aires 1969, 141-148) (PH. LERSCH .- “La estructura de la personalidad”, Barcelona 1962, 316-332)

Zubiri habla de once sentidos, cada uno de los cuales tiene su modo de aprehender lo real (X. ZUBIRI .- “El hombre y Dios”, Madrid 1984, 103) .

¹⁹ Cfr. F. M. PALMES, S.I. .- “Psicología” (en “Philosophiae Scholasticae Summa), II, Madrid 1959, 527-528.

Objeto sensible propio (per se) es aquél que mueve el sentido por sí mismo y se aprehende por su influjo en la potencia cognoscitiva. Sólo nos da a conocer cualidades (el color, el sonido, etc.), siendo por ello un conocimiento muy imperfecto

El sensible propio puede serlo “individualmente”, por sí sólo, cuando un solo sentido representa la cualidad (el sonido, el color). O “asociado”, o comunes, si puede ser aprehendido por varios sentidos. Santo Tomás propone cinco sensibles ‘per se comunes’ (el movimiento, el descanso, el número, la figura y la extensión), siguiendo a Aristóteles²⁰.

El sensible impropio (per accidens) es aquel que no mueve el sentido por sí mismo, sino que, partiendo del hecho de una sensación (la imaginación, la memoria, o el entendimiento), completa el dato que nos lleva al conocimiento de un objeto que será necesariamente mediato, pero real. Así por ejemplo, puedo ver a un hombre y decir: es el rey. La realeza no me viene dada por los sentidos. Es equivalente a lo que antes hemos llamado una percepción²¹

f. Es evidente que las realidades sensibles ejercen una verdadera causalidad en los órganos sensoriales. Se da un número casi infinito de estímulos que, influyen en los diversos órganos, determinando la sensación.

Los estímulos son, “por lo general”, realidades materiales o acontecimientos físicos, químicos o biológicos. Pertenecen a la realidad material que circunda al organismo o el organismo mismo²².

²⁰ Cfr S. THOMAS .- “De anima”, l. 2, lect. 13, Opera omnia, t. XX, Parmae 1866, 70.

²¹ Estas divisiones que hemos expuesto de manera concisa, provienen de Aristóteles y los escolásticos, pero todavía hoy pueden admitirse, en su conjunto, porque, sobre todo por influencia de la escuela gestaltista, los mismos psicólogos experimentales admiten la unidad totalizante y vital de las funciones sensitivas.

²² Cómo pueda causar un efecto superior un estímulo material, (p. ej. ondas luminosas), o como es la representación intencional, es un problema oscuro. Y

Todos los actos experienciales son actos de un único yo psicológico que posee la propiedad de transformar lo material en psicológico. Pero “el acto de experiencia humana es muy distinto del acto de experiencia empírica”. Los empiristas mutilan la percepción y el psiquismo humano al reducirlo a pura sensibilidad.

En el acto mismo de experiencia humana se supera el empirismo y el asociacionismo de Hume o de los neopositivistas, porque la percepción humana es mucho más que sensación.

g. Resumiendo. La sensación es un modo inicial del conocimiento humano, que en sí misma es “muy diversa de las sensaciones animales”. El hombre en las sensaciones capta lo real como real, no sólo como estímulo. Y las sensaciones humanas pueden clasificarse de diversas maneras.

Pero lo que más nos importa no son las sensaciones puras, sino las percepciones. Se da una verdadera causalidad de los estímulos materiales en los órganos de los sentidos, y de ahí resulta un conocimiento psíquico de lo sensible, apto para ser elevado después a pensamiento.

4. LA IMAGINACIÓN

a. Se puede definir la **imaginación** como la potencia sensitiva interna que es capaz de hacer presente al sujeto, intencionalmente, algún fenómeno que no está físicamente presente ante él. Pero más que en la potencia tenemos que fijarnos en los actos, porque ellos son lo que especifican la potencia. Los actos de la imaginación son muchos y diversos²³.

nos remite de nuevo al hecho de que las sensaciones son actos de todo el sujeto y que el sujeto es un ser psíquico, si es animal, y si es sujeto humano posee un psiquismo mucho más rico y reflexivo, como veremos al hablar del alma humana.

²³ En los antiguos tratados sobre las facultades humanas la llamada sensibilidad interna quedaba desglosada en cuatro facultades, como ya hemos dicho: el

b. Hay una **gran diversidad de actos imaginativos**. Hay imágenes provenientes de todos los campos sensoriales (visuales, auditivas, olfativas, gustativas, táctiles, cenestésicas, etc.

Pueden ser voluntarios, provocados libremente (p. ej. si queremos representarnos la catedral de Colonia que visitamos en otro tiempo, o nos recreamos imaginando que oímos de nuevo la música de una canción). O pasivos, como cuando al ver una persona nos viene asociada la imagen de su casa.

Sobre la imaginación no tenemos dominio absoluto. Nos pueden asaltar frecuentemente imágenes por motivos subconscientes, asociativos, biológicos, sociales, culturales, etc. sin que intervenga para nada nuestra libertad.

Estas imágenes son casi siempre reproductivas, representan imágenes ya vividas anteriormente. Pero el hombre puede también crearlas caprichosamente asociando, prolongando, o variando fenómenos ya vividos. Y esta creatividad puede ser libre o involuntaria.

Se me pueden ocurrir nuevas imágenes melancólicas, angustiosas, sensuales, fantasías de viajes, de situaciones, etc. que en movimientos inesperados o imprevistos, se presentan a mi conciencia.

c. Características. El acto imaginativo tiene rasgos del acto perceptivo: es consciente, intencional y presentativo, no tendencial. Sin embargo, no necesariamente obedece a estímulos actuales y, por eso, las representaciones imaginativas, excepto en casos

sentido común, la imaginación, la estimativa -o cogitativa-, y la memoria. (cfr. S. THOMAS.- “Summa Theologica”, p. I, q. LXXVIII, a IV, c)

Las *psicologías filosóficas y científicas actuales* conservan únicamente la imaginación y la memoria. El sentido común y la estimativa, como tales, caen en desuso a partir del siglo XVII, aunque se siguen estudiando las funciones que se asignaban a esas facultades, principalmente en el capítulo de la percepción. Lo que se llamaba «sentido común» hoy se llama «organización primaria de la percepción» o también «síntesis sensorial». A la facultad denominada «estimativa» se la llama ahora «organización secundaria de la percepción».

de alucinaciones anormales, “tienen menos relieve y viveza” que las sensaciones o percepciones directas.

Ante las imaginaciones somos normalmente conscientes de que no son realidades físicas presentes, y por ello, por lo general, son más pobres que la percepción.

Podemos reproducir imaginativamente el pasado, y crear imaginativamente el futuro. Así la imaginación puede anticipar acontecimientos y liberarnos de la estrechez de un mundo concreto.

d. Esta imaginación anticipativa y creadora **ha contribuido eficaz y positivamente** a realizaciones artísticas y descubrimientos científicos. Lo que llamamos “intuición”, con frecuencia no es sino un súbito hacerse visibles circunstancias y relaciones mediante la fantasía creadora²⁴.

Imaginación creadora, expresadora de realidades profundas, que tiene uno de sus mayores hitos en la creación de los mitos. El mito no es, hablando con propiedad, una teoría sino una imagen o conjunto de imágenes que esconden un significado y un valor lógico. No es fácil saber si los creadores de mitos se daban perfecta cuenta del sentido de sus propias creaciones²⁵.

²⁴ *La fantasía creadora ha jugado un papel de excepcional importancia en el arte literario, pictórico, escultórico, arquitectónico, e incluso en algunos descubrimientos científicos.*

“Las aventuras de Don Quijote” son una serie de fantasías puestas por Miguel de Cervantes en la cabeza de un loco-cuerdo que reflejan perfectamente realidades más o menos conscientes de una sociedad y el esfuerzo por trascenderla hacia un ideal. “El Romanticismo” se caracterizó por el vuelo libre de la fantasía en busca de sensaciones y sentimientos nuevos. “Beethoven” «imaginó» cómo llamaba el destino a su puerta y compuso la quinta sinfonía. “Leonardo de Vinci”, observando cómo volaban los pájaros «imaginó» como llegarían a volar los hombres.

²⁵ *Imaginación y Mitos.* “El mito griego de las sirenas” que, con su canto atraían hacia sí a los navegantes que luego naufragaban en los bajíos de Scylla y Caribdis, expresa la necesidad y la importancia de resistir a la seducción de las pasiones. Sólo Ulises resistió al atractivo y se liberó de la seducción. “El

e. Y, en ocasiones, puede ser y es, de hecho una **facultad turbadora para el conocimiento de lo real, causa de muchos errores.** Con frecuencia su fuerza es tan poderosa que se interpone entre la realidad y la mente y obstaculiza la presencia limpia de lo real en la conciencia humana que es el conocimiento verdadero.

De ahí que haya personas que tomen lo imaginado, sean temores, sean esperanzas, sean valoraciones, por real y formen así juicios equivocados, es decir, no reales²⁶.

f. **La Imaginación en las Antropologías contemporáneas es interpretada de maneras muy diversas** según lo que se piense de la conciencia humana²⁷. En todo caso esta facultad es de gran

mito de Edipo Rey”, de Sófocles, refleja La creencia de los griegos en el destino fatal.

Todos los pueblos primitivos tienen sus mitos en los que expresan sus intuiciones y creencias. Eran maneras de expresarlas, en culturas no suficientemente evolucionadas en su razón, y de todos modos indican la importancia de la facultad imaginativa humana.

Corresponde al análisis científico determinar cuáles son los contenidos racionales a los que el mito ha servido de vehículo, y cómo el mito se ha transformado en logos.

²⁶ La imaginación no hace más que representar, por ello no se equivoca, pero da ocasión de que haya juicios erróneos sobre la realidad. Spinoza, y en general los racionalistas, han culpado a la imaginación de ser la causante principal de los errores porque fabrica «ideas» compuestas, oscuras y confusas, «ideas» artificiales que obnubilan la razón y le impiden captar las ideas claras y distintas.

Sin caer en el optimismo racionalista que cree poder llegar a pensar en todo con lógica perfecta, evidencia y necesidad (el tercer modo de conocimiento de Spinoza, que es el que Dios tiene), sí es verdad que las imágenes, sean reproductivas, sean creativas, sean anticipativas turban muy frecuentemente no sólo nuestra razón sino nuestra vida humana en general.

²⁷ *La Imaginación en las Antropologías contemporáneas la imaginación es interpretada de maneras muy diversas* según lo que se piense de la misma conciencia humana. Para Kant la que él llama «imaginación trascendental» sería una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento (Verstand),

importancia en todo el problema gnoseológico, y consiguientemente en la vida humana.

La imaginación y la memoria tienen una decisiva influencia en el desarrollo total de la persona y de la vida humana.

5. LA MEMORIA

a. Importancia de la memoria. El poder de la fantasía es grande y, a veces, más extenso que el de nuestra misma libertad. Sin embargo, no existe ninguna imaginación, ninguna representación imaginativa que, por lo menos en aspectos parciales, no dependa de la memoria.

También la facultad intelectiva y la racional dependen en buena parte, de la capacidad rememorativa que llamamos memoria. Por ello, debemos detenernos, siquiera sea brevemente, en su estudio.

b. La memoria es una de las facultades de la sensibilidad interna, que tiene el psiquismo humano. Es aquella facultad del sujeto humano que es capaz de conservar, reproducir y reconocer como propias representaciones de conocimientos o de vivencias tenidas anteriormente.

La diferencia específica con la imaginación consiste en el reconocimiento, es decir, en la capacidad de tomar conciencia más

cuyos esquemas posibilitan la información de los datos sensibles por las categorías intelectuales.

Para los asociacionistas es un principio de síntesis de lo múltiple y disperso en orden a la conservación y ejercicio de la vida. Para la Gestalttheorie es la capacidad inmediata de aprehensión de las formas de lo real. Para la fenomenología existencial (Sartre, Merleau-Ponty) es un principio de estructuración del comportamiento, en función de la libertad originaria del sujeto. La «intuición de las esencias» de Husserl, o la «intuición pura» de Bergson, «disminuyen o anulan el valor de la imaginación».

En todo caso se ve la importancia de esta facultad en todo el problema gnoseológico y consiguientemente en la vida humana.

o menos clara, de que tal fenómeno ha sucedido y de que se vuelve a presentar como ya sucedido.

c. Tipos de memoria. Para una mejor comprensión se suele dividir la memoria en sensitiva e intelectiva según que represente sensaciones o percepciones concretas y pretéritas, o reproduzca más bien conceptos o juicios intelectuales de otros momentos.

Se da también una memoria espontánea, natural e involuntaria. Y una memoria voluntaria, libre, que depende de nuestro esfuerzo y del influjo de nuestra voluntad. Y se habla también de una memoria motora, mental y pura.

La memoria motora es la memoria del cuerpo viviente en movimiento, que acumula y conserva actos repetidos en una determinada secuencia, de forma que luego esa sucesión se torna casi automática. Muchos de nuestros actos de la vida ordinaria (el lenguaje, los actos vitales, las reacciones, la conducción de un automóvil, la orientación por la ciudad, etc.) son efectos de la memoria motora. También muchos animales poseen esta memoria, aunque no de manera refleja, y gracias a ella pueden ser domesticados.

La memoria mental acumula imágenes, ideas, juicios, conclusiones, conocimientos culturales, en general, que forman el acervo científico y humano de una persona.

La memoria pura, nos recuerda hechos propios, acontecimientos o experiencias que se han grabado en nosotros y se transforman en componentes de nuestra vida. Esta memoria es de carácter más personal y concreto.

Éstas y otras divisiones que pueden establecerse, siempre son puramente «formales», ordenadas a clasificar actos diversos de una misma facultad humana que es «la facultad de recordar, de manera consciente y refleja, hechos o fenómenos pretéritos».

d. Memoria asociativa. La base de toda memoria es el reflejo condicionado de Pawlow, complementado por la ley de asociación, según la cual el animal y el hombre tienden a repetir de-

terminados complejos de sensaciones conforme a las leyes asociativas de semejanza, contigüidad, contraste, etc.

Aunque estas leyes asociativas no tienen un carácter riguroso sino más bien estadístico y direccional son la base de la formación de hábitos que tienen tanta importancia en la conducta humana y que crecen progresivamente con la edad hasta el punto que en la senectud el hombre se hace esclavo de sus hábitos²⁸.

Max Scheler ha estudiado la facultad asociativa de la memoria (memoria asociativa) que sólo se da en los seres vivos cuya conducta se modifica lenta y continuamente en forma útil a la vida, sobre la base de una conducta anterior de la misma índole. No se da en las plantas.

El animal tiende a repetir sus actos por una tendencia innata a la repetición, que está regida por «el principio del éxito y del error». Repite con preferencia aquellos movimientos que en ensayos anteriores tuvieron éxito, e inhibe los que fracasaron. Esta tendencia es la que posibilita la adquisición de hábitos, el adiestramiento y el aprendizaje.

e. La memoria es parte de nuestra personalidad. Las vivencias que tenemos a lo largo de la vida se remansan en el psiquismo y forman parte de nuestra personalidad empírica. Muchas quedarán en el fondo del inconsciente o del subconsciente y no volverán a ser reproducidas en un conocimiento reflejo. Desde allí seguirán teniendo un gran influjo en el psiquismo, como vio acertadamente Freud.

Pero otras muchas, gracias a la memoria, constituirán un patrimonio riquísimo de la persona que le posibilitarán las relaciones humanas, el estudio, la erudición, el desarrollo psicológico, el progreso científico, etc.

“Hasta cierto punto, lo que somos depende de los que hemos vivido y de lo que recordamos”. Sin memoria la vida humana se hace imposible. Por eso, si se pierde la memoria, la persona retorna a la infancia, y lo mismo los pueblos.. Es la amnesia que estudia la Psicología clínica.

f. Memoria, tradición y desarrollo. También las colectividades sociales viven de la memoria que llamamos “tradición”, o acumulación de hechos históricos y culturales que constituyen la identidad de un pueblo. Cuando un pueblo pierde la memoria de sus mejores hechos y actitudes, y olvida su tradición también cae en repeticiones infantiles, y no aprende de lo vivido..

Es desde una tradición bien entendida y purificada desde donde se puede producir un verdadero progreso.

g. La memoria de los animales. Se ha discutido mucho sobre ella. Los animales tienen una memoria sensitiva.

El perro tratado con cariño y mimo, cuando cachorro, será distinto, cuando sea adulto, del que fue tratado con dureza. Ha acumulado experiencias que conforman sus reacciones. En la Odisea el perro de Ulises reconoció a su amo a su regreso.

Es por asociación repetida de impresiones sensitivas irreflejas como los animales -y los hombres- pueden ser amaestrados, reaccionan a los estímulos, aprenden un camino, conocen al amo, obedecen al domador, etc.

La diferencia de la memoria animal con la del hombre es que en el hombre la memoria sensitiva no es sólo sensitiva, sino también reflexiva. Ve y recuerda más que lo meramente sensorial, de urgencia y subsistencia. Recuerda también otros aspectos y consecuencias de lo que le agrada, o no. Además que el hombre recono-

²⁸ Cfr. M. SCHELER .- “Die Stellung des Menschen im Kosmos”, Gesammelte Werke, B. 9, Bern 1976, 22-27.

ce los hechos pasados como pasados y como suyos, y el animal no²⁹.

La conducta clientelista de mucha gente -a nivel político y no político-, tiene relación más con la memoria meramente sensorial de los animales, que con la memoria sensorial, reflexiva e integral, de los humanos en ejercicio. Más con la domesticación buscada y/o agradecida, que con la colaboración y lealtad desde la personalización responsable. Y eso define la distinta estrategia de las campañas proselitistas y clientelistas, y las de un disciplinado que no es borreguil y mimético.

Otras reacciones «no aprendidas» de los animales se explican, como ya hemos dicho, por los instintos transmitidos por la herencia genética.

h. Error en los actos de la memoria Por una parte es evidente que tenemos fallos de “memoria”, que somos inducidos a muchos errores por recuerdos equivocados, que nos llevan a falsas atribuciones, incorrectas interpretaciones o asociaciones inexactas.

Pero la memoria -como la percepción-, las más de las veces, no actúa independientemente de la imaginación y de los afectos -filias y fobias-, que son actos también de un único y mismo sujeto. Y así la reproducción de los datos en la memoria puede ser oscura, dudosa, equívoca, prejuiciada y el juicio subsiguiente imprudente o equivocado³⁰.

Hablando con rigor, el error sólo se da en el juicio en cuanto tal. El error no se da propiamente en la memoria sino en el sujeto hombre (*suppositum cognoscens*) que emite un juicio indebida-

mente, y atribuye a la “pura memoria” lo que se le pegó de otras fuentes.

²⁹ Según E. Cassirer: «No basta con memorar datos de nuestra experiencia pasada, sino que tenemos que recordarlos, organizarlos, sintetizarlos, juntarlos en un foco de pensamiento. Y tal género de recordación nos señala la forma característicamente humana de la memoria, y la distingue de todos los demás fenómenos de la vida animal u orgánica» (Cfr. “Antropología Filosófica”, México 1971, 84)

³⁰ Cfr. J. M. DE ALEJANDRO .- “Gnoseología”, Madrid 1974, 374-384

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

EL CONOCIMIENTO HUMANO (II) (EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL)

Carlos Valverde

Índice

0. INTRODUCCION

- a. Nexo b. Memoria, hábitos y comportamientos inteligentes b. Sujeto y realidad se condicionan mutuamente

1. INTELIGENCIA Y RAZÓN, NO SON LO MISMO

- a. Distinción entre inteligencia y razón b. Filosofía moderna c. Entender y Razonar, a lo largo de la historia

2. LA INTELIGENCIA (o Entendimiento)

- a. Tres funciones principales b. Teoría de Zubiri c. Sus funciones o características

3. CAPACIDAD DE CONOCER Y EXPRESAR LO REAL, EN CUANTO REAL

- a. Por la percepción de lo real, se pueden formar juicios b. No significa que cada juicio tenga que ser "siempre" verdadero c. Posibilidad de conocer el ser, todo ser, fuente y origen de la inquietud humana d. Y todo porque el entendimiento puede conocer la estructura inteligible de la realidad sensible

4. CAPACIDAD DE AUTOCONCIENCIA

- a. De estar presente a sí misma b. Lo que hace posible el progreso

5. CAPACIDAD DE FORMAR CONCEPTOS UNIVERSALES

- a. Tema de la máxima importancia b. Qué entendemos por "conceptos universales" c. Conceptos universales de realidades sensibles y no-sensible d. Porque la inteligencia humana tiene la facultad de "abstracción" e. El concepto universal es más "pobre" que la realidad, pero abarca mucho más f. No existen en la mente humana ideas innatas

0. INTRODUCCION

a. En nuestro estudio del Conocimiento humano **hemos visto** ya "el conocimiento sensible, la imaginación y la memoria". *Ahora veremos el "conocimiento intelectual", y en el próximo veremos el "conocimiento racional".*

b. **Memoria, hábitos y comportamientos inteligentes.** *La memoria es un factor de gran importancia en la vida humana: nos libera de la rigidez de los instintos, y nos facilita la acción mediante los hábitos.*

El hecho de que muchos de nuestros comportamientos estén ya facilitados por los hábitos nos *permite, un amplio margen de actuación conforme a comportamientos inteligentes que son los más humanos.* Son precisamente éstos los que vamos a estudiar ahora.

c. **Sujeto y realidad se condicionan mutuamente.** *El mundo está delante de nosotros antes de todo análisis que podamos hacer de él.* La realidad, como parte de nuestro espacio vital y de nuestro horizonte intelectual concreto, preexiste a cualquier experiencia particular y a cualquier investigación científica como un horizonte general previo y condicionante.

Me entrega su realidad, *me condiciona y nosotros podemos condicionarla también*¹. Ese condicionamiento mutuo es parte de nuestro «mundo vital» (Husserl). Y conocerle, con la mayor obje-

¹ *La realidad, Kant y Husserl.* Ver CARLOS VALVERDE.- "Antropología Filosófica", Valencia 2000, 156

tividad posible facilitará optimizar sus potencialidades y disminuir las dificultades que pueda presentar.

Pero antes de entrar en el estudio del conocimiento intelectual, que es uno de los más controvertidos, tenemos que precisar qué queremos decir cuando hablamos de entendimiento e inteligencia. Los griegos utilizaron el término “*nous*” y el término “*logos*”, que los latinos y los escolásticos tradujeron indistintamente por *intellectus* o por *ratio*.

1 INTELIGENCIA Y RAZÓN, NO SON LO MISMO

a. La **distinción entre inteligencia y razón** se encuentra ya en santo Tomás. Para él la razón y el entendimiento en el hombre son dos potencias diversas, a juzgar por sus actos. “Entender” es aprehender la verdad inteligible, mientras que “razonar” es proceder de una cosa entendida a otra, a conocer la verdad inteligible. Los hombres llegan a conocer la verdad inteligible procediendo de uno en otro y por eso se llaman racionales». ²

La razón para los escolásticos, viene a ser el mismo entendimiento en cuanto avanza de lo conocido a lo no conocido³. Al hablar de lo que podemos llamar conocimiento racional volveremos sobre este tema.

b. **Filosofía moderna.** Los racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) *utilizan maneras diversas, y a veces imprecisas, los vocablos «entendimiento» y «razón».*

Otro tanto se diga de los empiristas (Locke, Hume), aunque éstos entienden los conceptos de inteligencia y razón de manera distinta.

El *entendimiento*, o la razón, para ellos es “la facultad de combinar, repetir o asociar sensaciones -que llaman ideas- sin tras-

pasar el horizonte de lo puramente sensible”. En rigor, la inteligencia o la razón más que una facultad cognoscitiva sería para los empiristas una facultad que sistematiza y organiza los datos de la sensibilidad.

2) En esa línea está también Kant que distinguió en el hombre tres facultades cogitativas adecuadamente distintas: *la sensibilidad*, o intuición sensible, (*sinnliche Anschauung*) que agrupa los datos de la sensibilidad bajo las formas de espacio y de tiempo.

El entendimiento (*Verstand*) -dotado de doce categorías- piensa sintéticamente la diversidad de la experiencia y constituye los juicios sintéticos a priori. Y, por fin, *la razón* (*Vernunft*) que confiere una última unidad a los juicios, agrupándolos en tres grandes ideas o totalidades necesariamente pensables pero incognoscibles: el mundo, el yo y Dios.

“La sensibilidad conoce, el entendimiento informa y sintetiza, la razón piensa pero no conoce”.

c. En medio de una gran variedad de opiniones, **a lo largo de la historia de la filosofía**, se suele llamar *entender* al conocer que parte fundamentalmente de las sensaciones, abstrae, forma los conceptos, los compara y articula en juicios. Mientras que *razón* sería la actividad intelectual superior que tiende a la conexión y unidad definitiva de los juicios y de los saberes y avanza, mediante el discurso deductivo o inductivo de los que hablaremos más adelante.

2. LA INTELIGENCIA (o entendimiento)

a. Más que con una definición clarificaremos lo que es la facultad humana de entender describiendo sus **tres funciones principales**, aquellas que de tal manera son características y específicas de la persona inteligente, que sólo ella las posee formalmente: 1) la capacidad *de conocer y expresar lo real como real* 2) la capacidad *de estar presente a sí misma* (“reditio completa subiecti in seipsum”, de santo Tomás), y 3) la capacidad *de abstraer y for-*

² Cfr. S. THOMAS .- “Summa Theologica”, I, q. LXXIX, a. VIII, c.

³ El entendimiento y la razón en Descartes y los racionalistas modernos los empiristas, y Kant: ver pg 156)

mar conceptos universales partiendo de realidades individuales y concretas y de relacionarlos. Hablemos de cada una de ellas.

b. Según Zubiri⁴ no se pueden separar adecuadamente sensación e intelección, como si fuesen actos de dos facultades esencialmente distintas, dos modos de conciencia. La inteligencia humana, por estar inmersa en la sensibilidad corpórea, no puede tener acceso a la realidad si no es en y con los sentidos.

Entender («inteligir», dice Zubiri) es la actualización de lo real, como real, en la inteligencia sentiente. El animal acoge la realidad sólo como estímulo. Mientras que el hombre aprehende lo real como real, y el estímulo como realidad estimulante. (Aprender lo real significa que caemos reflejamente en la cuenta de que hay seres que tienen una realidad, son «de suyo», con independencia de mi subjetividad).

Conocer intelectualmente es dejar que las estructuras de lo real se hagan presentes en nuestra consciencia. Conocemos intelectualmente cuando captamos las cosas como reales, y tanto más conocemos intelectualmente cuanto más realidad se nos hace presente.

El hombre, pues, tiene una experiencia de la realidad, cosa que no tiene el animal. Y ello es posible porque esa experiencia no es sólo experiencia lograda en una sensibilidad pura, sino experiencia de una inteligencia sentiente.

Lo real no es sólo ni principalmente “objeto, sino sobre todo fundamento”. La intelección es aprehensión de ese objeto-fundamento, aprehensión presentante y consciente.

Todo otro acto intelectual, como el idear, el concebir, el juzgar, etc. son maneras de aprehender la realidad y de expresarse la realidad en la conciencia pensante. La aprehensión de la realidad es el acto elemental radical y exclusivo de la inteligencia.

En el único acto sentiente-inteligente captamos no sólo los colores, la forma, el volumen, lo agradable o desagradable, sino

⁴ X. ZUBIRI.- “Inteligencia sentiente”, Madrid 1980. “Inteligencia y realidad”, Madrid 1991. “El hombre y Dios”, Madrid 1984.

también lo que la cosa es. Por eso, inmediatamente podemos responder: es un hombre, es un árbol, es un automóvil.

Los sentidos solos no pueden dar esa respuesta. En rigor, no es que la sensibilidad «proporcione» a la inteligencia los datos sobre los que tiene que trabajar, -dualismo aristotélico- sino que la captación de realidad es en un sólo y único acto, que es un sentir intelectual o intelección sentiente.

Por eso es incorrecto hablar de «inteligencias artificiales», como se habla hoy día. Los ordenadores y las computadoras, por muy sofisticadas que sean atienden sólo al contenido formal de lo que se les transmite, pero nunca a su valor de realidad que es lo específico de la inteligencia humana. No hay, pues, verdadera «inteligencia artificial».

El conocimiento sensible es importante, pero lo más radical, lo primario que hace la inteligencia es aprehender lo real como real⁵.

c. Veamos ya las funciones o características principales del entendimiento, de la inteligencia

3. CAPACIDAD DE CONOCER Y EXPRESAR LO REAL, COMO REAL (formación y enunciación de juicios)

a. Gracias a esta percepción de lo real, de lo que existe, el hombre puede formar y enunciar juicios. Entender equivale a formar juicios. Y como vio acertadamente vio Kant, el juicio es el acto perfecto del entendimiento.

Pero un juicio es exactamente la afirmación del ser. El juicio es -excepto en la Lógica pura o en Matemáticas-, más que una co-

⁵ Para una ampliación de este punto según santo Tomás, los escolásticos y Zubiri ver CARLOS VALVERDE.- o. c., 158-159. Expone muy bien el pensamiento escolástico F. M. PALMES, S.L.- “Psychologia” (en Philosophiae Scholasticae Summa, II, Madrid 1959, 631-642.)

nexión lógica entre dos conceptos. Es la afirmación conocida de una realidad objetiva.

La esencia del juicio está en que la proposición compuesta de sujeto, verbo y predicado afirma que algo es así. Cuando digo: esta mesa es pequeña, el cielo es azul, este aparato es una máquina de escribir, Juan es muy inteligente, o cualquier otro juicio, estoy afirmando la realidad conocida, lo que es y como es. Es la afirmación de la realidad, o lo que es lo mismo, la verdad. Es una valoración absoluta de lo absoluto: es.

Somos plenamente conscientes de que, en muchos juicios, enunciamos la realidad y de manera absoluta e ineludible. Sabemos que al decir “es” no lo decimos sólo para nosotros, para un pensamiento o una representación subjetiva sino que afirmamos la realidad como es en sí.

El entendimiento está regido por el ser. El ser se ha abierto al entendimiento. “El ser es una condición de posibilidad del juicio”, por eso en la misma afirmación del juicio se supera el idealismo kantiano y precisamente con su mismo método trascendental.

b. Lo que no significa que cada juicio tenga que ser “siempre” verdadero porque cabe, naturalmente, el error, ya que *la exactitud del juicio está condicionada por múltiples circunstancias*. No siempre se establece una presencia luminosa del ser en la conciencia humana, por muchas situaciones o condicionamientos. Más adelante hablaremos de la verdad, la certeza y el error.

Pero el juicio, si se enuncia sin restricciones, pretende siempre una validez absoluta puesto que enuncia lo que es, la realidad, y ésta tiene un valor absoluto. Más aún, en la afirmación de cada juicio, aunque sea singular, se patentiza la salida de la inteligencia a la universalidad del ser. La afirmación que va en la cúpula del juicio tiene un dinamismo que expresa la orientación de la inteligencia hacia lo que es su propio objeto: el ser.

Se desvela así *la estructura fundamental del pensamiento humano, que acoge al ser en su universalidad*, o mejor, el pensamiento humano no es otra cosa que el ser que toma conciencia de sí mismo en el hombre, como ya vieron Hegel y Heidegger ⁶.

“Ser y conocer tienen una unidad originaria. El conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la unidad originalmente unificante del ser y del conocer en su unidad realizada en el ser conocido. El conocer es comprendido como subjetividad del ser mismo, como ser ante el ser (als *beisichsein* des Seins). El ser mismo es ya la unidad originalmente unificante del ser y del conocer, es ontológico» (Karl Rahner) ⁷.

c. Esa posibilidad de conocer el ser, todo ser, es la fuente y origen de la inquietud humana. Es decir, de la insaciabilidad del espíritu humano que siempre quiere saber más, conocer más ser. *No descansa plenamente en ningún conocimiento intramundano, es decir, en ninguna verdad finita porque ninguna le ofrece la plenitud del ser*⁸.

Se sigue preguntando por el fundamento último y definitivo de la propia existencia y del mundo en general. Es tanto como preguntarse por el Ser Absoluto, hacia el cual gravita inevitablemente todo conocimiento humano. Y sólo en él puede descansar.

Es preciso advertir aquí que *no hay que confundir el ser con la materia*, aunque ésta sea parte de la realidad. El conocimiento intelectual comienza por los sentidos (“*omnis cognitio incipit a sensu*”) pero lo propio de la inteligencia sentiente es traspasar los

⁶ Sobre el *dinamismo de la afirmación del ser en el juicio* es indispensable la obra de J. MARECHAL .- “Le point de départ de la Métaphysique”, t. V, Bruselas +

⁷ K. RAHNER .- “Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1957, 82-83. Santo Tomás habla de manera parecida por ejemplo en la *Summa Theologica*, I, q. XIV, a. 2, c.

⁸ Cfr. S. THOMAS .- “Contra Gentes”, I, III, c. 25.

datos sensibles, puramente empíricos y llegar al ser en cuanto ser y por ello también a realidades metasensibles, como expondremos más adelante. Ése es el valor, la *maravilla y el misterio del espíritu humano que eleva al hombre sobre todos los demás seres mundanos*. Sólo los materialistas confunden el ser con la materia.

d. Y todo ello porque **es propio del entendimiento humano conocer la estructura inteligible de la realidad sensible**. Es evidente que nos llegan datos sensoriales, por ejemplo de la mesa sobre la que escribo. Mis ojos y mis manos me dan a conocer su realidad material. Pero el sujeto cognoscente humano no se detiene ahí.

Inmediatamente y, con mayor o menor reflexión consciente, *caigo en la cuenta de que la mesa encierra una finalidad, la de poder escribir sobre ella, está hecha para ese fin*. Caigo también en la cuenta de que la mesa ha sido producida por un artífice, es decir, que es causada eficientemente. Aún más: caigo en la cuenta de que la mesa es contingente, no existía hace mil años y por tanto no tiene en sí su razón de ser.

He ahí, pues, que *en el mismo acto de conocer la mesa aprehendo realidades metasensibles, metafísicas, la finalidad, la causalidad eficiente, la contingencia*.

Mientras que Platón ponía la idea o forma de las realidades en un mundo hyperuránico, Aristóteles acertadamente “vio que las ideas o formas o estructuras inteligibles están en la misma realidad sensible”, y con admirable expresión lo llamó “lógos enúlos”.

Y la maravilla de la inteligencia humana es la posibilidad que tiene de leer la realidad inteligible de los seres materiales y *de elevarse así a conocimientos muy superiores porque están más allá de los datos concretos de los sentidos*⁹.

⁹ *La filosofía aristotélico-escolástica proponía, para dar el paso de lo sensible a lo inteligible una serie de entidades: el fantasma de orden sensible, el entendimiento agente que ilumina el fantasma y forma la especie impresa, ésta*

4. CAPACIDAD DE “AUTOCONCIENCIA”

a. La segunda de las funciones singulares y específicas de la inteligencia humana que es la **capacidad de estar presente a sí misma** (la “reditio completa subiecti in seipsum” de santo Tomás¹⁰, y la capacidad de “autoconciencia” o “autorreflexión” de Hegel). *Es esencial al espíritu reflexionar sobre sí mismo, ser-en-sí y para-sí.*

¿Cómo es esto posible? También aquí tenemos que partir de la experiencia de la propia conciencia, de la conciencia de la actividad mental humana tal como la vivimos cada uno. Y así decimos: yo pienso, yo rectifico, yo proyecto, yo estoy alegre, etc. es decir.

en actos humanos en los que reflejamente caigo en la cuenta de qué son, de cómo son, de su concatenación y sus relaciones, de su lógica o su sinrazón, de que son míos, es decir, de mi propio yo, de un único yo que conozco precisamente en esos actos y del que no puedo dudar.

pa-sa al entendimiento posible y forma la especie expresa o concepto que no es lo que se conoce sino el medio en el que la realidad es conocida.

La función clave sería la del entendimiento agente. Toda esta teoría escolástica puede aceptarse, pero parece que es una excesiva disección del acto del conocimiento humano, en varias entidades muy problemáticas.

¹⁰ Santo Tomás toma esta idea del “Liber de causis”, resumen hecho, probablemente por un musulmán, de la obra de Proclo “Elementatio theologica”. La expresión literal dice: «Todo cognoscente que conoce su esencia, retorna a su esencia con una vuelta completa» («Omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa», “Summa Theologica”, I, q. XIV, a. II, 1)

Y santo Tomás, la explica así: «Volver a su esencia no es otra cosa que subsistir en sí misma. Porque la forma, en cuanto perfecciona la materia dándole el ser, en cierto modo se difunde sobre ella, pero en cuanto tiene el ser en sí misma vuelve a sí misma. Así pues, las potencias cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de ciertos órganos, no se conocen a sí mismas, como es evidente en cada uno de los sentidos. Pero las potencias cognoscitivas que subsisten por sí mismas se conocen a sí mismas» (Ibid.)

En ellos y por ellos, mi propio yo se hace presente, y en ellos y por ellos me poseo a mí mismo, y tomo conciencia de mi ser y de mi permanencia en el ser.

La actividad intelectual es dinámica. Partiendo de los datos inmediatos de la conciencia, incluso de los sensibles, tengo una experiencia no sólo de esos datos, sino de mi conocimiento de esos datos y, más aún, de mi propio yo, como un ser-en-sí y para-sí. Uno se experimenta capaz de estar presente a sí mismo, y sujeto permanente de todos esos conocimientos.

El yo conocido así, resulta persona, en el sentido metafísico del término. Mediante la autoconciencia me experimento de manera indudable como ser subsistente porque experimento que soy yo el que siente, el que piensa, el que actúa, el que quiere. Me experimento también como individuo distinto de todos los demás, y como racional, pensando el ser y abierto a todo el ser.

b. Esta propiedad del espíritu humano de **poder volver sobre los propios actos es la que hace posible el progreso.** *El hombre, porque está presente a sí mismo puede caer en la cuenta de sus errores o insuficiencias* en la apreciación de la realidad, de las dificultades que experimenta ante ella. Y, así, buscar nuevas posibilidades, nuevas dimensiones, nuevos secretos de la realidad para perfeccionarla y perfeccionarse con ella.

Es por ese ser consciente de sí mismo que se realiza el progreso, diferenciándonos esencialmente de los animales. Los animales no progresan porque no rectifican, y no rectifican porque no vuelven ni pueden volver sobre sus propios actos, ni tomar conciencia de su propio, yo como un ser subsistente y sujeto responsable de sus actos.

Esta capacidad es propia y exclusiva de los seres inmateriales, espirituales¹¹.

¹¹ *Las potencias materiales puesto que son extensas no pueden revertir perfectamente sobre sí misma con su propia actividad. Podrá una parte volver*

4. CAPACIDAD DE FORMAR “CONCEPTOS UNIVERSALES”

a. La inteligencia humana es capaz de formar conceptos universales con valor objetivo y real, partiendo de realidades singulares y concretas. *El tema es de la máxima importancia* porque sea tanto en la conversación ordinaria, como sobre todo en las construcciones científicas sobre la Naturaleza, hablamos con conceptos universales que encierran un indudable contenido de realidad. “Las ciencias siempre son de lo universal”.

Si los conceptos universales encierran y expresan realidades objetivas entonces *quedan justificadas las verdades objetivas universales, para todos los hombres. Los valores, las normas éticas universales, los derechos humanos, las leyes obligatorias para todos.*

Pero si las verdades y conceptos universales son puras palabras sin contenido real, como dicen algunos¹². No queda sino el rela-

sobre otra parte, pero no “sobre sí misma” porque cada parte también es intrínsecamente extensa, está compuesta de partes.

La razón por la que los animales o los mismos sentidos humanos de por sí conocen, pero no conocen que conocen es su dependencia intrínseca de la materia. Pero del valor inmaterial y espiritual del conocimiento humano y del hombre hablaremos más adelante.

Es sabido que los filósofos fenomenistas no creen que podamos llegar a la afirmación de la realidad de un yo autoconsciente. Así Hume, el más empirista y escéptico, no admite más conocimiento que una sucesión de fenómenos sin que desde ellos podamos afirmar una realidad autoconsciente y subsistente, ya que tendríamos que apoyarnos en el principio de causalidad cuya validez niega. Profesa un rígido actualismo. En la misma actitud está Bertrand Russell seguidor de Hume.

Para Kant, el yo es una función de la unidad sintética trascendental de percepción, una condición a priori de la unidad del conocimiento pero impervio como tal, al conocimiento, por ser noumenon. Husserl parece pensar en un acto cuya intencionalidad se pierde en el objeto. Tampoco Sartre admite un yo realidad consciente sino una sucesión de actos en una unidad-totalidad.

¹² Roscelino, y los nominalistas de su escuela, (siglo XI-XII). Y en la Edad Moderna Hobbes, Berkeley, Hume, Condillac, Stuart Mill, Spencer, Bertrand

tivismo y el subjetivismo que deriva hacia un anarquismo antropológico, y hacia el positivismo jurídico que puede ser, bajo diversas formas, una dictadura¹³.

La tradición aristotélico-escolástica defiende el valor realista de los conceptos universales “con un realismo moderado”. *No defiende que los universales existan en la realidad tal como nos los representamos, lo cual es demasiado evidente. Sino que existe en la realidad un fundamento para que nosotros formemos esos conceptos. Que tienen un contenido real porque expresan lo que la cosa es, aunque no todo lo que la cosa es.*

b. Entendemos por concepto universal aquel que siendo uno es apto para predicarse de muchos individuos de manera unívoca y dividida (uno por uno) y según todo lo que el concepto expresa. Los ejemplos son infinitos, mesa, árbol, libro, hombre, etcétera.

El concepto universal *prescinde de determinaciones más o menos accidentales e individuantes* y se queda, únicamente con aquello que expresa la estructura esencial y común de todos los

individuos de una especie cualquiera, lo que la cosa es (“quidditas”). Aunque de manera abstracta, universal y a veces, confusa.

Por eso *es importante distinguir entre cosa y concepto universal*. “La cosa, las cosas”, siempre son concretas, singulares y determinadas, cuanto existe es individual y singular. “El concepto universal” nos da la esencia real o, mejor dicho, ‘algo esencial real’, y por eso es válido para significar la estructura fundamental de innumerables individuos concretos y reales o posibles, en la cual todos coinciden¹⁴.

c. Formamos conceptos universales no sólo de realidades sensibles sino que la inteligencia humana, porque *puede penetrar en la estructura inteligible de lo sensible y porque puede conocer por analogía y por raciocinio*, es capaz también de “formar conceptos universales cuyo contenido no es una realidad sensible”. Pero es una realidad, así por ejemplo, los conceptos de ley, de justicia, de derecho, de libertad, de causalidad, de contingencia, de belleza, de finalidad e innumerables otros que se refieren a realidades pero metasensibles.

Nadie dirá que el derecho, la justicia, la libertad, o la contingencia no son realidades, porque no son mensurables o ponderables, como lo son las cosas sensibles y materiales. Sobrepasan las propiedades de los seres materiales y no están sometidas a sus leyes.

Por eso afirmamos que los conceptos universales, de realidades materiales o inmateriales, en cuanto tales conceptos, son inmateriales, espirituales. Y que, por ello, no pueden estar formados sino por una potencia fundamentalmente inmaterial. Pero de este tema

Russell, los neopositivistas y los postmodernos entonces nada tiene valor universal, objetivo y necesario

La novela de Umberto Eco, leída en los últimos años, “El nombre de la rosa”, termina con la frase desoladora: «Dejo este texto no sé para quién, este texto que ya no sé de qué habla: “de la antigua rosa no nos queda más que el nombre, sólo tenemos nombres” (stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus)». Es una profesión del nominalismo contemporáneo.

¹³ *Un nominalismo más mitigado* es el de los llamados conceptualistas (los medievales G. de Ockham, Buridano, Pierre d’Ailly, Gabriel Biel y en la época moderna Kant y sus seguidores, W.O. Quine, etc) que mantienen que además de palabras hay también conceptos universales, pero niegan que a estos conceptos o constructos mentales les corresponda la realidad.

Los conceptos universales no serían más que signos naturales que no representan la realidad sino que remiten a ella (Ockham), o sencillamente recursos o categorías para la ordenación lógica de los objetos conocidos por los sentidos (Kant).

¹⁴ *Los escolásticos distinguen en los universales*, entre universal fundamental, formal directo, formal reflejo, unívoco y análogo. Originario, derivado, Incausando, in obligando. In significando, in essendo, in representando, in praedicando. No es necesario que entremos aquí en esas disquisiciones más propias de una Teoría del conocimiento. Pueden verse en L. SALCEDO.- “Crítica” (en PROFESORES SI.- “Philosophiae Scholasticae Summa”, I. Madrid 1964, 194ss.)

tendremos que hablar cuando hablemos del alma humana, y no podemos exponerlo aquí.

d. La inteligencia humana tiene la facultad de abstraer.

*La pregunta más difícil es cómo pasa el hombre del conocimiento sensitivo o intelectual de lo singular a la formación de un concepto abstracto y universal y, sin embargo, de validez real. Nos basta aquí decir que la inteligencia humana tiene la facultad de abstraer*¹⁵.

Abstracción,” etimológicamente”, significa separación. Pero no usamos el nombre de abstracción para cualquier separación, como lo hacen los empiristas. Sino sólo para aquella operación por la cual la inteligencia abstrae, de los individuos singulares, aquellas notas que son comunes y esenciales a la realidad de todos los individuos de una misma especie y forma así su concepto universal.

Al leer la realidad, *la inteligencia humana cae primero en la cuenta de que existen o pueden existir individuos semejantes en la naturaleza, y distintos en la individuación. Y después abstrae las características comunes a todos ellos.*

Pero la abstracción intelectual no es un simple separar una nota sensible de un todo que también lo es, sino un proceso por el que se *capta la naturaleza esencial y la libera de lo concreto.*

El entendimiento, en cuanto potencia abstractiva, no es un instrumento que separa y une datos sensoriales. Sino una fuerza mental *capaz de leer la estructura inteligible que hay en todo lo sensible y, al mismo tiempo, comprender que ciertos elementos inteligibles se dan en todos los individuos existentes o posibles de una misma especie. Eleva esa estructura a su valor universal.*

¹⁵ Antiguos, modernos y contemporáneos han discutido sobre este problema. No podemos entrar en diálogo con tantas tesis más propias de un tratado de Teoría del conocimiento

La Psicología, y algunas Antropologías modernas, en lugar de abstracción *prefieren hablar de ideación o formación de ideas.*

e. Podría parecer que el concepto universal es más pobre que la realidad ya que no la expresa toda como es en su singularidad. Pero este empobrecimiento queda *compensado con el amplísimo contenido que adquiere.* Así, por ejemplo, cuando digo el universal agua incluyo en él a toda el agua que ha habido, que hay y que habrá, o cuando digo árbol enuncio una realidad que se verifica en todos los árboles¹⁶

En cualquier caso, lo que queda muy claro es que los conceptos universales *hablan de realidades, aunque no de toda la realidad de los individuos concretos.* Por eso está plenamente *justificado el valor de las ciencias que tienen por objeto lo universal, sea sobre las realidades de la Naturaleza o del hombre.* Todo se debe a la maravillosa facultad que llamamos inteligencia humana.

f. De todo lo dicho se deduce que no existen en la mente humana ideas innatas¹⁷. El innatismo ideológico, propiamente dicho, es una teoría carente de fundamento y de datos experimentales que pudieran garantizarla. Más bien los datos nos dicen lo

¹⁶ Cfr. S. THOMAS .- “Summa Theologica”, I. q. 84, a. 6; q. 85, 1. N. BALTHASAR .- “L’abstraction metaphysique”, Louvain 1935. A. DONDEYNE .- “L’abstraction”, Revue Néoescolastique de Philosophie (1938), 5-20 y 339-373. G. VAN RIET.- “La théorie thomiste de l’abstraction”, Revue Philosophique de Louvain 50 (1952), 353-393.

¹⁷ Defendieron el innatismo Platón, Descartes, Spinoza, la Escuela platónica de Cambridge, en el siglo XVII Todos ellos, de diversas maneras, *admitían ideas virtuales preexistentes en el alma humana que luego, excitadas por las sensaciones, pasarían a ser ideas formales,* bajo diversas formas. También algunos ontologistas como Malebranche, algunos tradicionalistas como de Maistre, de Bonald, Lamennais, defendían el innatismo.

Y en nuestro siglo se ha atribuido el innatismo al conocido lingüista Noam Chomsky, en cuanto que ha defendido la existencia innata de modelos gramaticales capaces de engendrar todas las expresiones y sólo las expresiones aceptadas como gramaticales por los hablantes de una lengua.

contrario. Observamos que *hay un progresivo desarrollo psicológico* en el niño, y que es desigual en los distintos niños, según la instrucción y enseñanzas que van recibiendo.

Si todos viniésemos al mundo dotados de ideas, todos tendríamos las mismas “nociones”, los mismos “juicios”, los mismos “principios teóricos y prácticos”, incluso el mismo caudal cultural. En el campo moral tendríamos todos también las mismas tablas de “valores y no sería necesario buscar justificaciones últimas a la moral”, en las que hay tanta variedad de opiniones.

Generalmente se admite que *la inteligencia humana llega al mundo “tamquam tabula rasa”, como una cuartilla en blanco, y que “sólo a partir de las sensaciones inteligentes, en el sentido explicado, lenta y progresivamente va formando las ideas”.*

El mecanismo por el cual se verifica esa “*intus-lectio*”, esa intelección de lo profundo del ser, queda simplificado si se admite la teoría de X. Zubiri de que el mismo acto humano de sentir ya es un acto de entender o, como él dice, de «*inteligir*». Aunque hay que reconocer que topamos aquí con la realidad misteriosa de esa facultad de entender.

Pero, aunque no admitimos las ideas innatas ni formales ni virtuales, *si admitimos las predisposiciones estructurales que nos vienen dadas en la herencia genética, para una mayor o menor facilidad en la captación de las diversas dimensiones de la realidad y en el desarrollo del raciocinio. En el código genético, incluido en los cromosomas hereditarios, nos viene dada “una amplísima información consistente en tendencias, instintos, capacidades de reacción, de orientación, de autodefensa, cualidades temperamentales, etc.. Pero no ideas o conceptos propiamente dichos”.*

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia. 2000
Adaptación : Santiago de la Fuente sj

EL CONOCIMIENTO HUMANO (III)

(Conocimiento racional. Verdad, certeza y error)

Carlos Valverde

INDICE

A. EL CONOCIMIENTO RACIONAL

1. EL CONOCIMIENTO RACIONAL (La razón)

a. No es fácil distinguir entre actos intelectuales y racionales b. El término "razón" c. Zubiri d. La razón no tiene otro fundamento mensurante que lo real e. La razón puede ser creativa y que tiene un margen de organización de lo entendido. f. El proceso de penetración ulterior en la realidad es por la deducción y la inducción

2. LA DEDUCCIÓN

a. De lo universal a lo particular b. Añade un "plus" decisivo al saber virtual c. Responde a la estructura esencial del espíritu humano y nos la revela d. El proceso de demostración no puede ser infinito.

3. INDUCCIÓN

a. De la observación experimental de hechos singulares a enunciar leyes universales b. Tres momentos c. El principio de la constancia y la causalidad física d. Apoyados en ciertos principios .

4. LA CIENCIA

a. Por la deducción y la inducción b. Elementos esenciales c. Progresiva especialización d. Da muchos puntos de apoyo seguros en lo físico y en lo humano e. la potencia cognoscitiva de la razón es limitada

B. VERDAD, CERTEZA, ERROR

5 REALIDAD, VERDAD Y CERTEZA

a. Realidad y verdad. b. El conocimiento humano, apertura al misterio del ser c. Los racionalistas hicieron de la "idea" el único conocimiento válido e. La noción de verdad ha padecido un eclipse f. La Post-modernidad g. Elucubraciones falaces h. El criterio para saber si un enunciado es verdadero, la evidencia de la realidad, presente en él i. Certeza j. Certeza e Ideología k. Verdad, culturas e historicismo

6. LA FALSEDAD Y EL ERROR

a. La falsedad y el error b. La posibilidad de la falsedad y error no suprimen la posibilidad de alcanzar la verdad c. La realidad, de riqueza y profundidades diversas exigen métodos diversos d. La historia del pensamiento humano, búsqueda incesante de la verdad

A. EL CONOCIMIENTO RACIONAL

1. EL CONOCIMIENTO RACIONAL (La razón)

a. Tenemos que hablar ahora de otra potencia cognoscitiva humana que suele llamarse razón.. **No es siempre fácil establecer una frontera** entre lo que son actos intelectuales y lo que son actos racionales. De ahí la gran variedad de teorías sobre qué es

entendimiento y qué es razón, y cuáles son sus funciones específicas.¹

b. En general, **el término razón** designa la actividad intelectual superior que tiende a la conexión y unidad definitiva del saber y del obrar. Por eso, se entiende también, a veces, por razón «la facultad de los principios», en el sentido de juicios fundamentales y últimos.

Pero aquí también -más que pretender definir la razón como si pudiese contraponerse al entendimiento-, será mejor que intentemos una aproximación a las funciones cognoscitivas del sujeto humano, que más que superiores podemos llamar “ulteriores”, porque se apoyan en los conocimientos intelectivos que ya hemos estudiado, y llegan a estructuras más profundas de lo real.

c. Para **Zubiri** lo que llamamos razonar es un modo de intelección, un modo de aproximarse a la realidad que aprehende la realidad, de manera más profunda. Si la realidad estuviera total y completamente aprehendida, en la intelección primordial, no habría lugar a hablar de razón.

Pero las realidades tienen una profundidad que no nos viene dada en el primer momento en que se hacen presentes en el entendimiento. En ese sentido puede decirse que la razón es un entender que busca más (*intellectus quaerens*). Busca más, porque la realidad ofrece siempre más, y así atrae a la mente siempre a más conocimiento y a más verdad.

No es tanto el órgano de evidencias absolutas, como querían Descartes y los cartesianos, cuanto el órgano de una marcha hacia la profundidad de lo ya entendido. Tampoco es dialéctica especulativa, ascendente y trifásica, de concepto a concepto - afirmación, negación, negación de la negación- (Hegel). Ni es organización de la experiencia (Kant), en tres totalidades o ideas, el

¹ Una información muy completa sobre las diversas acepciones del término “razón”, ver J. FERRATER MORA .- “Diccionario de Filosofía”, t. IV, Madrid 1981, en los términos “Razón” y “Tipos de razón”.

mundo, el yo y Dios, especulativas y no reales, ni realmente cognoscibles.

d. La razón **no tiene otro fundamento ni otro principio mensurante que lo real**. No es generadora de ideas puras ni combinación de previos actos de intelección, sino presencia o toma de conciencia de más realidad. La razón no reposa sobre sí misma sino que es un modo nuevo de intelección de la realidad.²

e. La razón **puede ser creativa y tiene un margen de organización libre** de lo entendido.

Puede crear modelos o paradigmas con el intento de organizar y sintetizar los datos de la realidad. P. ej. el modelo de átomo como un minúsculo sistema solar, con un núcleo central positivamente cargado y una serie de electrones girando en órbitas elípticas a su alrededor (Rutherford 1913). Puede también construir hipótesis racionales por homologación con otros campos de la realidad, por ejemplo si se intenta explicar la realidad social por homologación con los organismos vivos (organicismo sociológico).

Puede además la razón crear ciencias enteras de la realidad, por ejemplo la Geometría, que consiste en un sistema de postulados y de axiomas racionales y generales que interpretan lo espacial -y como hay diversas geometrías se ve que pueden ser diversos los postulados - fundados todos sin embargo en la estructura de los cuerpos extensos. O la Física que un tiempo fue mecanicista, porque todos los movimientos se reducían rigurosamente a matemáticas, y ahora no lo es aunque se sigue considerando la Matemática como la construcción racional que explica y es fundamento de todo lo Cósmico³.

² Santo Tomás dice: «El entendimiento y la razón se diferencian en el modo de conocer, a saber, el entendimiento conoce con una simple mirada, la razón discurrendo de uno en otro. Pero la razón por el discurso llega a conocer lo que el entendimiento conoce sin discurso, los universales», 5. THOMAS, Summa Theologica, I, q. LIX, a. 1, 1

³ Estas ideas las expone muy ampliamente X. ZUBIRI .-“Inteligencia y razón”, Madrid 1983

Puede crear también ciencias metaempíricas, como las ciencias jurídicas, confiriendo una estructura racional, sistemática general y profunda a los deberes y derechos reales de las personas humanas.

Las ciencias humanas como el Derecho, la Política, la Metafísica, etc. hacen ver con evidencia que lo real profundo alcanzado por la razón no siempre es material y corporal. Los derechos humanos, o una teoría política que exprese un modo real de representarse la acción del Estado, o tantas otras teorías científicas sobre realidades humanas, nadie dirá que no son reales y, ciertamente, no son materiales -nadie puede medirlas o pesarlas o formularlas en términos matemáticos como se hace con lo material-.

“Ser persona es ser realidad, pero no cosa”. Así el conocimiento científico es representación, en el sentido de que vuelve a exponer y a actualizar racional, metódica, general y profundamente los conocimientos de la realidad, sea material, sea inmaterial, adquiridos primordialmente en la intelección.

f. Este proceso de penetración ulterior en la realidad ya dada en la intelección, lo realiza la razón humana frecuentemente, **por la deducción y la inducción**. Son procesos racionales que, en la Historia del pensamiento, han sido muy discutidos, pero a los cuales difícilmente se les puede negar valor gnoseológico.

La mente humana es capaz de deducir o de inducir verdades desconocidas partiendo de verdades conocidas.

Empiristas, positivistas y nominalistas de todas las épocas, puesto que niegan el valor objetivo de los conceptos universales, niegan también el valor de la deducción ya que, en este proceso, al menos una de las premisas ha de ser universal.

Niegan muchos también el valor de certeza de la inducción que es una forma de pensamiento racional en la cual se procede de verdades singulares o particulares a una verdad universal. Y, sin embargo, los dos son medios legítimos y válidos de acceso a la realidad.

3. LA DEDUCCIÓN

a. Se han dado muchas definiciones de lo que es la deducción pero, de manera general, puede llamarse deducción es al **raciocinio que pasa de lo universal a lo menos universal, a lo particular**, o también en algunos casos, de lo universal conocido a lo universal no conocido. La forma más frecuente de deducción es “el silogismo”.

b. Es verdad que la conclusión estaba contenida virtualmente en las premisas pero se descubre y se enuncia formalmente en la conclusión. “El conocer implícito es sencillamente no-conocer”. Consiguientemente el saber formal **añade un “plus” al saber virtual**⁴.

⁴ Desde Bacon de Verulani (1561-1626) se formula siempre la *misma objeción contra el raciocinio deductivo*. O se sabe que la premisa mayor contiene lo particular o no. Si se sabe, la conclusión es conocida ya en dicha premisa. Si no se sabe, no se infiere con certeza pues entonces se ignora si la premisa mayor tiene validez universal.

(Es conocida la objeción de Stuart Mill en su libro “A system of logic” (1843) con este silogismo: «Todos los hombres son mortales. Es así que el duque de Wellington es hombre. Luego es mortal». Arguye el mismo Stuart Mill: «Cuando enuncio la premisa mayor o conozco la verdad de la conclusión o no. Si la conozco, es inútil el proceso. Si la ignoro es ilegítimo proponer la mayor como universal»)

La objeción no advierte que el concepto universal empleado en la premisa mayor únicamente incluye la naturaleza común a todos los objetos que caen debajo de él, pero no indica cuáles son estos objetos.

Es la premisa menor la que informa sobre la naturaleza de un objeto determinado y así se puede establecer la conexión racional entre la premisa mayor y la menor y obtener una conclusión válida y nueva. Es verdad que la conclusión estaba contenida virtualmente en las premisas pero se descubre y se enuncia formalmente en la conclusión.

Un saber virtual es sencillamente un no-saber. Un saber formal es un saber. La diferencia que existe entre ambas maneras de saber es la misma que existe entre no-saber y saber. El conocer implícito es sencillamente no-conocer. Consiguientemente el saber formal añade un plus al saber virtual.

La deducción representa por antonomasia el proceso racional. Supone unos juicios y conduce a un nuevo juicio. Este proceso deductivo, de una u otra manera, lo utilizamos continuamente en la vida y lo utilizan también, en algunos casos, las ciencias naturales y las humanas. No podemos prescindir de esta forma de razonar.

c. El pensamiento deductivo responde a la estructura esencial del espíritu humano y nos la revela. Pero las leyes lógicas del pensamiento deductivo no son leyes subjetivas de la mente. Se apoyan, en primera instancia, en una cierta intuición originaria y evidente de la realidad que sirve de norma a todo nuestro conocimiento ulterior deductivo.⁵

Tenemos un saber originario acerca de la realidad que precede a todo conocimiento particular de la misma realidad. Es evidente que la deducción es una forma de conocimiento mediato y reflejo que presupone un conocimiento directo e inmediato que no puede ni necesita ser demostrado”.

d. El proceso de demostración no puede ser infinito. Pensando hacia atrás se llega a realidades primeras que se imponen por sí mismas y de las cuales se parte. Así el “El principio de identidad, el principio de excluso tertio, el principio de razón suficiente, el principio de contradicción, etc.”, son evidentes por sí mismos y por ello indemostrables”.

Un intento de demostrarlo todo haría imposible toda demostración. Tenemos un saber originario e inmediato sobre las leyes y estructuras fundamentales del ser que valen necesariamente para todo ser en tanto que es. En ellas se apoyan en última instancia las leyes del pensamiento deductivo⁶.

⁵ Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona. 1980, 132-135.

⁶ *Los positivistas lógicos y la llamada Filosofía analítica de nuestros días*, atienden exclusivamente a la formalización lógica de las proposiciones no a sus contenidos reales. Procuran que unos enunciados se deriven lógicamente de

3. INDUCCIÓN

a. El proceso racional que llamamos inducción pasa de la observación experimental de hechos singulares o particulares a la enunciación de leyes universales sobre la estructura o los actos no experimentados de los seres materiales.

La pregunta es si ese paso, desde los datos singulares a la ley universal aplicable a casos no experimentados, es o no legítimo

El problema es de gran importancia porque sobre todo las ciencias naturales se fundamentan con frecuencia en la inducción y de ella infieren sus leyes. Las teorías o intentos de explicación y valoración, sobre todo en el último siglo, son incontables.

Positivistas, empiristas y pragmatistas de todo género, puesto que niegan validez a los conceptos universales, estiman el raciocinio inductivo como un método de alcanzar probabilidad pero no certeza

b. En el proceso racional inductivo se deben distinguir tres momentos:

a) la observación empírica atenta, depurada y repetida, de la constancia y regularidad que vincula la sucesión de determinadas notas o naturalezas con determinadas propiedades o fenómenos,

otros enunciados de un modo puramente formal, en virtud sólo de la forma (lógica) de los mismos, o reglas de inferencia.

Por eso utilizan la deducción, a veces de maneras muy complicadas, en las ciencias formales como la Lógica, la Matemática o la Física teórica. No les interesa la atención a la realidad. Es la orientación que siguen G. Frege, G. Cantor, L. Couturat, L. Wittgenstein, J. Lukasiewicz, A. N. Whitehead, B. Russell, G. Gentun y otros.

Sobre estos problemas tal como se tratan hoy ver A. J. AYER .- “Lenguaje, verdad y lógica”, Buenos Aires 1965. A. TARSKI .- “Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas”, Madrid 1968. LUKASIEWICZ .- “Aristotelis Syllogistic”, Oxford 1957.

b) la pregunta por la razón suficiente de esa constancia y regularidad, y la reflexión que nos lleva a concluir que la única razón suficiente es que existe una conexión causal entre tal naturaleza, en tales circunstancias, y tales fenómenos,

c) apoyada en el principio de la constancia de la estructura y de los actos de la Naturaleza, y en el principio de causalidad, la razón infiere que dondequiera que se dé tal naturaleza, en tales circunstancias, se darán tales fenómenos. La razón ha conocido la realidad y puede legítimamente universalizarla.

c. Es evidente que **la observación atenta y repetida** puede darnos la certeza de la conexión entre determinadas naturalezas y determinados actos. De hecho es así en infinitos hechos científicos.

Si después nos preguntamos por la razón suficiente de esa conexión constante, y no podemos menos de preguntarnos por ella, la mente podrá encontrar que la única razón suficiente es la causalidad, es decir, el influjo causal de la naturaleza A en el fenómeno B. Por definición “la casualidad” es lo imprevisto, lo no-constante.

c. Ahora bien, **el principio de la constancia y la causalidad física** de la naturaleza dice que «la misma causa necesaria, en las mismas circunstancias, produce los mismos efectos». Tal principio sigue siendo válido, en general, a pesar de las objeciones que se han puesto desde la Física moderna, sobre todo por el “principio de indeterminación” o incertidumbre. Luego es legítima la extensión universalizante y la formulación de una ley general⁷.

⁷ *La justificación del valor objetivo de los principios a los que hacemos referencia como garantía de la inducción*, y el estudio de las objeciones que se les han puesto, sobre todo desde la Física moderna, son más propios de la Metafísica

Aquí no podemos entrar en esa discusión. «Que la mecánica cuántica no sea incompatible sin más, con el principio de causalidad, es hoy una tesis comúnmente admitida. Lo que sí impone la nueva física es, una restricción de su

e. Así, **apoyados en los principios** de constancia de la Naturaleza, de razón suficiente y de causalidad, justificamos el proceso por el cual se puede pasar legítimamente de las observaciones singulares a las proposiciones universales.

Es verdad que las conclusiones de una inducción no siempre alcanzarán el mismo grado de certeza. Dependerá del número de las circunstancias, de la seguridad de las observaciones empíricas y de la corrección con que se apliquen los principios aludidos, sobre todo⁸

4. LA CIENCIA

a **Por la deducción y la inducción** la razón humana construye la ciencia, una de las realizaciones más admirables del hombre⁹.

b. **Los elementos esenciales de la verdadera ciencia** son los siguientes: a) Un conjunto de conocimientos en conexión sistemática; b) referidos al mismo objeto; c) que ese objeto sea real y por ello pueda generar enunciados verdaderos y ciertos; d) ex-

campo de aplicación». J. L. RUIZ DE LA PEÑA .- “Teología de la creación”, Santander 1986, 227. nota 23, con un estudio amplio del problema y buena bibliografía.

⁸ Bibliografía sobre la inducción, copiosísima, pueden verse en R. WEINBERG .- “Abstraction. Relation and Induction, Three Essays in the History of Thought”, 1965.

⁹ *El concepto de ciencia* ha sido y es discutidísimo tanto que hoy se han constituido no una sino muchas “Teorías o Filosofías de la Ciencia o de las Ciencias”. Cfr. J. MONSERRAT, *Epistemología evolutiva y Teoría de la ciencia*, Madrid 1984.

Prescindiendo de escuelas y matices, parece que los elementos esenciales que tenemos que atribuir a toda verdadera ciencia son los que indicamos a continuación

posición metódica conforme a un plan; e) universalización de los conocimientos; f) saber etiológico, seguridad que se consigue a través del conocimiento de las causas en que se apoya; g) un lenguaje riguroso y apropiado.

Es claro que, en el conjunto de las ciencias, caben también enunciados que puedan ser más o menos hipotéticos, porque la razón puede conocer o sospechar que no conoce aún con seguridad la realidad que va buscando.

c. La progresiva especialización de las ciencias, y su casi imposible clasificación, se debe a que la razón humana no descansa en su persecución admirativa y curiosa del ser, originando el fenómeno contemporáneo del desdoblamiento ininterrumpido de los objetos del saber. consiguientemente,

Esa especialización o analítica induce el riesgo de restringir la visión y el conocimiento a un reducido dominio técnico y que desaparezcan, o se ignoren, las grandes conexiones o síntesis de los diversos saberes que son los que pueden dar una comprensión más real del mundo, del hombre y de Dios.

Existe también el peligro, de querer extrapolar el método de su ciencia a otros conocimientos de objetos distintos, al que sucumben no pocos especialistas. Esto fue, por poner un ejemplo, lo que sucedió en el siglo XVII al querer aplicar el método matemático al estudio de la Filosofía, como si el ser, objeto de la Filosofía, fuese cuantificable.

O el error que han cometido y cometen médicos o biólogos al aplicar su método a la explicación de las realidades superiores del hombre. A finales del siglo pasado se pensaba que las ciencias de lo físico acabarían por explicar todos los misterios humanos. Era el scientismo.

Hoy nadie cree ya en que las ciencias de la Naturaleza puedan explicar por qué tenemos determinadas obligaciones o derechos, qué es la fidelidad a unos valores o cuál es el sentido último de la vida.

Y es que el concepto de ciencia no es unívoco sino análogo, es un concepto que no se puede aplicar de la misma manera a las Matemáticas que a la Filosofía, a la Física que a la Historia, a la Ética o a la Metafísica. Cada ciencia tiene su objeto propio y específico y, consiguientemente, su método peculiar adaptado al objeto.

d. A pesar de las confusiones que ha habido y hay, la ciencia racional nos da muchos puntos de apoyo seguros en lo físico y en lo humano.

Es cierto también que la razón científica ha desmitologizado las primitivas interpretaciones fantásticas de la realidad para darnos una explicación más real y por ello más verdadera. La ciencia recrea, en algún sentido, la realidad para expresar lo que de intrínsecamente racional hay en ella, y la ordenada uniformidad de sus leyes

Por eso, la ciencia, las ciencias en su variedad, son una de las más altas y valiosas creaciones del hombre racional. Gracias a ellas la vida se ha humanizado y la Naturaleza se ha puesto al servicio del hombre. La razón humana ha ido penetrando cada vez más profundamente en la realidad y seguirá acercándose indefinidamente a más verdad, y por lo mismo a más bien.

La persona humana gravita hacia la verdad y hacia el bien, en la misma esencia de su ser, por ser inteligente y racional.

e. En todo caso la potencia cognoscitiva de la razón tiene unas posibilidades de hecho limitadas, sobre todo por estar también ella inmersa en la sensibilidad.

Más aún, que dejada a sí misma, sobre todo cuando se adentra en el misterio del hombre y, desde luego en el de Dios, puede desorientarse e incluso acabar en lo irracional.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt han denunciado las aberraciones a que puede llevar la razón cuando se hace de ella un instrumento subjetivo de dominio, o un instrumento de ideologías

que justifican una situación política o social¹⁰. Las dictaduras y las guerras del siglo XX son un buen testimonio.

Pero también en el capitalismo dominante se cometen enormes irracionalidades que se pretende justificar como hechos normales, naturales e incluso racionales: el aborto voluntario, la poligamia, las relaciones sexuales extramatrimoniales, el enriquecimiento por cualquier medio, el lujo, etc.

Todo ello indica que la razón humana, al llegar a ciertos límites, necesita ser ayudada por las palabras que vienen de lo Alto para no extraviarse. Sólo ayudado por la revelación de Dios el hombre se hace plenamente racional. El hombre es un «oyente de la Palabra» (Karl Rahner).

Es una ingenuidad soñar con que la razón pueda proporcionarnos modelos de conducta suficientemente correctos como para que sobre ellos nos pusiéramos de acuerdo todos, como todavía hoy sueñan los tardíos herederos de la Ilustración.

B. VERDAD, CERTEZA, ERROR

5. EL CONOCIMIENTO HUMANO Y LA REALIDAD

a. Realidad y verdad. De todo lo dicho se sigue que la realidad se hace presente en la consciencia del hombre. La verdad es lo real mismo, en cuanto actualizado en la mente humana. “La realidad es el fundamento de la verdad”.

Y la verdad como tal es un acto de intelección que conoce, reflejamente, y manifiesta la realidad. Es la asombrosa propiedad

¹⁰ Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1963), principalmente en su obra “Dialéctica de la Ilustración” (1947), y también en el ensayo de Horkheimer “Crítica de la razón instrumental” (1967),

de la mente humana. Santo Tomás dice que “entender es como leer dentro de” (intelligere est quasi intus legere), porque “el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de la realidad” (cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei)¹¹.

La definición más conocida de la verdad, es la de “conformidad o adecuación intencional del entendimiento con la realidad” (conformitas seu adaequatio intentionalis intellectus cum re), de Aristóteles¹². Y la de “desvelamiento, sacar del olvido lo real” de Heidegger, basándose en la etimología griega de la palabra verdad (“alézeia”: “a” privativa, y la raíz “lez”, que significa olvidar).

b. El conocimiento humano es ante todo, y en su último fundamento, una apertura al misterio del ser concreto. Es tomar conciencia de la realidad del ser, y someterse a él, respetándolo y desarrollándolo en fidelidad a sí mismo, sin caer en el dualismo pensar y ser.

¹¹ S. THOMAS .- “Summa Theologica”, II-II^a, q. VIII, a. I. c.

¹² S. THOMAS .- o. c. I, q. XVI, a I, c., a. 11, c. “De Veritate”, q. I, a. 3. 5. 8. F. SUÁREZ .- “Disputationes Metaphysicae”, disp. VIII. Definición de verdad originada remotamente en Aristóteles, formulada por Isaac de Israel (siglo X), transmitida por Avicena y luego divulgada por santo Tomás y toda su Escuela.

Heidegger recuerda que «la teoría neokantiana del conocimiento del siglo XIX ha estigmatizado repetidamente esta definición de la verdad como la expresión de un realismo ingenuo metódicamente retrasado, declarándola incompatible con todo planteamiento del problema que haya pasado por la “revolución copernicana” de Kant.

Se pasa por alto sobre lo que ya Brentano llamara la atención, que el mismo Kant se atiene a este concepto de la verdad y hasta tal punto que ni siquiera lo discute». M. HEIDEGGER .- “Sein und Zeit”, Gesamtausgabe, B. II, Frankfurt 1977, 284-285.

Para lo cual es necesario llegar a vivir de manera auténtica en la verdad del ser, y no en la vivencia inauténtica de lo medallanario, lo frívolo y lo impersonal¹³.

La verdad es reconocimiento de la realidad que se desvela a sí misma, y se hace patente en el hombre. Ese conocimiento tiene un valor absoluto" (por el principio parmenideo de que «lo que es, es. Y lo que no es, no es»). El pensar se deja penetrar por el ser, para decir la verdad del ser. Y el ser tiene un valor absoluto¹⁴.

Estas concepciones, la escolástica (aristotélico-tomista) y la heideggeriana, se diferencian en que "la escolástica" pone más acento en el concepto mental. Mientras que "la heideggeriana", insiste en la verdad como desvelamiento de la realidad, salida del olvido, y presencia del ser.

Pero las dos insisten en la inevitable relación que existe entre ser y pensar, como dos polos de un mismo acto. Ser y pensar se unifican en el acto mismo del pensamiento y, cuando se da esa unidad se da la verdad¹⁵.

d. Los racionalistas a partir de Descartes, y tras de ellos sobre todo los empiristas ingleses, dieron tanta importancia y valor a la idea o representación mental que hicieron de ella el

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER.- "Sein und Zeit", Gesamtausgabe B.II, Frankfurt 1977, 282-306. Matiza con mucha precisión el valor etimológico de la palabra "alezía", X. ZUBIRI.- "Naturaleza, Historia, Dios", Madrid 1981, 14, nota.

¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, Ibid.

¹⁵ Sin entrar en un estudio matizado, que sería necesario para comprender bien ambas teorías, y sin entrar en las inacabables discusiones sobre el conocimiento de la verdad, *aquí nos interesa, sobre todo, destacar la inevitable relación que existe entre ser y pensar, como dos polos de un mismo acto.*

Ambas teorías están plenamente de acuerdo en esto. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, dice que lo inteligible en acto es el entendimiento en acto (integibile in actu est intellectus in actu. Cfr "Summa Theologica", I. q. XIV, a. II c.). Ser y pensar se unifican en el acto mismo del pensamiento y, cuando se da esa unidad se da la verdad. Y según Heidegger la verdad ontológica del ser, es decir, su inteligibilidad se hace presente en el acto mental y entonces se da la verdad lógica o el enunciado verdadero.

único conocimiento válido. Conocemos nuestras ideas. No sabemos si a las ideas corresponde una realidad.

Hegel creyó salvar ese vacío afirmando, gratuitamente, que «todo lo racional es real y todo lo real es racional»¹⁶. Era el "idealismo absoluto". También para Kant la verdad de un juicio sólo significa la conformación del enunciado con las leyes categoriales del entendimiento.

Y para Husserl, en sus Investigaciones lógicas, "verdad es la correspondencia entre la intención significativa y lo significado o mentado". Pero como el acto de significar no es, o no es necesariamente, un acto empírico, y lo significado, o mentado, no es necesariamente una cosa, la correspondencia en cuestión queda confinada a una región ideal.

Eran teorías que no daban a la realidad todo el valor y la potencia presencial que tiene.

e. La noción de verdad ha padecido un eclipse en los últimos cincuenta años, en la cultura occidental. Se ha impuesto el positivismo, y el voluntarismo subjetivista, en última instancia. Y la noción de verdad ha padecido un eclipse o, al menos una desestima y una sospecha interesada acerca de su valor objetivo y real.

Todo ello ha desembocado en lo que se ha llamado Postmodernidad, una de cuyas notas características es el repudio de verdad absoluta.

f. La Postmodernidad, más que una teoría, es un talante. Surge del desencanto. "Los ilustrados" creyeron poder alcanzar la libertad, la igualdad y la felicidad por medio de la razón. "Los capitalistas" por la racionalización de la Economía. "Los hegelianos" por la reconciliación en la Idea racional. "Los marxistas" por la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada. Pero todas esas esperanzas están terminadas.

¹⁶ G.W. F. HEGEL.- "Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede", Saanfliche Werke, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, B.7, 33

La ilusión por la verdad, la razón y la Historia ha desaparecido. Para la postmodernidad no hay verdades, ni interpretaciones de conjunto, sino sólo hay fragmentos de vida, sin fundamentación racional alguna. “Un pensamiento débil” que no apuesta por nada. Vagamos por «sendas perdidas» (Heidegger) y nada tiene un sentido definitivo porque “no se puede llegar a verdades para todos”.

De ahí también el miedo y el rechazo cómodo de todo compromiso con verdades o valores definitivos. No queda sino un vagabundeo incierto de unas actitudes a otras, y el desprecio de lo que llama J. F. Lyotard «los grandes relatos», es decir, los intentos de explicar, de manera adecuada, la realidad del mundo, del hombre y de Dio. Pero todo esto hay que vivirlo -dicen- sin dramatizarlo como lo dramatizan los existencialistas.

Es un nihilismo del que fue inductor y profeta Nietzsche, el enemigo de toda verdad, a finales del siglo XIX. Para él nada es, en sí, bueno ni malo, verdadero o falso. Yo decido mis propias verdades y mis propios valores. No merece la pena esforzarse por alcanzar verdades objetivas porque no existen: «Nosotros, espíritus libres, somos una transmutación de todos los valores» una formal declaración de guerra y de victoria a todas las viejas concepciones de lo verdadero y lo falso», escribía Nietzsche en “El Anticristo”¹⁷

No queda más que un absoluto para Nietzsche, la voluntad de poder. Voluntad de poder que, en los sistemas capitalistas, se convierte después en “el principio de la omnipotencia del dinero como un medio para el placer”. Aunque ni siquiera eso es del todo absoluto porque nada es absoluto. Pero, en cualquier caso, lo que interesa es lo placentero, lo útil y lo nuevo, no lo verdadero.

La Metafísica, la pretensión de conocer verdades últimas es algo que permanece en nosotros como los restos de una enfermedad o como un dolor al que uno se resigna.

Esta desconfianza hacia la verdad, que podríamos llamar «complejo de Pilato» es, a nuestro juicio, el más preocupante

drama de las sociedades burguesas contemporáneas porque es exactamente el antihumanismo, y produce la pérdida del sentido de la vida y la anulación de todos los valores¹⁸.

g. Todas estas teorías o actitudes suenan a elucubraciones falaces. Lo que en el fondo tiene el hombre es voluntad de verdad, que es voluntad de realidad. Y toda su vida, lo entienda o no lo entienda, se desarrolla bajo el imperativo categórico de innumerables verdades. Sí no, no podría ni emitir un juicio, ni llevar vida humana.

Cuando se afirma -¡y se afirma!- que «verdades absolutas no hay», inevitablemente se le ocurre a uno preguntar si esa proposición, «verdades absolutas no hay»¹⁹, la ofrecen como verdad absoluta o no.

Si la proponen como verdad absoluta ya hay una. Y, lo que es más, ya se confiesa que la mente humana es apta para conocer y enunciar verdades absolutas, y como ha enunciado una puede enunciar mil.

Si la proponen como no-verdad absoluta, no tiene ningún valor porque es contradictoria: «Verdades absolutas no hay» pero esto no es verdad absoluta (¡!). Y es que contra la evidencia nada pueden los sofismas o “idola theatri”, que llamaba Francisco Bacon a las cavilaciones de sectas filosóficas y sistemas de moda que, en vez de representar el mundo real, lo sustituyen por un mundo imaginario y teatral.

¹⁸ *Sobre la Postmodernidad* J. F. LYOTARD .- “La condición posmoderna”, Madrid 1984 “La postmodernidad” (explicada a los niños), Barcelona 1986 J. BAUDRILLARD .- “Las estrategias fatales”, Barcelona 1984 G. LIPOVETSKY .- “La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo”, Barcelona 1988; M. BERCIANO .- “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, Anuario Filosófico (Pamplona) XX VI/I (1993), 9-46. Cfr. también cap. II, nota 59.

¹⁹ Así lo afirmaba Javier Sádaba comentando un artículo del positivista sajón A. McIntyre, cfr. J. SÁDABA, El ateísmo en la vida cotidiana, Revista de Occidente (julio-septiembre 1980), 45.

¹⁷ F. NIETZSCHE .- “Der Antichrist”, Werke, B. VI/3, Berlin 1969, 177.

h. El criterio para saber si un enunciado es verdadero es la evidencia de la realidad, presente en él. Evidencia que puede ser inmediata (intuición) o que puede ser mediata (juicio y raciocinio), pero que en muchos casos no se puede negar seriamente.

Un juicio es verdadero, cuando en él se expresa la realidad con evidencia. Porque el concepto está en la realidad, y la mente lo lee allí. El hombre no hace la verdad, la encuentra, porque ella le sale al paso.

Con frecuencia la aceptación y la asimilación de la verdad exige un ejercicio ascético de absoluta sinceridad porque, a veces, es más cómodo, o más útil, engañarse o dejarse engañar.

i. Certeza. La evidencia de esa presencia o de ese encuentro puede ser mayor o menor, por eso la adhesión a la verdad que llamamos certeza se suele definir como el firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto.

Certeza que tiene grados. Hay certeza metafísica, certeza física y certeza moral, según que los motivos que justifican el asentimiento a la realidad contenida en el enunciado sean de orden metafísico (lo enunciado es así y absolutamente no puede no ser así), o de orden físico (la naturaleza o leyes físicas de las cosas), o de orden moral (lo que nace del modo normal y constante de actuar los hombres).

En muchos casos no se podrá alcanzar más que esa certeza moral, pero ella es suficiente para una actuación plenamente humana. Basta que excluya la probabilidad (no la posibilidad) de lo contrario. Con esa certeza moral nos movemos y actuamos en la vida ordinaria y no necesitamos más. Por eso se la llama también certeza práctica.²⁰

²⁰ *Sobre los problemas gnoseológicos que plantea el tema de la certeza* puede verse J. M. DE ALEJANDRO .- "Gnoseología de la certeza", Madrid 1965 J. DE VRIES .- "Pensar y ser", Madrid 1953, con abundante bibliografía.

La certeza es, pues, una actitud subjetiva basada en la verdad o realidad de las cosas presen-tadas a una luz evidente.

j. Certeza e Ideología. La certeza "si no nace de la verdad de la realidad" puede convertirse en ideología, en el sentido peyorativo de esta palabra (conjuntos de ideas subjetivas sin suficiente referente real, y utilizadas para justificar intereses personales o sistemas políticos, sociales o económicos que pueden ser inhumanos).²¹

Todas las dictaduras han tenido sus ideologías. Fue paradigmático el caso de la ideología marxista que llegó a dominar en casi todos los campos del saber, incluso en las ciencias de la Naturaleza y que fue aceptada ingenua y dogmáticamente por muchos intelectuales.

Hay personas que tienen voluntad de ideas más que voluntad de realidad.

El retorno a la realidad es lo que genera la verdad y por lo mismo libera de los subjetivismos. De ahí que la verdad la nos hace libres, aunque a veces pueda ser desagradable. Lo que no significa automáticamente que tenga que ser perjudicial. Identificar lo agradable y placentero con lo realmente beneficioso es uno de los engaños mayores de la sicología humana.

k. Verdad, culturas e historicismo. Las diversas culturas han expresado sus verdades en lenguajes, mitos, o expresiones distintas. El hecho de que pueda requerirse una "labor herme-

²¹ «La característica principal de una ideología consiste en el hecho de que considera falsamente como absoluto aquello que es únicamente un aspecto parcial de la realidad, procurando mimetizar sus ocultos intereses y que tiende al poder, mediante la lógica de una teoría»(K. LEHMANN .- "Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien" (en "Handbuch der Pastoral- theologie", II, 2, Freiburg 1966,148).

non; lo pensable pero no conocible. Pero esta persuasión kantiana parte de dos supuestos falsos²⁵

A esta convicción nuestra se la ha tachado de «realismo ingenuo». Realismo sí es, ingenuo o injustificado no.

No escribimos aquí un tratado de Epistemología y por eso no podemos detenernos en una demostración más larga, pero todo lo dicho hasta aquí patentiza, suficientemente, que el hombre es esencialmente un ser de realidades.

La historia del pensamiento humano es la historia de la búsqueda trabajosa de la verdad, una lucha incesante del hombre por saber más verdad, más realidad. Una lucha en la que, con frecuencia, se ha incurrido en el error, pero la mente no descansa hasta que no encuentra la verdad²⁶.

²⁵ *La persuasión kantiana parte de dos supuestos falsos.* El primero, la división adecuada entre conocer y ser, como si la representación o conocimiento fuera algo distinto del ser. Pero ¿qué hacemos en el juicio sobre la realidad sino afirmar la realidad de la conveniencia o no conveniencia del predicado con el sujeto porque la evidencia de la realidad lo manifiesta así?

Es verdad que el sujeto puede modificarlo que el ser da de sí, pero también es verdad que muy bien puede no modificarlo. Al menos no tanto que en lo fundamental no se pueda enunciar la realidad como es. De hecho hay innumerables enunciados que por ser verdaderos son admitidos por todo el mundo”.

El segundo supuesto falso que proviene de Kant es la división de la realidad en fenómeno y noumenon, como si el noumenon, o cosa en sí, fuese un misterioso ignotum que se esconde para siempre en su tiniebla.

Kant presupone siempre el llamado “principio de immanencia”, del que ya hemos hablado y que dice que nosotros no conocernos más que muestras representaciones o «ideas». Pero que no podemos pasar de las «ideas» a la realidad, como si el pensamiento fuera una pantalla entre la realidad y la mente. Pero no es así, no hay tal pantalla intermedia, no vivimos en un mundo aparential y subjetivista sino que en infinitas cosas hablamos de realidades y afirmamos realidades empíricas o metaempíricas.

²⁶ Cicerón llegó a decir «no sé cómo es que no se puede decir nada tan absurdo que no lo haya dicho algún filósofo» (“Nescio quo modo nihil tan absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum Cfr. “De divinatione”, II, 119). Esta ironía que han compartido y comparten con él otros muchos, nace de la falta de una perspectiva larga y comprensiva.

Se han dicho muchas inexactitudes y absurdos en la Filosofía, es cierto, pero lo admirable en ella es el esfuerzo constante de los hombres por descubrir los errores y por alcanzar la verdad sobre el mundo, el hombre y sobre Dios.

Eso demuestra una vez mas que la persona está hecha para la verdad y la verdad para la persona.²⁷

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia. 2000
Adaptación : Santiago de la Fuente sj

²⁷ *Sobre la verdad y el error* ver X. ZUBIRI .- “Inteligencia y razón”, Madrid 1983, 258ss. Tiene observaciones interesantes M. DUFRENE .- “Pour l’homme”, Paris 1968, 134, 174-179.

h. El criterio para saber si un enunciado es verdadero es la evidencia de la realidad, presente en él. Evidencia que puede ser inmediata (intuición) o que puede ser mediata (juicio y raciocinio), pero que en muchos casos no se puede negar seriamente.

Un juicio es verdadero, cuando en él se expresa la realidad con evidencia. Porque el concepto está en la realidad, y la mente lo lee allí. El hombre no hace la verdad, la encuentra, porque ella le sale al paso.

Con frecuencia la aceptación y la asimilación de la verdad exige un ejercicio ascético de absoluta sinceridad porque, a veces, es más cómodo, o más útil, engañarse o dejarse engañar.

i. Certeza. La evidencia de esa presencia o de ese encuentro puede ser mayor o menor, por eso la adhesión a la verdad que llamamos certeza se suele definir como el firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto.

Certeza que tiene grados. Hay certeza metafísica, certeza física y certeza moral, según que los motivos que justifican el asentimiento a la realidad contenida en el enunciado sean de orden metafísico (lo enunciado es así y absolutamente no puede no ser así), o de orden físico (la naturaleza o leyes físicas de las cosas), o de orden moral (lo que nace del modo normal y constante de actuar los hombres).

En muchos casos no se podrá alcanzar más que esa certeza moral, pero ella es suficiente para una actuación plenamente humana. Basta que excluya la probabilidad (no la posibilidad) de lo contrario. Con esa certeza moral nos movemos y actuamos en la vida ordinaria y no necesitamos más. Por eso se la llama también certeza práctica.²⁰

²⁰ Sobre los problemas gnoseológicos que plantea el tema de la certeza puede verse J. M. DE ALEJANDRO .- "Gnoseología de la certeza", Madrid 1965 J. DE VRIES .- "Pensar y ser", Madrid 1953, con abundante bibliografía.

La certeza es, pues, una actitud subjetiva basada en la verdad o realidad de las cosas presentadas a una luz evidente.

j. Certeza e Ideología. La certeza "si no nace de la verdad de la realidad" puede convertirse en ideología, en el sentido peyorativo de esta palabra (conjuntos de ideas subjetivas sin suficiente referente real, y utilizadas para justificar intereses personales o sistemas políticos, sociales o económicos que pueden ser inhumanos).²¹

Todas las dictaduras han tenido sus ideologías. Fue paradigmático el caso de la ideología marxista que llegó a dominar en casi todos los campos del saber, incluso en las ciencias de la Naturaleza y que fue aceptada ingenua y dogmáticamente por muchos intelectuales.

Hay personas que tienen voluntad de ideas más que voluntad de realidad.

El retorno a la realidad es lo que genera la verdad y por lo mismo libera de los subjetivismos. De ahí que la verdad la nos hace libres, aunque a veces pueda ser desagradable. Lo que no significa automáticamente que tenga que ser perjudicial. Identificar lo agradable y placentero con lo realmente beneficioso es uno de los engaños mayores de la psicología humana.

k. Verdad, culturas e historicismo. Las diversas culturas han expresado sus verdades en lenguajes, mitos, o expresiones distintas. El hecho de que pueda requerirse una "labor herme-

²¹ «La característica principal de una ideología consiste en el hecho de que considera falsamente como absoluto aquello que es únicamente un aspecto parcial de la realidad, procurando mimetizar sus ocultos intereses y que tiende al poder, mediante la lógica de una teoría» (K. LEHMANN .- "Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien" (en "Handbuch der Pastoraltheologie", II, 2, Freiburg 1966, 148).

néutica para comprenderlas no significa que no hayan expresado auténticas realidades universalmente válidas.

El historicismo niega la dimensión de absoluto que tiene toda verdad y lo somete todo al relativismo fluyente de la Historia. Para el historicismo toda verdad es válida "sólo" en el contexto de cada época.

Pero la Historia misma niega el relativismo histórico. Innumerales verdades adquiridas en otras épocas y en otras culturas siguen siendo válidas hoy, aunque en muchas hayamos ido más lejos. En las Matemáticas, en la Física, en el Derecho, en la Ética, en la Filosofía tenemos ya adquiridos conjuntos de verdades absolutas, aunque siempre cabe progresar en una mayor profundización por el estudio de la realidad y por la penetración del raciocinio.

Una prudencia epistemológica debe prepararnos para dar por verdadero lo que es real, y no dar por verdadero lo que no lo es o por cierto lo que es probable. Y debe darnos también la decisión para cambiar de opinión cuando el progreso en el conocimiento de la realidad lo exige. No querer hacerlo es el Integrismo.

l. La falsedad y el error. Hablando de la verdad y de la certeza, tenemos que decir también unas palabras sobre la falsedad y el error. El hombre, así como puede encontrar lo real puede no encontrarlo y creer que lo ha encontrado, o deformarlo en su "psiquismo dada la complejidad de éste."

Si existiera el entendimiento puro y la razón pura sería (y el ángel caído, no por error sino por "egoísmo") imposible el error. Pero como el que conoce y el que piensa es el hombre entero y el hombre es un complejo muy enmarañado de afectos, sentimientos, pulsiones subconscientes o inconscientes, imaginaciones y sensibilidad, de ahí que, a veces, tenga por verdadero lo que es falso, o por cierto lo que es erróneo.

La falsedad se opone a la verdad. Los "conceptos", en sí, no son ni verdaderos ni falsos. La verdad o la falsedad están "en el

juicio", que es el que afirma o niega.²² Naturalmente que la falsedad admite grados, porque la disconformidad entre la afirmación o negación del juicio y la realidad puede ser mayor o menor.

Hay falsedad lógica cuando el juicio "afirma lo que no es real", o niega lo que es real.

Entre el error lógico y la falsedad lógica no existe gran diferencia. La única sería que "la falsedad lógica" mira a la relación objetiva entre juicio y realidad, mientras que "el error" incluye una toma de posición subjetiva. Por eso, se suele considerar que el error se opone a la certeza más que a la verdad. El error es un juicio explícito o implícito que quien lo formula equivoca, sin saberlo, el objeto.

Que se da el error no necesita demostración. De una o de otra manera todos hemos sido, con frecuencia, sujetos equivocados y hemos aceptado o formulado errores que luego hemos tenido que rectificar.

Las causas del error son múltiples, y quedan ya apuntadas.

Entre las causas lógicas están la generalización indebida, la carencia de sentido crítico o confrontación con la realidad, la consecuencia ilógica -concluir precipitadamente que porque un hecho suceda después de otro está causado por él (post hoc ergo propter hoc)-, la oscuridad del objeto, los sofismas infinitos que proporcionan el ambiente dominante, la falta de reflexión, las ambigüedades del lenguaje, etc.

Y como causas psicológicas se pueden enumerar las pulsiones emotivas, la falta de verdadera sinceridad, las dependencias afectivas, la educación equivocada, las imposiciones del subconsciente o del super-yo, la torpeza de la inteligencia o de la razón, los mensajes imaginativos, etcétera.

m. La posibilidad de la falsedad y del error no suprimen la posibilidad de alcanzar la verdad, ni conducen al escepticismo.

²² La falsedad moral es el enunciado verbal deliberado contrario a lo que se piensa. Es la mentira.

mo. Sólo previenen al hombre sobre la cautela y prudencia con que debe proceder.

La posibilidad de errar supone la posibilidad de no errar, es decir, de alcanzar la verdad. Sólo podemos sospechar que en algunos juicios erramos si sabemos que en algunos juicios no erramos.

Descartes se excedió al exigir para todas las verdades la evidencia matemática²³. Las realidades que podemos conocer no todas pueden presentar la evidencia «clara y distinta» que presentan las entidades matemáticas. La evidencia matemática no es la única evidencia. La certeza matemática no es la única certeza. La matemática no es la única realidad.

Las realidades físicas tienen una presencia y una evidencia física pero no siempre matemática. Se conocen con certeza física la constitución y las propiedades del ojo humano, o de la herencia genética, o del aparato circulatorio, pero no se pueden expresar con números.

Otro tanto se diga de las ciencias humanas. Se conocen con certeza muchos hechos históricos, se conocen ciertas propiedades del Psiquismo humano, de las que nos hablan los tratados de Psicología empírica, se conocen muchas verdades antropológicas y sociales, se conocen muchas verdades jurídicas y metafísicas. Ninguna de todas éstas es mensurable ni reducible a números.

Más aún, conocemos con certeza verdades religiosas, sea por razón humana, sea por revelación divina. Las verdades reveladas no pueden reducirse a la reflexión filosófica natural, ni pueden tener una evidencia inmediata porque están más allá de lo racional,

²³ «Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon», R. DEESCARTES .- "Discours de la Méthode", 2^a p., Oeuvres, (ed. Adam-Tannery) t.VI, Paris 1902, 19.

son supranacionales, pero sin embargo el asentimiento a ellas es razonable porque la verdad de la revelación tiene unos fundamentos históricos y racionales que generan una garantía de evidencia mediata humana en la que podemos descansar. Es lo que exponen los tratados de Teología fundamental.

n. La realidad, de enorme riqueza, tiene áreas y profundidades diversas, que exigen métodos diversos de acceso a su verdad. Además de que hay infinitas verdades precientíficas, con las que vivimos y actuamos continuamente en la vida ordinaria.

Incluso el científico se sirve en la vida cotidiana de continuas verdades precientíficas, esto es, que no necesitan ningún tipo de justificación porque son en sí mismas evidentes.

El mismo Hume, exponente máximo del escepticismo teórico moderno, confiesa que en la práctica tiene que aceptar todas las realidades normales de la vida porque el instinto natural -nosotros diríamos el conocimiento precientífico-, es un guía seguro para nuestra aproximación a la verdad.

Hegel por su parte escribe: «En la vida ordinaria reflexionamos sin hacer la reflexión especial de que así alcanzamos la verdad. Pero pensamos sencillamente en la firme creencia del acuerdo del pensamiento y la cosa. Esta creencia es de la mayor importancia. Es la enfermedad de nuestro tiempo, que ha llegado hasta la desesperación, aquella que pretende que nuestro conocimiento sólo tiene un valor subjetivo y que este conocimiento subjetivo es el último límite de nuestro saber. Pero la verdad es la verdad objetiva»²⁴.

Desde Kant ha quedado también la persuasión de que los datos de la realidad que nos llegan los modifica y los informa el sujeto transcendental, por eso nunca podemos estar seguros de alcanzar la realidad como es en sí, que Kant llamaba "noume-

²⁴ G. W. F. HEGEL .- "System der Philosophie. Logik", Gesammelte Werke, B.8, Stuttgart- Bad Cannstatt 1964, 81.

non, lo pensable pero no conocible. Pero esta persuasión kantiana parte de dos supuestos falsos²⁵

A esta convicción muestra se la ha tachado de «realismo ingenuo». Realismo sí es, ingenuo o injustificado no.

No escribimos aquí un tratado de Epistemología y por eso no podemos detenernos en una demostración más larga, pero todo lo dicho hasta aquí patentiza, suficientemente, que el hombre es esencialmente un ser de realidades.

La historia del pensamiento humano es la historia de la búsqueda trabajosa de la verdad, una lucha incesante del hombre por saber más verdad, más realidad. Una lucha en la que, con frecuencia, se ha incurrido en el error, pero la mente no descansa hasta que no encuentra la verdad²⁶.

²⁵ *La persuasión kantiana parte de dos supuestos falsos.* El primero, la división adecuada entre conocer y ser, como si la representación o conocimiento fuera algo distinto del ser. Pero ¿qué hacemos en el juicio sobre la realidad sino afirmar la realidad de la conveniencia o no conveniencia del predicado con el sujeto porque la evidencia de la realidad lo manifiesta así?

Es verdad que el sujeto puede modificarlo que el ser da de sí, pero también es verdad que muy bien puede no modificarlo. Al menos no tanto que en lo fundamental no se pueda enunciar la realidad como es. De hecho hay innumerables enunciados que por ser verdaderos son admitidos por todo el mundo”.

El segundo supuesto falso que proviene de Kant es la división de la realidad en fenómeno y noumenon, como si el noumenon, o cosa en sí, fuese un misterioso ignotum que se esconde para siempre en su tiniebla.

Kant presupone siempre el llamado “principio de inmanencia”, del que ya hemos hablado y que dice que nosotros no conocemos más que nuestras representaciones o «ideas». Pero que no podemos pasar de las «ideas» a la realidad, como si el pensamiento fuera una pantalla entre la realidad y la mente. Pero no es así, no hay tal pantalla intermedia, no vivimos en un mundo aparente y subjetivista sino que en infinitas cosas hablamos de realidades y afirmamos realidades empíricas o metaempíricas.

²⁶ Cicerón llegó a decir «no sé cómo es que no se puede decir nada tan absurdo que no lo haya dicho algún filósofo» (“Nescio quo modo nihil tan absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum Cfr. “De divinatione”, II, 119). Esta ironía que han compartido y comparten con él otros muchos, nace de la falta de una perspectiva larga y comprensiva.

Se han dicho muchas inexactitudes y absurdos en la Filosofía, es cierto, pero lo admirable en ella es el esfuerzo constante de los hombres por descubrir los errores y por alcanzar la verdad sobre el mundo, el hombre y sobre Dios.

Eso demuestra una vez mas que la persona está hecha para la verdad y la verdad para la persona.²⁷

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia. 2000
Adaptación : Santiago de la Fuente sj

²⁷ *Sobre la verdad y el error* ver X. ZUBIRI .- “Inteligencia y razón”, Madrid 1983, 258ss. Tiene observaciones interesantes M. DUFRENE .- “Pour l’homme”, Paris 1968, 134, 174-179.

LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD HUMANA

Carlos Valverde

Indice

0. INTRODUCCIÓN

a. La voluntad, acto tendencial de la persona humana b. En la filosofía griega y medieval c. En la filosofía moderna d. Importancia de la voluntad

1. LA VOLUNTAD HUMANA COMO FACULTAD

a. El hombre, un ser muy rico y complejo b. La voluntad, el acto tendencial más radical y específico de la persona c. Los escolásticos d. Correspondencia entre conocimiento y voluntad

2. EL OBJETO DE LA VOLUNTAD

a. El objeto formal de la voluntad, el bien, de manera ilimitada b. La persona "intuye" que tiene que realizarse en medio de múltiples atracciones c. Por la voluntad decidimos que queremos ser, y cómo queremos ser en la vida d. Es inseparable de la libertad e. La voluntad está abierta a todo el bien f. La felicidad es el último y decisivo objeto de la voluntad g. Importancia de nuestra jerarquía de bienes/valores

3. LOS VALORES

a. Son b. El hombre es el centro, el lugar y el fin de los valores c. Más que cosas son cualidades, que hacen valiosas las cosas Hay realidades que "siempre" son valores objetivos para la persona e. Bipolaridad axiológica f. Cómo los percibimos g. No son homogéneos

4. LA LIBERTAD HUMANA

a. Uno de los problemas más importantes de la Antropología Filosófica b. Significado de la palabra libertad c. La libertad fisico-psicológica d. Convicción universal e. Algunos sistemas filosóficos la niegan teóricamente f. Panorama cultural sobre la libertad humana, hoy g. Los deterministas conceden valor determinante a lo que sólo es condicionante h. La libertad, motivos y motivos necesitantes

5. LIBERTAD, VERDAD, BIEN Y DIOS

a. El objeto de la voluntad libre siempre es el bien b. El hecho de la libertad humana experiencia evidente y universal c. Relación "libertad-verdad" d. Relación "libertad-bien". e. Libertad y determinismo

6. LA LIBERTAD "HOY"

a. La importancia de tema de la libertad ha crecido desde la Ilustración b. Por libertad qué se entiende "hoy" c. Los ilustrados pretendieron emanciparse de las ataduras de la sociedad, del Estado y de la religión d. De la Ilustración nacieron el liberalismo y las democracias liberales e. Queda mucho camino por andar para conseguir la verdadera libertad

7. ACTOS DEL HOMBRE Y ACTOS HUMANOS

a. La libertad humana no es absoluta b. No todos los "actos del hombre" son "actos humanos" c. La filosofía de la acción va mucho más allá que la filosofía marxista de la praxis d. Resumiendo

8. LA VOLUNTAD DE PODER Y EL PODER DE LA VOLUNTAD

a. Voluntarismo nietzscheano b. La voluntad según Nietzsche c. El instinto radical de poder es la medida de todos los valores

1. INTRODUCCIÓN

a. Hablamos ya de los actos representativos de la persona humana -por los que conocemos intencionalmente la realidad-. Pero existen en la persona también **actos tendenciales**, por los que nos sentimos impulsados o atraídos hacia alguna realidad, sea cosa o persona. Y experimentamos la repulsión, la tendencia al alejamiento o a la fuga. Son las pulsiones del Eros y el Tánatos de las que hablaba Freud.

Los actos representativos y tendenciales son actos de un único sujeto, la persona, toda ella está en juego cuando actúa humanamente, y con frecuencia van fundidos unos con otros, porque son complejos. Pero, en nuestro estudio, los separamos en nuestro estudio por razones metodológicas

La actividad intelectual humana “no es desinteresada, generalmente.

No es la actuación de un espectador remoto y pasivo sino que nos prepara y orienta para la acción práctica. Y así influye en nuestro comportamiento, en el desarrollo de nuestra vida, y posibilita y actúa en la intercomunicación entre las personas. “La vida humana es acción rígida intelectualmente”.

b. **Los filósofos griegos y los medievales** dieron preferencia de valor a la “teoría” sobre la “praxis”, el conocimiento sobre la voluntad, la vida contemplativa sobre la vida activa. Entendían la teoría como contemplación y conocimiento racional, y la praxis como la actividad de fabricación “manual”.

c. **En la filosofía moderna** y, sobre todo, en la contemporánea algunas corrientes filosóficas han postpuesto lo racional para defender un voluntarismo irracional y decisionista.

Schopenhauer y Nietzsche son los máximos exponentes de este voluntarismo. Marx, por su parte, daba preferencia a la praxis sobre el conocimiento teórico, y hacía de ella un criterio de verdad.

Sin caer en tales extremismos, algunos filósofos moderados han hecho de la acción humana el punto de partida y la base de toda su interpretación de la realidad. Para ellos «actuar es buscar el acuerdo entre el conocer, el querer y el ser, y contribuir a producirle y a comprometerle».¹

d. De ahí **la importancia de estudiar la voluntad**, como facultad clave para toda acción plenamente humana.

3. LA VOLUNTAD HUMANA COMO FACULTAD

a. **El hombre es un ser muy rico y complejo.** Experimenta pulsiones instintivas, representaciones, emociones, afectos, necesidades, atracciones, repugnancias, etc. que interactúan entre sí, e influyen en nuestras decisiones².

Los actos que hemos llamado tendenciales, son estudiados por la Psicología, la Antropología Cultural, la Sociología, la Filosofía de la Religión, la Fenomenología y otras ciencias

Y son tan humanos y complejos que hay sobre ellos todo un abanico de opiniones, definiciones, ciencias y comentario.

b. Nosotros aquí, ante la imposibilidad de estudiarlos todos ellos, vamos a estudiar exclusivamente **la voluntad**, el acto tendencial más radical y específico de la persona que interviene continuamente en las decisiones humanas. Y que, a su vez, condiciona, todas las otras tendencias y da un último sentido a los actos representativos, al traducirlos a la acción.

¹ M. BLONDEL .- “L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique, Paris». 1893. “Conclusión”.

La acción, para él, es el doble movimiento que lleva el ser al término al que tiende como a una perfección nueva, y que reintegra la causa final en la causa eficiente

² El psiquismo humano es un campo inmenso, muy complejo y, a veces puede parecer caótico dado nuestro limitado conocimiento y dominio/control del mismo.

Algunos psicólogos y filósofos modernos evitan el nombre de "voluntad", por diferir de su significado tradicional. Pero el hecho es todos tenemos una facultad de decidir, que sigue a un conocimiento intelectual de la realidad, que reclamamos cuando se nos limita. Y a esta facultad es a lo que llamamos voluntad³.

c. Los escolásticos definen la voluntad como un apetito racional (*rationalis appetitus*), siguiendo a Aristóteles y a santo Tomás. Para ellos el hombre tiene apetitos sensitivos que tienen como objeto los bienes materiales, pero tiene además un apetito racional cuyo objeto es el bien en cuanto tal, todo bien.

Racional significa que ese apetito tiende a los objetos que ha aprehendido por las facultades superiores, la inteligencia o la razón. Facultades que pueden aprehender también bienes meramente materiales, que también serán objeto de la facultad volitiva.

Para que cualquier apetito humano se sienta estimulado debe preceder el conocimiento. No se puede desear lo que se conoció de algún modo (*nihil volitum quin precognitum*). Y, en el hombre, el conocimiento por excelencia es el conocimiento intelectual y el racional.

Y al apetito sensitivo debe precederle un conocimiento sensitivo. En el hombre parece que no se da un conocimiento humano meramente sensitivo. En el hombre la inteligencia es sentiente, y el sentido es inteligente.

c. «Entre conocimiento y voluntad existe necesariamente una estricta correspondencia», como dice E. Coreth. La voluntad no es más que una capacidad de aspiración o tendencia subordinada al cono-

³ El nombre de "voluntad" es evitado por algunos psicólogos y filósofos modernos, porque estiman que lo entendido tradicionalmente por voluntad sería un: Complejo de tendencias sensitivas (los sensitistas). Movimientos pulsionales inconscientes o subconscientes más o menos sublimados (los freudianos). Concatenamientos necesarios de fenómenos (los asociacionistas). Recursos para defendernos de la inseguridad en lo que se refiere a la religión (W. James, Unamuno). Presiones sociales (Durkheim).

En fin, hechos fragmentarios inconexos que ocurren en nosotros sin posible interpretación y sin significado alguno (los postmodernos).

cimiento reflexivo, transmitida por éste y acorde con su esencia⁴. La tendencia y el apetito sensitivo ceden el paso a un acto nuevo, la volición, a una tendencia que sigue al conocimiento intelectual o racional.

4. EL OBJETO DE LA VOLUNTAD

a. Ahora bien si, como hemos dicho, el objeto de las facultades cognoscitivas superiores es el ser en cuanto tal -todo ser, toda realidad-, el objeto formal de la voluntad es el bien en cuanto bien, de manera ilimitada, todo lo que la inteligencia aprehende como un bien para la persona.

La volición es un modo de estar en la realidad. Es una opción por un bien real, estando abiertos a toda la realidad, a todo bien, tal como se presenta por la inteligencia o la razón.

b. La persona humana sabe, "intuye", que tiene que realizarse a sí misma en medio de múltiples realidades que le atraen, y con ellas, desde que alcanza un desarrollo cognoscitivo suficiente.

Nos encontramos en la existencia sin que sepamos cómo, y una existencia en un mundo que no hemos elegido, en unas circunstancias que nos vienen dadas. En ellas y entre ellas tenemos que optar y optamos volitivamente.

Como dijo Ortega y Gasset «La vida esencialmente es tarea». Opciones, alternativas entre las que hay que "elegir". Como repite en muchos sitios: «la vida es quehacer»⁵.

c. La voluntad es la facultad con la que tenemos que decidir, lo que queremos ser, y cómo queremos ser en la vida, en la realidad, guiados por la inteligencia y la razón. La voluntad es la

⁴ E. CORETH .- "¿Qué es el hombre?". Barcelona 1980, 146.

⁵ J. ORTEGA Y GASSET .- "Prólogo a « Veinte años de caza mayor » del Conde de Yebes", en o.c. VI, Madrid 1952, 477.

capacidad de dar un sentido, un significado a la propia actividad y, a través de esa actividad, a la misma existencia.

d. De ahí que la voluntad humana **es inseparable de la libertad**, lo que constituye su dimensión más característica. Continuamente estamos haciendo actos de decisión, “de voluntad”, que expresamos por las palabras «quiero» y «no quiero». En otro momento hablaremos de la libertad.

e. Como dijimos la inteligencia está abierta a todo el ser, y por eso **la voluntad está abierta a todo el bien**. Y los verdaderos actos volitivos son conscientes, nacen de un yo que se da cuenta.

En el mundo y en la vida hay bienes innumerables. Y el hombre aprehende la multiplicidad y diversidad de la realidad, y su mayor o menor bondad, de algún modo. En sí misma, o al menos como la percibe él, y la sociedad que le enmarca y le condiciona.

De ahí la importancia de la valoración de los bienes, y los diversos componentes de la persona que influyen en dicha valoración.

Sus sentimientos, gustos subjetivos, pasiones, temores, la educación y el ambiente social, las modas y tantos otros factores que con frecuencia “facilitan, impiden u obstaculizan una apreciación correcta y objetiva de los bienes”.

Si todos estos estados afectivos pueden influir en los actos representativos, mucho más influyen en las voliciones y en las decisiones cotidianas acerca de los bienes.

Ya que nuestras voliciones y decisiones pueden ser más o menos acertadas, es una tarea profundamente humana clarificar y decidirse en la vida por bienes verdaderos y para ello poseer una clara y objetiva jerarquía básica de valores y de bienes.

f. **El último y decisivo objeto de la voluntad es la felicidad**. El bien supremo, el que todos buscamos consciente o inconscien-

temente. No somos libres para no desearla y no buscarla, gravitamos necesariamente hacia ella.

La voluntad apunta siempre hacia la plenitud infinita del ser, de la verdad y del bien, porque se siente atraída y necesitada de esa plenitud.

“La inteligencia” busca siempre más ser, más y más verdad, y no descansará totalmente hasta que no posea la plenitud de la verdad. Y “la voluntad no” descansará jamás hasta que posea la plenitud del bien que es la felicidad.

Por Metafísica sabemos que la Suma Verdad y el Sumo Bien (el Summum Verum y el Summum Bonum), es lo que llamamos Dios, y sólo en su posesión descansaremos plenamente. He ahí, pues, que el hombre, aún sin saberlo, gravita siempre hacia Dios ⁶.

g. Por ello, **es importante que nuestra jerarquía de bienes se constituya orientada a la participación en la Suma Verdad y en el Sumo Bien**. Nuestra voluntad actúa tanto más humanamente cuanto tiende hacia un bien mayor. Y un bien es tanto mayor cuanto más se acerca y participa del Sumo Bien.

Es claro que muchos hombres no se formulan su proyecto de su vida, ni su jerarquía de bienes o valores. Y no faltan los que dan un valor absoluto a otras realidades (sobre todo al dinero, al sexo y al poder).

Pero la insatisfacción que producen los pretendidos bienes “absolutos” confirman que la felicidad y el Sumo Bien del hombre es únicamente Aquel que es el Sumo Bien en sí. Ya lo vieron Platón y los platónicos que colocaban la idea del Bien en la cúspide de toda la jerarquía de las Ideas.

⁶ *Este gravitar siempre hacia Dios es la esencia misma del ser contingente del hombre. Es lo que Zubiri llama «religación esencial», para él no tenemos religión sino que somos religión Cfr. X. Zubiri .- “Naturaleza, Historia, Dios”, Madrid 1981, 382ss.*

3. LOS VALORES

a. Hablemos pues de la Filosofía de los Valores, de “lo que es valioso, significativo, prioritario para el hombre”. Pues todo lo dicho siendo verdadero en sí, puede parecer demasiado abstracto, con poca atención al sujeto personal, y, por ello, menos humano.

No basta saber qué es lo mejor en sí, sino qué y cómo vale para mí ⁷.

b. **El hombre es el centro, el lugar y el fin de los valores.** No es que no haya bienes en sí, que es evidente que los hay. Todo ser es bueno al menos para sí, y todo ser por serlo vale.

Pero los bienes para el hombre son realmente valores en tanto en cuanto son valores para alguien. Si no hubiera un sujeto al que dicen relación ¿serían valores humanos?

Por ello hay que considerar los valores no sólo en sí, sino en su relación con la persona, con la percepción y la estima del valor por el sujeto en sus circunstancias históricas. Sin por eso caer en el relativismo o en el subjetivismo ⁸.

c. **Los valores “más que cosas son cualidades” que hacen valiosas las cosas,** dándoles una determinada importancia. Muchas cosas no se nos presentan como neutras o indiferentes para

⁷ *Valor* es todo aquello que permite dar un significado y una dignidad a la existencia humana, todo lo que colabora a que la persona sea más plenamente persona, en el sentido profundo de esta palabra. Por ello, valor no es sólo “el bien-en-sí”, sino también “el bien-para-mí”, para alguien.

La *Filosofía de los Valores* tan extendida en el último siglo, da gran importancia al sujeto y al fluir de la vida y la Historia. Hay muchas teorías diversas sobre los mismos, y tan fluctuantes que no es fácil alcanzar precisión, y menos unanimidad. Lo que sí se puede afirmar, de manera general, lo diremos a continuación.

nosotros, y necesitamos conocer su importancia para nosotros, es decir, su valor.

En la vida ordinaria nos movemos continuamente impulsados por los valores. Si nos interesa la belleza de un paisaje, si amamos a nuestros padres, o nos conmovemos por la generosidad de una persona, es porque aprehendemos en esos objetos algo más que su mero ser, aprehendemos su valor con referencia con algo importante para nosotros. Si pudiéramos prescindir del valor, el mundo y la vida nos resultarían neutros e insípidos, como nos pasa de vez en cuando.

Y, por otra parte, al apreciar, buscar y cultivar valores, las cualidades concretas de personas y cosas, uno desarrolla su propia naturaleza, la de las personas con que se relaciona y la de los grupos a que pertenece.

El valor mueve, motiva a la voluntad, como el fin al que tiende el sujeto, porque lo aprehende como bueno para sí ⁹.

d. **Hay realidades que “siempre” son valores objetivos para la persona,** que siempre conducen a un desarrollo del ser personal (p.ej. la verdad, el respeto a los demás, la capacidad para convivir, la actitud de servicio, el culto a Dios, la observancia de su ley, etc). Son realidades donadoras de sentido.

Hay antivalores, realidades que, que por su misma naturaleza son contrarias e inconvenientes con la estructura de la persona (como el odio, el racismo, la lujuria, la envidia, la explotación del hombre por el hombre).

Y hay otras realidades cuyo valor o antivalor depende del uso que se haga de ellas. P.ej. el dinero puede ser un verdadero valor

⁹ *Estudios sobre la teoría de los valores.* D. VON HILDEBRAND .- “Ética”, Madrid 1983. J. DE FINANCE .- «Essai sur l’agir humain », Roma 1962. J. HESSEN.- «Tratado de Filosofía, II Teoría de los valores», 1959. AA.VV. .- “Les valeurs” (Actes du III Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française. Louvain 19948)

humano si se utiliza para el desarrollo cultural o para la solidaridad con los indigentes.

De ahí la importancia de que la persona llegue a formar tablas de valores objetivos, debidamente jerarquizados, para que puedan ayudarle a desarrollarse como persona humana.

Discrepan de todo esto, principalmente Jean-Paul Sartre, para quien no hay valores ni anti-valores predeterminados, la existencia precede a la esencia. Y Nietzsche, que no niega la existencia de los valores pero los mide respecto a la voluntad de poder lo que le lleva a conclusiones inhumanas¹⁰.

El hecho de que haya habido “errores en la designación del bien y del mal” (como insisten los epicúreos, hedonistas, utilitaristas, vitalistas, marxistas, racistas, etc.) no significa sino que el hombre puede confundir valores, arrastrado por instintos o deformaciones en el conocimiento.

e. Por lo demás hay una **bipolaridad axiológica**. A todo valor se contrapone un “antivalor”. A la belleza la fealdad, a la bondad la maldad, a la verdad la mentira, a la virtud el vicio, y así sucesivamente¹¹.

f. **Cómo percibimos los valores**. Para Max Scheler los valores tienen una indudable objetividad pero no los percibimos por el

¹⁰ Para Sartre el hombre, arrojado a la existencia, tiene que darse a sí mismo los valores, crearlos de la nada. No hay valores o realidades siempre buenas y convenientes a la naturaleza humana. Más aún, no existe una naturaleza humana ni un proyecto de nadie sobre el hombre, no hay esencias. Para él: «Mi libertad es el único fundamento de los valores. Nada, absolutamente nada, me justifica para que adopte este valor o aquel otro, esta escala de valores o aquella otra» Cfr. J. P. SARTRE .- « L'êtr e et le néant », Paris 1945, 76. Y «L'existencialisme est un humanisme », Paris 1946, 47-49.

Nietzsche afirma que los valores pretendidamente universales son un engaño, un truco de los débiles para dominar a los fuertes. A pesar de eso y, sin pretenderlo, fue un impulsor de la filosofía de los valores

¹¹ *Bipolaridad de los valores*. En esto difiere el valor de la realidad, que en cuanto tal no tiene contrario. No hay una antirrealidad.

conocimiento sensitivo, ni por el conocimiento racional, sino por una intuición emocional, o percepción afectiva de los mismos, que capta la esencia del valor. Como acto espiritual, no sensitivo,¹²

Para Alejandro Roldán valorar- no es sólo conocer, comporta un sentimiento, una emoción, pero no es sólo eso. Valorar es traer hacia nosotros el objeto intencionalmente para gustarlo, conservando en nuestro subconsciente el resultado de esa experiencia de lo que podrá brotar espontáneamente la reacción tendencial al mismo.

Para él la atracción del objeto por el conocimiento es previa a la aprobación típicamente valoral, y es de carácter marcadamente afectivo, pudiendo producir un movimiento hacia el objeto valorado.

La valoración es el efecto de multitud de estimaciones elementales, de suyo subconscientes, que se asocian y se funden en torno a un núcleo cognoscitivo, generalmente consciente¹³

g. **Los valores no son homogéneos**, el valor de la verdad, p. ej., no tiene nada común con el valor de la salud. De ahí que se pueda establecer una jerarquía de valores según que cooperen más o menos, a la plena realización de la persona en cuanto ser superior.

Se han intentado numerosas clasificaciones y tablas de valores pero los criterios de ordenación son muy diversos.

Y no es posible establecer precedencias muy concretas, ¿qué es más valioso un estudio literario poético sobre el Cantar de los Cantares, o un estudio químico para fabricar un plástico más eficaz?, ¿qué es más valioso las torres de la catedral de Burgos o

¹² M. SCHELER, estudia ampliamente el tema de los valores en su obra “Ética”, 2 vols. Madrid 1941-1942)

¹³ Cfr. A. ROLDÁN .- “Metafísica del sentimiento”, Madrid 1956, 410. Los capítulos 12 y 13 de esta obra son una excelente y amplia exposición del tema de los valores.

Las valoraciones elementales nunca se dan solas, como tampoco existen, en el adulto, sensaciones puras

Hamlet de Shakespeare? Por ahí se ve la influencia de la persona en la valoración general y en las decisiones ante las circunstancias de la vida¹⁴.

No podemos menos de recordar aquí, el funesto error a que induce la sociedad consumista al acostumbrarnos a valorarlo todo en dinero. El amor de una madre, la fidelidad a un compromiso, el Moisés de Miguel Ángel, y tantas otras cosas no pueden ser valoradas en dólares. Por eso hemos dicho que los valores son heterogéneos.

Los valores del espíritu humano, los valores religiosos, morales, familiares, culturales, comunitarios, etc., deben anteceder como tales a los valores somáticos porque son los más específicamente humanos.

4. LA LIBERTAD HUMANA

a. Este tema es uno de los problemas más importantes de la Antropología Filosófica. Depende de la libertad no la realiza-

¹⁴ Max Scheler después de un estudio detallado de los diversos valores hace una clasificación genérica en 1) valores de lo agradable, y desagradable 2) valores vitales 3) valores espirituales, que subdivide en estéticos, de lo justo y lo injusto, intelectuales y religiosos. Cfr. M. Scheler.- "Der Formalismus." o. c. 120-157

Ortega y Gasset propone: Valores útiles, vitales, espirituales (intelectuales, morales, estéticos) y religiosos. J. ORTEGA Y GASSET.- "Introducción a una estimativa", en o. c. VI, Madrid 1952, 334.

Alejandro Roldán establece una clasificación más detallada -y subdividida en muchas especies-. Valores lógicos, intelectuales, estéticos, conativos o tendenciales, morales, religiosos, sociales, económicos, políticos, sensoriales, vitales, instintivos. A. ROLDÁN.- o. c. 441- 444.

Hay otras muchas clasificaciones, sin fácil unanimidad. Lo que no es de extrañar porque la dinámica de la percepción de los diversos valores es muy compleja, jugando un papel importante elementos subjetivos, e incluso subconscientes.

ción y el destino personal de cada uno, y el destino de la Historia humana.

El conocimiento humano alcanza su pleno sentido en el ejercicio de una acción libre, que desarrolle al hombre conforme a lo mejor de sí mismo. "El animal se realiza en fuerza de potencialidades biológicas". Mientras que el hombre tiene que desarrollar sus facultades, y el proyecto de su vida, con decisiones autónomas de su libertad, de las que sólo él es capaz.

El conocimiento humano tiene por objeto todo lo que es, y la voluntad humana puede apetecer todo lo que percibe como bueno. Pero la última decisión del hombre ante el ser, y ante el bien, depende de su libre elección. No está escrita ni determinada en ningún sitio.

Y es por estas autodeterminaciones es como la persona realiza el sentido de su vida, de su persona¹⁵. El mero acto de conocer no implica una decisión voluntaria y libre, no tiene ningún valor ético humano, no realiza a la persona

En la imposibilidad de hacer aquí un estudio detenido sobre la libertad humana, nos limitaremos a sintetizar los temas fundamentales referentes a la misma.

b. En nuestra época particularmente la **palabra libertad** es repetido hasta la saciedad y frecuentísimamente mal entendida. Ha llegado a tener una resonancia mágica, se presenta como el supremo ideal fascinante para el hombre, "ser libre". Curiosamente es en las sociedades llamadas libres donde más se exige y se habla de libertad.

¹⁵ Se discutió mucho, en el pasado, qué realidad era más radical en el hombre, si el conocimiento o la voluntad libre. Es una "discusión bizantina e inútil porque los dos elementos son componentes y actos de una única realidad personal, de un único sujeto". El acto libre necesariamente implica el acto inteligente, y el acto inteligente prepara al acto libre.

Santo Tomás decía ya que «el libre arbitrio es facultad de la voluntad y de la razón». Formalmente sólo está en la voluntad, pero en raíz está en el entendimiento, precisó Francisco Suárez.

Comenzaremos por precisar unas nociones que nos ayuden a evitar confusiones y a comprender mejor el problema.

En el lenguaje ordinario se entiende por libertad la “inmuni-
dad de” vínculo. Por eso decimos, impropia-
mente, que un río corre con libertad o que un pájaro es libre en el aire.

Con una mayor precisión, llamamos libertad a la inmunidad de necesidad “moral”, física o psíquica, interior o exterior. La ley es un vínculo o necesidad moral, no tenemos libertad moral para matar o para robar.

c. Nos fijaremos únicamente en la libertad físico-psicológica. La Antropología Filosófica se pregunta si el hombre está dotado de libertad físico-psicológica (inmunidad de vínculo intrínseco necesitante) o, si sus actos están intrínsecamente determinados. De la libertad moral se ocupan la Ética y la Sociología.

No queremos decir que todos los hombres, en todos sus actos, actúen con plena libertad, ni que toda actividad humana sea ejercicio de la libertad.

Sino que las personas humanas, con uso normal de razón, están dotadas de la facultad psicológica de elegir (libertad), y por ello de realizar actos humanos, como luego explicaremos.

Es decir que en muchos de sus actos no están intrínsecamente determinadas, sino que pueden elegir y autodeterminarse en un sentido o en otro. Pueden, de hecho, actuar o no actuar, hacerlo de una manera o de otra. A esto se la llama también “libre arbitrio”¹⁶

d. La existencia de la libertad en muchas ocasiones, como capacidad humana de autodeterminarse, **es una convicción uni-**

¹⁶ Estas precisiones previas nos ayudarán a abrirnos camino en el intrincado problema filosófico de la libertad, frecuentemente tan mal tratado por falta de nociones precisas, de mutuo conocimiento, como ocurre en tantas discusiones.

La opinión de Karl Rahner, M. Blondel y K. Wojtyła, sobre este punto, puede verse con cierta amplitud en CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”, Valencia 2000, pp 190-191

versal. Aunque no sea una realidad “continua”, ni siempre a la carta. Es una experiencia evidente y universal, más allá de toda duda razonable.

Podemos decir no a una realidad, y sí a otra. Continuamente nos encontramos “ante situaciones alternativas” entre las que tenemos que elegir y decidimos, aunque para ello tengamos que pagar ciertos “precios”.

De un modo o de otro siempre elegimos, aunque elijamos el no elegir¹⁷.

Si no existiera la libertad, la posibilidad real de poder elegir, no se explicaría el sentido de responsabilidad y moralidad tan arraigado en el hombre.

La preocupación por la vida moral, propia y ajena, es una constante en la historia de los pueblos. La moralidad carecería de sentido si no fuéramos psicológicamente libres, y sin la conciencia de la libertad no experimentaríamos la paz y la alegría por un acto moralmente bueno, ni el remordimiento por una acción inhonesta.

La vida legal supone la libertad. Ningún código civil, ningún código penal tendría valor ni sentido alguno si no fuéramos realmente libres. Todas las leyes presuponen que podemos cumplirlas o que podemos quebrantarlas.

La labor educadora que se realiza con los niños en la familia o en los colegios, consiste fundamentalmente en “ayudarles a que hagan buen uso de su libertad”, para sí y para los demás. Y consideramos que son adultos realmente cuando son capaces de autodeterminarse conforme a la verdad y al bien¹⁸.

¹⁷ «Estamos condenados a ser libre» decía J. P. Sartre .- “L’être et le néant”, Paris 1946, 515).

Todos, si somos sinceros, somos conscientes de que ordinariamente no somos muñecos en manos de unas fuerzas necesarias y misterios, sino que podemos comportarnos como seres libres y responsable. Aunque para ello tengamos que pagar ciertos “precios”.

¹⁸ Para Karl Rahner «La libertad no consiste en poder constantemente hacer lo contrario, de lo hecho hasta ahora. sino en poder hacerse a sí mismo definiti-

Ni se explicarían los infinitos e imprevistos avatares de la Historia, ni el esfuerzo y la esperanza humana.

Somos conscientes de nuestra responsabilidad ante las decisiones, lo que a veces puede crearnos preocupación, e incluso una angustia, porque al decidir nos decidimos sobre nuestro futuro.

Y es un signo de madurez humana el aceptar la responsabilidad de las propias decisiones, pues cada uno es padre de lo que hace con suficiente libertad.

El hecho de la libertad sólo se puede negar desde una especulación ideológica, que no atiende a la realidad de la vida humana, o desde su estudio mediante un método inepto.

e. Sin embargo, ciertos sistemas filosóficos, sobre todo los más influenciados por las ciencias de la Naturaleza, se han permitido negar teóricamente la libertad humana¹⁹. Así el empirismo y el determinismo que niegan la libertad humana, sobre todo en la época moderna y contemporánea.

f. La breve referencia que haremos a continuación de algunas teorías basta para conocer, de manera aproximada, el panorama cultural en el que hoy se plantea el problema de la libertad humana

Los materialistas, ya que piensan que el hombre es materia y sólo materia”, piensan que el hombre está sometido a las leyes de la materia, y éstas siempre son necesarias y necesitantes.

Los empiristas (positivistas, neopositivistas, analíticos, fenomenistas, científicos, etc.) creen que sólo podemos conocer los datos experimentales. Y niegan la libertad porque la consideran un concepto metafísico, que supondría el conocimiento del sujeto “como es en sí”.

Lo que creen imposible, para ellos, ya que el sujeto, en cuanto sujeto, no es verificable por la experiencia, sino sólo sus actos. No deja de ser extraño que se nieguen a aceptar la experiencia evidente, constante y verificable de la libertad en muchos de nuestros actos.

Kant la considera como un postulado de la Razón práctica. Algo que necesariamente tenemos que pensar pero que no podemos conocer.

Hegel, desde el idealismo absoluto, piensa que el hombre es absorbido en un Espíritu infinito universal que se desarrolla en todos los seres, y toma conciencia de sí en el hombre. El hombre singular no es sino un momento del desarrollo del Espíritu absoluto, y queda inmerso en la necesidad metafísica de ese proceso. La persona singular y sus posibles decisiones quedan sometidas al necesario proceso dialéctico de la totalidad.

Los marxistas por ser materialistas, y por atribuir todos los fenómenos humanos a la acción de las fuerzas de productividad y a las consiguientes relaciones de producción, piensan que “los hechos de la vida humana y las ideologías venían determinadas, necesariamente, por los factores económicos materiales”. Siguiendo a Hegel hablaban también de la libertad como «comprensión de la necesidad»²⁰.

Los estructuralistas, como “Levi-Strauss y M. Foucault”, niegan la realidad autónoma e independiente del hombre como yo, como sujeto de la Historia. Ni hay yo, ni hay Historia, sino sólo Naturaleza, Biología, Química, Física y lenguaje. El hombre sucumbe al engaño de creerse libre y autónomo pero, en realidad, está todo él en función de las estructuras de la Naturaleza que en el hombre son inconscientes²¹.

“Jacques Lacan” ha intentado sintetizar el determinismo estructuralista con las teorías freudianas.

vamente de forma creciente» Cfr. K. RAHNER .- “Escritos de Teología”, II, Madrid 1963, 259.

¹⁹ *Surgir y evolución del concepto de libertad*. Ver en obras de Historia de la Filosofía.

²⁰ Cfr. C. VALVERDE .- “El Materialismo dialéctico”, Madrid 1979, 512-554. AA.VV. “Marxismo y Democracia”, Enciclopedia de conceptos básicos, Filósofo, voz Libertad, Madrid 1973.

²¹ Cfr. C. LEVI-STRAUSS .- « Antropologie structurale », Paris 1958. «M. FOUCAULT. » Les mots et les choses », Paris 1965.

“Jacques Monod”, por su interpretación biológica y monista del hombre, pretende explicar todos los fenómenos humanos por los procesos biológicos del azar y la necesidad, aun cuando, contradiciéndose, deja abierto un resquicio para la «opción libre», para la «elección ética»²²

“Edgar Morin” es más radical y en su libro “El paradigma perdido”, niega toda diferencia cualitativa entre el animal y el hombre: «es evidente que cada hombre es una totalidad biopsicosociológica» el organismo vivo es «una máquina informacionalmente autorregulada y controlada»²³.

Freud y los freudianos conceden tanta importancia a las pulsiones instintuales reprimidas en el inconsciente por el super-yo que, algunos, vienen a considerar al hombre como dominado en sus acciones y reacciones por las estructuras potentes y misteriosas del inconsciente y del subconsciente.

f. El error fundamental de todos los deterministas está en conceder valor determinante a lo que sólo tiene valor condicional. Lo físico, lo biológico, lo instintivo, los fondos inconscientes o subconscientes de la persona, lo económico, lo social, el lenguaje, la cultura, la educación, etc. condicionan o limitan el ejercicio de la libertad y, en algunos casos, pueden incluso anularlo²⁴.

Pero, al mismo tiempo, es verdad que tales circunstancias, por lo general, no determinan física o psicológicamente a la persona para que actúe de una manera y no pueda actuar de otras. A pesar de estos condicionamientos, normalmente la persona quede aún en libertad para elegir entre diversas posibilidades. Y, por eso, es imposible predecir con certeza, en muchas ocasiones, cuál será la

²² Cfr. J. MONOD - “El azar y la necesidad”, Barcelona 1971, 192-193.

²³ E. MORIN - “El paradigma perdido, el paraíso olvidado”, Barcelona 1974, 18, 21, 25.

²⁴ *En las áreas de las ciencias de la Naturaleza existe efectivamente un determinismo de las leyes naturales*, (aún admitido el principio de indeterminación de Heisenberg que existe en el microcosmos). Pero no se puede pretender explicar, del mismo modo, el hecho humano como si el hombre fuera sólo un ser más de la Naturaleza.

reacción de un determinado sujeto humano en unas determinadas circunstancias.

Es un error pretender juzgar e interpretar todas las realidades con el método de la propia especialidad. El método apto para la Física o la Biología no es apto para explicar el Derecho Administrativo, los derechos humanos, la analogía del ser o la libertad humana.

g. La libertad no consiste en la ausencia de motivos, sino en la “ausencia de motivos necesitantes”²⁵. La persona percibe y valora los diversos motivos para decidirse por una u otra acción, y frecuentemente comprende qué es mejor, más valioso, y lo qué es menos valioso. Sin embargo, siempre tiene la posibilidad real de autodeterminarse libremente

Y, por eso, a veces, elegimos lo que sabemos que es menos bueno. Como decía Ovidio: “veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor” y san Pablo: «Realmente mi proceder no lo comprendo, pues no hago lo que quiero sino que hago lo que aborrezco» (Rm 7,15).

5. LIBERTAD, VERDAD, BIEN Y DIOS

a. En todo caso el objeto de la voluntad libre siempre es el bien. El mal en cuanto mal no podemos elegirlo. Cuando elegimos lo menos bueno, o lo malo (p. ej. robar, mentir, la infidelidad a un compromiso, perjudicar), lo elegimos “por el bien que nos proporciona” (sub ratione boni), aun a conciencia de que es un bien menor y un mal moral. Es la condición deficiente de la libertad humana.

²⁵ *La libertad no significa ausencia de motivos*, como piensa Sartre que contraponer libertad y Dios. Para él, “Si existe Dios existen normas y valores, a los cuales el hombre deberá acomodarse, y entonces ya no sería libre. Pero como el hombre es libre, Dios no existe”. Para Sartre la libertad consiste en determinarse sin motivos objetivos. Cfr. su obra sintética “L’existentialisme est un humanisme”, Paris 1946.

El hombre es tanto más libre cuanto mejor elige, y tanto elige mejor cuanto elige un bien mayor. Es decir, que la libertad no consiste en una decisión voluntarista de hacer lo que a uno le venga en gana, como con frecuencia se cree. Sino en la liberación de los atractivos perjudiciales, menos humanos, que nos permita elegir lo más conveniente y conducente a los fines de la realidad humana.

Libertad no equivale a capricho, sino a liberación de caprichos. Preexisten unas verdades, y una jerarquía de valores objetivos, que nos ayudan a reconocer la decisión más personalizante, para realizar mejor nuestra personalidad y proceder moralmente bien. Y, en todo caso, queda nuestra libertad, nuestra capacidad de autodeterminación de la cual el sujeto es responsable ²⁶.

b. Relación “libertad-verdad”. La libertad de la persona se ejerce, tanto más, cuanto más, elige la verdad y la bondad, superando las presiones exteriores y las compulsiones interiores.

El hombre no puede buscar la verdad y realizar el bien sin la decisión de la libertad. Y no es posible realizar, humanamente, la libertad sin buscar la verdad.

Elegir lo erróneo, el mal moral, “no es un efecto sino un defecto de la libertad”.

“Maximiliano Kolbe”, en el campo de exterminio de Auschwitz, ofreciéndose a morir por salvar la vida de un hombre, es un testimonio de hasta qué punto el hombre es capaz de trascender todos los condicionamientos para elegir la verdad y el bien.

Mientras que “Auschwitz”, muestra a qué monstruosidades puede llegar la libertad cuando la verdad ya no es la referencia esencial de su realización.

La raíz última de la libertad humana está “en la naturaleza racional” del hombre, esa es su esencia metafísica. La raíz de la libertad es la voluntad, motivada por la razón ²⁷.

Los actos humanos constituyen una unidad de acción, que envuelve intrínsecamente lo intelectual y lo volitivo. Si separamos los actos intelectuales y los volitivos es sólo por metodología expositiva.

c. Relación “libertad-bien”. El objeto formal de la voluntad es el bien, en cuanto bien conocido. “El hombre puede conocer y apetecer los bienes sensibles o los bienes espirituales”. Puede elegir unos u otros, porque en todos ellos puede encontrar verdad y bien. Pero en ninguno de ellos puede encontrar la plenitud de la verdad y del bien.

El hombre tiene capacidad para conocer toda verdad, pero las verdades que conoce son todas limitadas” y por eso el hombre busca siempre más.

Y la voluntad puede apetecer y apetece todo bien, tiene también capacidad potencial para todo bien. Pero como al conocer los bienes los conoce como bienes pero limitados, ninguno de ellos puede coaccionarla, forzarla a una opción necesaria si la persona está en posesión de sus facultades.

Cualquier bien conocido puede solicitar nuestra adhesión a él, pero porque le conocemos siempre como limitado e insuficiente, no plenificante, nunca puede forzar nuestra adhesión.

Sólo ante el Bien Total, conocido directamente como tal, no seríamos libres. Los otros bienes nos dejan un margen de elección libre. En esa indeterminación está precisamente la esencia de la libertad.

²⁶ En la Biblia libertad es participación en el ser mismo, estar en contacto con la fuente del ser, con el manantial de todo bien, con la verdad y el amor. Cfr. J. A. SAYÉS .- «El concepto cristiano de libertad” (en AA. VV. Conciencia y libertad humana, Toledo 1988,43-66).

²⁷ «La voluntad puede libremente ser conducida hacia diversas cosas, en cuanto que la razón puede tener diversas concepciones del bien» escribe santo Tomás.

No siempre elegimos el bien mayor aunque lo reconozcamos como tal, como ya dijimos. El acto humano es muy complejo y no nace de una razón pura.

Depende en gran parte de la capacidad intelectual del sujeto, de su apertura a los bienes mejores, de su temperamento, de las circunstancias, de otros condicionamientos y en último término de su libertad²⁸.

Puedo tener motivos para elegir una cosa u otra, pero no es-
toy determinado a ninguna de ellas. No es cierto que si conocemos el bien no podemos menos de seguirlo y que nadie peca sino por ignorancia. No existe ese determinismo intelectualista, precisamente “porque ningún bien creado es el Sumo Bien.”

d. Libertad, determinismo y Dios. La libertad es una excepción del determinismo universal y del orden del mundo.

La física contemporánea suavizando este determinismo disminuye el escándalo, no lo anula. Los niveles en los que juega el indeterminismo cuántico y el del acto libre son muy diferentes.

Hemos hechos alusión a la dificultad de conciliar la libertad humana con la omnipotencia y la providencia divina.

El problema es tanto más grave cuanto que por Metafísica sabemos que la creatura, por ser contingente en su ser y en su actuar, necesita siempre la conservación y el concurso del Ser Absoluto para mantenerse en la existencia y realizar el acto. En cuanto a los “seres no libres” no hay dificultad especial. El problema surge cuando se trata del “concurso divino en la acción libre del hombre”.

¿Cómo conjugar la acción conservadora y concurrente de Dios, que ha de ser independiente y soberana, con la libertad hu-

²⁸ “Es libre lo que es causa de sí mismo” (liberum est quod sui causa est), dice Santo Tomás. Expresión que ya nos está hablando de que la libertad es, en algún sentido, una cierta «aseidad», una imitación, en el nivel de nuestro obrar, de la «aseidad» divina. Lo que ha planteado muchos problemas al intentar conjugar el libre arbitrio humano con la omnipotencia y la providencia de Dios sobre los hombres

mana que decide por sí misma para obrar, o no obrar, para realizar una acción u otra?

La cuestión fue discutida apasionadamente a finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII, en la célebre “controversia De auxiliis” entre dominicos y jesuitas, sin que fuese posible llegar a un acuerdo.

La solución que parece más convincente es la propuesta por el jesuita Luis de Molina (1535-1600). Concorre Dios ciertamente a la acción de la creatura libre, mediante un concurso simultáneo, tal que, a la vez que la creatura, produce el efecto²⁹. “El concurso de Dios no tiene como término la causa segunda humana en orden a moverla y hacerla obrar”, porque entonces no sería libre sino la acción y el efecto de esta causa segunda que Dios produce con ella.

Esta acción no es doble, sino la única acción, producida por dos agentes. “Aunque uno de los agentes, la voluntad, no la pueda producir sin el concurso de Dios”.

El concurso de Dios es intrínsecamente indiferente -en cuanto que “no decide”- deja a la creatura humana la determinación del acto. Por eso la responsabilidad de la acción pertenece a la creatura libre³⁰.

²⁹ *Dios concurre*, con cierto influjo general, actúa con ella de modo inmediato, obrando en la operación de la creatura y en el efecto que de esta acción, se sigue.

³⁰ *Luis de Molina* expuso su teoría en la celeberrima obra “Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis d. Thomae articulos”, Lisboa 1588.

Esto implica una multitud de temas oscuros, intrincados y difficilísimos. Como es el conocimiento que Dios tiene de los actos que el hombre libre realizará en el futuro. La naturaleza de la acción de Dios. El concurso de Dios en la acción pecaminosa del hombre, etc. Se toca el fondo último de nuestro ser participado y dependiente de Dios, por ser contingente, e inexplicablemente capaz de autodeterminarse incluso contra la voluntad de Dios, porque es libre.

Probablemente la mayor dificultad, en todos estos problemas, se origina porque “nos cuesta o nos resulta casi imposible pensar trascendiendo el

6. LA LIBERTAD “HOY”

a. La importancia del tema de la libertad ha crecido desde la Ilustración hasta nuestros días. Nosotros hemos estudiado el problema filosófico y metafísico de la libertad, pero lo que más preocupa al hombre de hoy es “su libertad”, sus libertades civiles, sociales, económicas.

El grito repetido sin fin, con resonancias mágicas en todos los pueblos del mundo, es el de libertad, sobre todo porque se tiene la impresión de que las instituciones son un obstáculo a la libertad. Las instituciones aparecen como potencias anónimas, tal como las ha descrito Kafka en sus novelas “El proceso” y “El castillo”.

Se siente el deseo de combatir las para llegar a una libertad mejor, radical individualista y aun anárquica. Y así en ciertos movimientos sociales y políticos se considera bueno todo lo que sirve para la supresión de los vínculos y, por consiguiente, para la lucha por “la libertad”.

b. Por libertad se entiende hoy, con frecuencia, la posibilidad de hacer todo lo que se quiera, y sólomente lo que uno quiera. Una libertad así entendida coincide frecuentemente con el “capricho”, con la tiranía del placer.

La ley es vista como un medio para establecer vínculos y, por lo tanto, para restringir la libertad. Por lo que la “lucha contra las instituciones jurídicas o políticas” se transforma en lucha por la liberación y por la libertad.

tiempo”. Pensamos a Dios y su acción de manera antropomórfica y su eternidad como si fuese un tiempo sucesivo e indefinido. De ahí muchos falsos problemas.

Pueden consultarse G. SCHNEEMANN, S.I. - “Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus”, Friburgi Brisgoviae 1881; TH. DE REGNON - “Báñez et Molina; histoire, doctrines, critique Metaphysique”, Paris 1883. M. SOLANA - “Historia de la Filosofía Española”, t. III, Madrid 1940, 173-202,401-534. E. VAN STEENBERGER - “Molina, Molinisme”, (en DIC), IX, II, col 2090-2092 y 2094-2187.

Y se considera como “liberación la autodeterminación subjetiva en materias morales”, donde cada uno pretende ser norma suprema de sus actuaciones morales. Pero la liberación respecto a la moral no es otra cosa, en su misma esencia, que una liberación hacia la tiranía (Ratzinger)³¹.

c. Por primera vez en la Historia, los ilustrados del siglo XVIII pretendieron emanciparse lo más posible de las ataduras de la sociedad, del Estado y de la religión para que fuese “el hombre”, y sólo el hombre, el sujeto de la Historia.

“Atrévete a pensar por ti mismo” dijo Kant. Y, consiguientemente, decide tú según lo que tu razón te dicta. La libertad no es sino la obediencia a ti mismo, y la sociedad razonable será una sociedad de razonables.

Se provoca así una ruptura con las instituciones, la tradición y sus normas. La tradición secular pierde toda fuerza, las verdades adquiridas ya no importan, deben ceder ante la razón subjetiva supuestamente infalible. Se considera libre al que sigue su razón.

d. De la Ilustración nacieron el liberalismo y las democracias liberales de nuestros días. Y no cabe duda que en ellas los ciudadanos han obtenido una liberación del absolutismo regalista gracias a la división de poderes y al sufragio universal.

Pero no puede identificarse democracia con libertad, de manera absoluta.

El ciudadano es libre tanto cuanto se oriente a la verdad y al bien. Su libertad no depende de la sociedad, ni del Estado. Y puede haber situaciones en las cuales el ciudadano pueda y deba elegir en contra de la ley porque es evidente que puede haber leyes injustas.

La mayoría no es infalible, ni el bien se encuentra contando los votos. La democracia, por sí misma, no confiere libertad, a no ser

³¹ Card. J. RATZINGER - “Iglesia, Ecumenismo y Política”, Madrid 1987, 238

que esté fundamentada sobre una ética, que exprese la ley natural.³²

e. Por eso hay que decir que **aún queda mucho camino por andar para conseguir la verdadera libertad** y que ésta no se logrará mientras no se ame más la verdad. No hay verdadera libertad sin vinculación con la verdad. Pero en nuestras sociedades ama más lo útil y lo confortable que lo verdadero³³.

7. ACTOS DEL HOMBRE Y ACTOS HUMANOS

a. **La libertad humana no es absoluta**, como la divina, sino en situación, condicionada, ya que el hombre nace y vive en un mundo y en unas circunstancias muy concretas e inevitables -sobre muchas de las cuales no tiene influjo mayor- y que constituyen las coordenadas en las que debe ejercer sus opciones³⁴.

El hombre ocupa así un puesto singular en el cosmos. Ni es absolutamente libre -como si no dependiese de circunstancia alguna-, ni está sometido al determinismo necesitante de las leyes de la Naturaleza.

³² Además los métodos de propaganda utilizados para promover "consensos" -por el Estado, grupos e individuos privados-, implican y/o ocultan con frecuencia intereses financieros, políticos o ideológicos, que hábilmente manipulados ejercen una verdadera tiranía sobre las multitudes indefensas y carentes de referencias críticas, reduciendo el margen de libertad

Así se denuncian y se desprestigian sistemáticamente como tabúes, muchos valores, especialmente en el campo del matrimonio, la familia, y la religión que constituyen bases de opciones libres verdaderamente humanas.

³³ Cfr. A. DONDEYNE - «Liberté et vérité», Louvain 1954.

³⁴ El hombre está condicionado por el mundo material exterior y sus fuerzas, por las circunstancias climatológicas. Por la herencia genética, las enfermedades, las pulsiones instintuales y subconscientes, los desequilibrios psicológicos. Así como por situaciones de espacio y tiempo, edad, raza, cultura, costumbres y tradiciones, opinión pública, y situación económica.

Las propias opciones que le limitan o le imposibilitan para otras porque elegir una opción es renunciar a las demás, y así tantas otras circunstancias.

Su libertad no es omnímoda, sino que en muchos momentos puede quedar disminuida y en ciertos casos, puede desaparecer.

Precisamente porque no está sometido a ese determinismo el hombre puede tomar distancia de la Naturaleza, comprenderla, dominarla y transformarla.

La Historia está constituida esencialmente por condicionamientos y libertad personal. Y la persona humana, consciente de su realidad y ejerciendo su libertad y capacidades, puede sobreponerse y, en muchos momentos, dominar y transformar la realidad, pero no siempre.

b. Todo esto nos hace distinguir entre **actos del hombre y actos humanos**. (actus hominis y actus humani). Se llaman actos del hombre a aquellos actos en que el hombre actúa movido por una cierta necesidad -compulsiones interiores o presiones exteriores-, por costumbres mecánicas, sin la suficiente reflexión intelectual y consiguientemente sin la suficiente libertad. Son actos "del" hombre, porque el sujeto de ellos es el hombre, pero no alcanzan la plenitud de un acto humano.

Mientras que los actos humanos, en el sentido pleno de la palabra, son aquellos que el hombre realiza en cuanto tal, ejerciendo su especificidad (su ser racional, su capacidad reflexiva, y su libertad, su capacidad de autodeterminación). Es decir a los que el hombre hace con plena advertencia intelectual y con el suficiente dominio de sí mismo como ejercicio de su libertad³⁵.

El acto humano, por serlo, es teleológico, tiende hacia un fin. Toda acción, deliberada y ejecutada, tiende hacia el bien, se mue-

³⁵ De las acciones que el hombre hace, sólo se dicen propiamente humanas aquellas por las que se diferencia de las creaturas irracionales, aquellas en las que es dueño de su actos (por su razón y voluntad). Las otras acciones serán acciones "del hombre", pero no propiamente humanas puesto que no proceden del hombre en cuanto tal (Santo Tomás)

ve por la consecución de un fin. Sólo los seres inteligentes pueden proponerse reflejamente un fin, y actuar para obtenerlo³⁶.

La intencionalidad del acto humano implica siempre un contenido moral, ya que el fin buscado puede beneficiar o perjudicar, ser coherente o incoherente con el ser personal. Los seres irracionales actúan también por un fin pero guiados por el instinto o inclinación natural.

El hombre se hace buena o mala persona, a través de sus actos humanos, moralmente buenos o malos que realice. En la prosecución activa de los fines, en su dimensión moral, es donde más se revela el hombre como persona, porque ahí entran en juego la responsabilidad y la libertad.

Y, a la luz del valor moral, la persona experimenta la autoposesión -el señorío de sí- y la libertad, o lo contrario³⁷.

c. Esta filosofía de la acción va mucho más allá que la filosofía marxista de la praxis, interesada únicamente “en su aspecto transitivo” -en cuanto transformadora de la Naturaleza-, como realidad laboral y económica, que produce después las relaciones sociales.

Para Marx mediante la praxis el hombre «humaniza» la Naturaleza y el hombre se hace «natural», pero la perspectiva de fondo es economicista-materialista³⁸.

d. Resumiendo las características del acto humano son básicamente los siguientes: 1) Representación intelectual de un objeto 2) Tendencia volitiva hacia él 3) Motivación teleológica hacia el bien, que ese objeto me producirá -lo que implica..de

³⁶ *La causa eficiente*, la persona, se mueve por la causa final. Y ésta es la primera en la intención

³⁷ Sobre estos temas véase BUTTIGLIONE, GORICEVA, etc..- “La filosofía di Karol Wojtyła”, Bologna 1983.

³⁸ Cfr. C. VALVERDE.- “El materialismo dialéctico”, Madrid 1979, 481-511.

alguna manera, la tendencia natural del hombre a la felicidad. Y 4) decisión libre, por la cual el sujeto se determina a realizar aquel valor³⁹.

En la realidad todos estos momentos se sintetizan en un solo acto humano, con frecuencia muy rápido.

8. LA VOLUNTAD DE PODER Y EL PODER DE LA VOLUNTAD

a. Diremos unas palabras sobre el **voluntarismo nietzscheano**, por la enorme influencia, y las dramáticas consecuencias prácticas que ha tenido. No haremos una exposición de la filosofía de Nietzsche sino que nos referiremos únicamente a su exaltación de la voluntad como facultad superior a la inteligencia ya que según él, “esta debe estar sometida a la voluntad y ser su esclava.

b. Nietzsche entiende por **voluntad**, no una facultad psicológica del alma humana, en la que no cree, sino al conjunto complejo de sensaciones, instintos, pasiones, pensamientos, movimientos, emociones, etc. que ocurren en el hombre. Pero el factor dominante es el instinto, de suerte que no sería equivocado identificar voluntad e instinto⁴⁰.

La voluntad es, ante todo, voluntad de poder, que para él representa la realidad última de todas las cosas⁴¹. Voluntad de poder que identifica frecuentemente con la vida que tiende a expan-

³⁹ J. DE FINANCE.- «*Ethica generalis*», 1966, 27-28.

⁴⁰ *Nietzsche sobre la voluntad se inspira sobre todo en Schopenhauer* quien por combatir el idealismo hegeliano afirmó que la realidad radical, el noumenon kantiano era un impulso ciego, presente y actuante en todas las realidades y especialmente en el yo hombre. A ese impulso lo llama voluntad.

⁴¹ Era el título de una obra suya, “La voluntad de poder”, que pretendía ser definitiva y que dejó inacabada por el ataque de locura que sufrió en enero de 1889. Martín Buber sospecha que Nietzsche se inspiró en el historiador Burckhardt para su concepto de «voluntad de poder» cfr. M. BUBER.- “¿Qué es el hombre?”, México 1979, 65.

dirse, y es, ante todo, proyecto de dominio sobre la Naturaleza, sobre sí mismo y sobre los demás hombres.

Por eso no admite la voluntad libre. Para él lo que hay son voluntades fuertes y voluntades débiles.

Una voluntad es fuerte cuando una pasión consigue unificar bajo su dominio todos los impulsos elementales. Para él lo que llamamos experiencia de libertad no consiste sino en el poder de imponer a otros y hacerse obedecer.

El deber, la obediencia al deber no son obligaciones morales, ni una necesidad de derecho, sino una necesidad de hecho. La vida es acumulación de fuerzas, expansión, lucha y dominio.

Todas las realidades humanas, incluso el amor, se explican por esa voluntad de poder.

c. Ese instinto radical de poder es la medida de todos los valores: es bueno lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, el poder mismo, y malo todo lo que proviene o genera debilidad.

La felicidad es la conciencia de lucha, de guerra y de dominio. De ahí la necesidad de quebrar las antiguas tablas de valores, que eran las de los esclavos, las del Cristianismo, y la urgencia de promulgar los valores de la vida.

Con ellos aparecerá “el superhombre”, que será libre en cuanto que se haya liberado de los valores de la turba y cree de la nada sus propios valores. Una voluntad fuerte es la del dueño y el legislador del rebaño. Será orgulloso, agresivo, duro, solitario, arriego, exhuberante de vida y de poder ⁴²

⁴² Las obras más significativas de Nietzsche son: “Así hablaba Zaratustra”, “Humano, demasiado humano”, “El Gay saber”, “Mas allá del bien y del mal”, “La genealogía de la moral”, “El Anti-Cristo”, y “La voluntad de poder”.

El Partido nacional-socialista alemán llevó a la práctica el voluntarismo de Nietzsche, con las dramáticas consecuencias del nazismo ⁴³.

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia, 2000
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

⁴³ *Comentarios sobre el voluntarismo de Nietzsche.* Heidegger. Para él Nietzsche significa la conclusión de un proceso de destrucción y aniquilación de la Metafísica, proceso que se habría iniciado en la Edad Moderna, con el racionalismo cartesiano. Su obra anuncia el eclipse total del ser para dar paso al triunfo de los entes y de la voluntad de poder cuya versión contemporánea es la omnipotencia de la Técnica. Nietzsche sería el profeta del mundo.

Hans Lindworsky S.I., para quien el ejercicio de la voluntad no puede ser ciego sino que debe obedecer a motivaciones racionales y valores objetivos, intelectualmente aprehendidos, porque «la voluntad no es el omnipotente tirano que ejecuta sin trabas lo que se le antoja» Cfr. “El poder de la voluntad”, Bilbao, 1943, 35.

Alfred Adler en su teoría psicoanalista, desarrolla “el principio de la voluntad de poder” como una de las principales claves de la psicología humana.

Bibliografía sobre Nietzsche. M. FOUCAULT.- “Nietzsche, Freud, Marx”, Barcelona 1970. G. BATAILLE .- “Sobre Nietzsche. Voluntad y suerte”, Madrid 1972. P. KLOSSOWSKI .- “Nietzsche y el círculo vicioso”, Barcelona 1972. M. KLEIBER .- “L’interpretation philosophique de l’oeuvre de Nietzsche», Revue des Sciences Phil. et Théol. 53 (1969), 541-559.

UNIDAD Y DUALIDAD DEL SER HUMANO

(I. El alma)

Carlos Valverde

INDICE

- 0. INTRODUCCIÓN**
 - 1. El problema más difícil de la Antropología
- I. Historia del problema**
 - 2. El problema es tan antiguo como la filosofía.
 - 3. El "alma" en la historia del pensamiento
 - 4. Estudio de la naturaleza humana
- II. Existencia, espiritualidad y substancialidad del alma**
 - 5. Importancia del tema
 - 6. La existencia del alma humana:
- IV. Razones para admitir la existencia del alma**
 - 7. Es preciso dar una razón suficiente de los actos intelectuales humanos
 - 8. El hombre ser capaz de estar presente a sí mismo de manera refleja
 - 9. El hecho de la libertad
- V. Varía sobre "el alma humana"**
 - 10. El alma no se experimenta en la conciencia pero es condición previa

0. INTRODUCCIÓN

a. Abordamos en este capítulo el **problema más difícil de la Antropología Filosófica**. Hemos visto que el hombre es cualitativamente distinto y superior a todos los otros seres de la tierra, incluso a los animales superiores antropomórficas.

Ahora estudiaremos cuál es el último principio que especifica al ser humano en su diferencia y en su superioridad, y cómo lo hace. Es decir cuál es la esencia, la constitución esencial y última del hombre.

Lo que implica entrar en la debatida cuestión del alma humana. Su existencia, su naturaleza y origen. Su relación con el cuerpo, sus funciones, y su destino.

I. HISTORIA DE PROBLEMA

2. EL PROBLEMA ESTAN ANTIGUO COMO LA FILOSOFÍA.

a. El hombre, desde siempre, ha experimentado una **dualidad de tendencias contrarias** en sí mismo, hacia lo bueno y hacia lo malo, hacia lo bajo y hacia lo alto.

Y ha tendido a atribuirles a dos principios integrantes de su propia naturaleza: el cuerpo y el alma.

Y, desde siempre, el hombre se ha resistido a la idea de una total aniquilación con la muerte, y se ha aferrado a la creencia de una

pervivencia, después de la “muerte”, de un algo misterioso que hay en él¹.

Las respuestas a esta cuestión tan importante han sido muchas y muy distintas.

3. EL “ALMA” EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

a. En las expresiones más remotas que conocemos, en las lenguas clásicas y semíticas, la palabra alma significa respiración, hálito, viento, el alma es concebida como un soplo o aliento que cuando falta, el individuo muere.

En hebreo “nefesh” y “ruah”, en árabe “nefs”, en sánscrito “atman”, en griego “pneuma” y “psique”, en latín “animus” y “anima”, todos estos términos, con un matiz u otro, significan «aliento», aun cuando poco a poco van adquiriendo un valor de subsistencia independiente incluso después de la muerte.

Algunas religiones primitivas consideraban que el alma, después de la muerte, tenía una existencia sombría, una especie de fantasma que vagaba por regiones misteriosas y podía aparecerse en sueños o ser invocada por la magia²

b. En el pensamiento griego. Platón (+347 aC), influido por filosofías orientales, por los órficos y por los pitagóricos, defendió un dualismo radical entre alma y cuerpo³. El alma era de origen divino. Simple, espiritual, única, e inmortal.

Venida al cuerpo como castigo por un pecado, y encarcelada en él (Diálogos “República” y “Fedro”). Mediante la ascesis

¹ De ahí las ofrendas de los primitivos a sus muertos para que les acompañasen «en la otra vida. Un pensador nada religioso, escribe: «La escuela psicoanalítica ha podido arriesgar el aserto de que, en el fondo, nadie cree en su propia muerte, en lo inconsciente, todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad» S. FREUD .- “El malestar de la cultura”, Madrid 1980, 111.

² La historia de la evolución de estos conceptos puede verse resumida en C. Pozo, Teología del más allá, Madrid 1992, 196-248.

³ Las ideas de los presocráticos sobre el alma quedaron eliminadas por el pensamiento de Platón.

intelectual puede purificarse y ascender, dialécticamente, de lo sensible a lo inteligible, hasta el recuerdo de las ideas que contempló felizmente en otra vida y que volverá a contemplar cuando se encuentre liberada del todo (Fedón).

El alma tiene tres partes o, al menos tres funciones distintas, “racional” (logos, logistikon) irascible (zumos, zumoeides), y concupiscible (to epizumetikon) (República). Es adecuadamente distinta del cuerpo y sólo está en él como el piloto en la nave o el auriga en el carro (Fedro).

Esta concepción se despliega sobre el trasfondo de un dualismo general entre materia y espíritu. Entre el mundo corpóreo -sin más valor que el apariencial- y el mundo ideal, espiritual, inmutable y eterno de las esencias. El “cuerpo” humano pertenece al mundo apariencial de la materia y el “alma al mundo eterno de las esencias.

Aristóteles (+322 aC) intentó superar el dualismo platónico alma-cuerpo. Para él el hombre es una única realidad, una única naturaleza en la que el cuerpo es “la materia” y el alma “la forma”. Y la forma (morfé), el alma, es el principio determinante del hombre en cuanto tal.

El alma es aquello por lo cual vivimos, sentimos y entendemos». Es el principio que convierte al cuerpo en cuerpo humano, en hombre con todas sus cualidades específicas.

El cuerpo sólo por el alma es un cuerpo humano vivo, dotado de movimiento, capaz de sentir y de entender.

El hombre no consta de cuerpo y alma, como dos entidades distintas. Sino que es un cuerpo material cuya forma o principio determinante es el alma, en una perfecta unidad⁴.

⁴ En realidad, esta noción de alma, como forma del ser vivo, es aplicable también a las plantas, en cuanto que ellas también viven, y a los animales en cuanto que viven y sienten. El principio vital radical por el que las plantas asimilan, se autoforman y se reproducen, el principio vital radical por el que los animales además sienten, es lo que se llama, siguiendo la terminología aristotélica, el alma de los vegetales y el alma de los animales.

En el hombre, el alma además de alma (psique) es espíritu (noús, pneuma), un principio de ser y de obrar superior e inmaterial, cualitativamente distinto de la materia, capaz de entender y de libertad, que anima y vivifica todas las funciones corporales del hombre. El alma humana es así principio de vida espiritual y corporal.

c. **En el pensamiento bíblico y santos padres.** En el pueblo hebreo no existía la concepción dualista del hombre. La palabra hebrea “nefesh” que se tradujo por “psique”, significa sencillamente la vida o fuerza vital.

Sin embargo, en el Evangelio ya aparecen claros indicios de una distinción entre cuerpo y alma, por más que algunos teólogos quieran ignorarlo.

Así dice Jesucristo: «No temáis a los que matan el cuerpo pero no pueden matar al alma, teman más bien a Aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo (Mt 10,28). Y «Padre a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

En san Pablo la distinción es ya más explícita⁵. Pero el estudio de este problema pertenece más a la Antropología Teológica.

Los Padres de la Iglesia, los primeros pensadores cristianos, defendieron la pervivencia del alma, entre la muerte y la resurrección final, por influjo de la misma fe cristiana,

Poco a poco, fueron sacando las consecuencias con respecto a la espiritualidad de ese elemento que es inmortal y subsiste después de la muerte.

A veces, algunos de los primeros Padres tienen la idea de un alma material, aunque sería inmortal por don de Dios⁶. En cualquier caso, sería el alma lo que constituye el verdadero yo, la intimidad del ser personal.

Nadie ha subrayado esos aspectos como san Agustín quien, a pesar de los influjos platónicos, defiende la unión substancial de cuerpo y alma.

d. Se desarrolla una **síntesis del pensamiento aristotélico y el cristiano** (s. XIII), que sistematiza la doctrina sobre el alma, en la cultura occidental,

“Guillermo de Auxerre”, utiliza por primera vez la fórmula el alma forma del cuerpo. Y “san Alberto Magno” (+1280) y, de manera mucho más completa “santo Tomás” (+1274) construyen una explicación coherente y sistemática que ha durado hasta nuestros días.

Aunque en algunos puntos hoy se entiende de manera distinta y se buscan nuevas soluciones, como veremos.

Para santo Tomás el alma es creada por Dios, infundida en el organismo como substancia incompleta, constituye con el cuerpo una única substancia completa. Inmaterial e inmortal, es la forma única del cuerpo, y puede existir independientemente del cuerpo. Es el principio vital del hombre y le hace capaz de actos espirituales⁷.

Cada uno de estos enunciados de Santo Tomás ha conocido largas elaboraciones, y han sido matizados de maneras muy distintas por sus muchos comentaristas.

Duns Scoto (+1308), admitía en el hombre pluralidad de formas y unión accidental del alma y el cuerpo. Y negaba que por la razón se pudiese demostrar el origen del alma, su creación, su espiritualidad, su incorruptibilidad y su inmortalidad. Aunque debían admitirse por fe.

⁷ *El concilio Ecuménico de Vierme* (Delfinado), (1311-1312) definió la doctrina de que «el alma racional e intelectual es la forma del cuerpo humano por sí y esencialmente», aunque no quiso, de manera alguna, definir con su autoridad el hylemorfismo aristotélico. Cfr. DENZINGER .- “Enchiridion Symbolorum”, 902.

⁵ C. POZO .- La venida del Señor en la Gloria, Valencia 1993, 105-116

⁶ C. POZO .- Teología del más allá, Madrid, 1992, 184-186.

Más lejos aún fue Guillermo de Ockham (+1350), con su nominalismo y su crítica a la Metafísica.

e. **En el pensamiento Moderno.** Descartes (+1650) retorna a un cierto platonismo. Separa radicalmente el alma del cuerpo, hace del pensamiento la esencia del alma y de la extensión la esencia del cuerpo.

Por lo que alma y cuerpo no pueden unirse substancialmente. Su interacción es mínima en el hombre, a través de unos misteriosos e imaginados espíritus vitales» que actúan en la glándula pineal colocada en el centro del cerebro.

Spinoza (+1677) también considera alma y cuerpo como dos realidades distintas, dos modos de dos atributos divinos, el pensamiento y la extensión, sólo unidos en la única substancia que es Dios. Por provenir de una única substancia actúan de consuno, pero sin mutua interacción alguna.

Estas teorías reviven, de alguna manera, en el siglo XIX en el “paralelismo psicofísico” de Fechner

Leibniz (+1716) hace del cuerpo un agregado de «mónadas», o entidades simples, y del alma una «mónada» consciente pero sin interacción ninguna con el cuerpo. Aunque ambos actúan a una, gracias a la armonía preestablecida por Dios.

Christian Wolff (+1754), que fue el que introdujo el término Psicología racional, identifica lo psíquico con las funciones del alma.

Kant (+1804) acusó a la Escolástica de incurrir en paralogismos. Para él sólo conocemos los fenómenos, no la cosa en sí o noumenon, por lo que es imposible hablar del alma y de sus propiedades. Y todo lo que se diga de ella serán paralogismos, racionios erróneos, aunque sin intención de engañar.

Los empiristas, por sus postulados gnoseológicos, no admiten la demostrabilidad racional del alma, de su sustantividad o de su inmortalidad. Si son Cristianos, la admiten por fe (Locke +1704,

Verkeley). Y si son escépticos permanecen en su agnosticismo (Hume +1776)

f. **En el pensamiento contemporáneo**, que va desde la Ilustración hasta nuestros días han proliferado muchas y diversas filosofías. Las tesis sobre la estructura última del hombre pueden reducirse a tres: monistas, dualistas, hylemorfistas.

Los monistas defienden que en el hombre hay una única realidad y rechazan toda dualidad. Pero unos todo lo reducen a «espíritu», y otros todo lo reducen a «materia».

El monismo «espiritualista» considera la materia como una alienación del espíritu, una exteriorización del espíritu que se da a sí mismo un objeto, o lo que es igual, se pone a sí mismo en forma de alteridad. Pero la realidad última, la verdadera realidad es Idea. Así el idealismo absoluto de Hegel (+1831).

Y el monismo «materialista» piensa que todo cuanto existe, y por tanto también el hombre, es materia y nada más que materia. La vida psíquica consciente, los actos intelectuales y los volitivos por ele-vados que nos parezcan, no serían sino epifenómenos de la materia, organizada de tal manera que es capaz de producirlos en los hom-bres, y no en los animales.⁸

⁸ Pero *ha habido diversas clases de materialismo*. El más craso fue el del siglo XVIII ya que Julien de la Mettrie escribió un libro titulado “El hombre máquina” (1748) y una “Historia natural del alma” (1745). Paul Holbach, en su “Sistema de la Naturaleza” (1770) profesa el más crudo materialismo pues afirma que lo que llamamos alma no es sino el mismo cuerpo con determinadas funciones. También profesan el materialismo Claude-Adrien Helvetius, en su obra “Sobre el espíritu” (1758), y otros muchos.

También L. Feuerbach (+1872) fue rígido materialista que inspiró no poco a Marx. Tuvo más éxito el Materialismo dialéctico de Marx (+1883) y Engels (+1895). Admiten que todo es materia y nada más que materia pero piensan que, en el proceso evolutivo de la materia, “hay saltos dialécticos que provocan realidades cualitativamente distintas y progresivamente superiores”. Mediante las leyes de la dialéctica según las cuales la síntesis es superior a la tesis y a la antítesis, la materia ha llegado a formar el hombre y la sociedad.

En el Neopositivismo y la Filosofía analítica, se da tanta importancia al lenguaje y al análisis lingüístico que el problema cuerpo-alma queda reducido a una simple cuestión lingüística y hermenéutica, sin que podamos conocer y afirmar nada de la realidad. La realidad del hombre es de lo que no se puede hablar.

No hemos citado a otros filósofos de diversas tendencias como Nietzsche (1900), Bergson, Husserl (+1938), (+1941), los existencialistas, Teilhard de Chardin (+1955), y muchos otros porque sería inacabable. "Todos ellos, de una u otra manera, hacen Antropología" ya que hoy toda especulación sobre la realidad parte del estudio del hombre.

g. La corriente hylemorfista ha perdurado entre los filósofos de inspiración cristiana, si bien hay mucha diversidad entre ellos, desde los personalistas -de los que hablaremos en otro sitio-, los tomistas más rígidos que siguen muy de cerca a santo Tomás, pasando por la escuela de Lovaina y un grupo de jesuitas independientes. Y X. Zubiri (+1981) es, en algún sentido, hylemorfista aunque muy original ⁹.

4. ESTUDIO DE LA NATURALEZA HUMANA

a. Hecho este brevísimo recorrido histórico, entremos ya en el estudio directo de la naturaleza humana **atendiendo a los fenómenos objetivos** y buscando, después, los últimos principios o condiciones de posibilidad.

La esencia del hombre es contemplada como el conjunto de las relaciones económicas y sociales. Todo en él está, «en última instancia», en función de los factores materiales económicos de la sociedad.

⁹ *Personalistas* (Mounier +1950, Lacroix, Nédoncelle, Ricoeur, Lain Entralgo *1910). Tomistas que siguen muy de cerca a santo Tomás (Garrigou-Lagrange +1964, E. Gilson +1978, S. Ramírez, C. Fabro, R. Verneaux, etc.). La escuela de Lovaina (Mercier +1926, Nool, Raeymaecker +, etc.). Un grupo de jesuitas independientes (Rousselot, Tonquedec, de Finance, J.B. Lotz, de Vries Lotz, W. Brugger, Karl Rahner +1985, etc.).

Advertimos, ante todo, que en el campo fenomenológico persiste siempre la presencia de una unidad en la dualidad, de una identidad en la diferencia. En la historia de todos hombres se encuentran huellas de división, de dualidad y de unidad.

Y con frecuencia, esa dualidad es vivida dramáticamente por un yo que, por otra parte, tiene una conciencia evidente de su identidad y de su permanencia. Es una experiencia universal.

II. EXISTENCIA, ESPIRITUALIDAD Y SUBSTANCIALIDAD DEL ALMA

5. IMPORTANCIA DEL TEMA

a. Comenzaremos por el estudio del alma, **uno de los problemas más viejos, intrigantes y difíciles, en la intersección de la ciencia y la filosofía**. Su bibliografía es inabarcable, por parte de científicos y filósofos.

b. El tema es **de la máxima importancia**. Porque si no existe en el hombre un principio superior, espiritual e inmortal, el hombre deja de ser persona y pasa a ser no más que individuo de una especie. Sin más finalidad que la continuidad de la especie. No tendrá una inalienable e irreplicable singularidad, ni una plena responsabilidad ética sobre el destino de su propia vida, y se le podrá manipular sin escrúpulos como a un elemento indiferenciado de una grey.

Sin el concepto de alma real, espiritual e inmortal no vemos cómo sea posible una Antropología humanista que fundamente de manera definitiva los deberes y los derechos humanos.

c. Hay que advertir de las **reservas de muchos pensadores ante el término "alma"**, por las connotaciones religiosas y escolásticas que lleva consigo. Y porque, a veces, se ha entendido co-

tinuamente, sobre todo en el campo de la ciencia. O cuando enunciamos “realidades ideales”, etc.¹⁴

.Los conceptos universales. Lo sensible es concreto y singular, es lo que captan los sentidos. Pero el hecho admirable es que partiendo de datos sensibles, nosotros formamos conceptos metasensibles, reales y sin embargo no materiales.

Realidades ideales. Cuando decimos el progreso, la industria, la política, la matemática y mil otras más sabemos que hablamos de realidades

Nadie dirá que son mero efecto de los sentidos materiales, de los ojos, de los oídos, del tacto, o de la sola imaginación sensible.

Si fueran materiales responderían a datos o hechos singulares, tendrían una imagen sensitiva, no representarían realidades de manera abstracta, es decir, inmaterial. Ni se podría, con ellos, enunciar leyes generales de las ciencias de la Naturaleza o del hombre que valiesen para todos los casos pasados, presentes y futuros.

Por ejemplo, es evidente que tenemos la idea clara y distinta de lo que es un triángulo: una figura geométrica formada por tres lados y tres ángulos. Esta idea no es una imagen sensible porque abstraemos de si el triángulo es grande o pequeño, rectángulo, isósceles o escaleno, de un color u otro, prescindimos de todos los condicionamientos concretos individuantes espacio-temporales que requiere la imagen sensitiva. Pero tenemos muy claro el concepto intelectual, universal, inmaterial de triángulo.

O cuando enunciamos realidades ideales. Sabemos que hablamos de realidades cuando decimos: el progreso, la industria, la política, la matemática y mil otras. Con más razón puede decirse lo mismo de los principios últimos de la Filosofía, como el “principio de identidad, de razón suficiente, de causalidad, de finalidad, etc”.

¿Qué hay de material en ellos? ¿Acaso esos conceptos son “mensurables” como lo son siempre los entes materiales? ¿Qué hay de material y sensible en los conceptos y principios del derecho? ¿Qué de material decimos cuando hablamos de respon-

sabilidad, de justicia, de derechos y deberes, de democracia y así de infinitas realidades?

Nadie dirá, sin embargo, que esos conceptos no son objetivos. Lo son, en cuanto que designan realidades: la justicia, el derecho, la ley, la ciencia, etc. Son conceptos mentales inmateriales con un contenido de realidad. Ésa es la maravilla y la superioridad del conocimiento humano.

b. Tanto es así que **conocer, para el hombre, significa, principalmente, «desmaterializar» el objeto, «extraer» de él la estructura inteligible**, leer aquello que de inteligible hay en lo sensible, de absoluto en lo contingente, de esencial en lo relativo. El hombre, y sólo él, tiene la posibilidad de entrar en comunicación con la dimensión inmaterial, inteligible, universal de lo real. Eso no lo hacen los sentidos solos.

Ahora bien, si somos capaces de realizar actos inmateriales tenemos que admitir, en buena lógica, que existe en nosotros un principio inmaterial.

Sin él nada se explica, pero es preciso dar una razón suficiente y una causa adecuada de tales actos. Ni es ni puede ser otra más que un principio inmaterial que llamamos espíritu o alma porque el efecto y la causa tienen que ser proporcionados. Si los efectos son inmateriales la causa tiene que ser inmaterial.¹⁵

c. Es verdad que **esta realidad intelectual espiritual depende en su actuar del cuerpo** -por formar una única naturaleza con el mismo- y principalmente del sistema nervioso central que llamamos cerebro. Su actividad puede ser perturbada por una lesión, por el alcohol, las drogas, y la arteriosclerosis, como todos sabemos.

¹⁴ De ellas hemos hablado, como fenómenos específicos del ser humano.

¹⁵ La palabra *alma* lleva consigo ciertas connotaciones religiosas como ya hemos dicho, que a algunos les suscitan reservas, pero es preciso ser sinceros, más allá de movimientos pulsionales afectivos. La honestidad intelectual debe alejar atractivos y repugnancias

Pero esto sólo significa una dependencia extrínseca, condicional, es decir, que el cerebro material actúa a modo de instrumento del espíritu.

El espíritu necesita del cerebro en el que vive y, por él y a través de él, se abre al mundo sensible y, a través de la realidad sensible, encuentra la realidad inteligible. Pero es el espíritu el que piensa, aunque no sin el cerebro. Por eso, hemos dicho que es el hombre el que piensa. Como es el pintor el que pinta un cuadro pero nunca lo pintaría sin los pinceles como instrumento.

8. EL HOMBRE ES UN SER CAPAZ DE ESTAR PRESENTE A SÍ MISMO DE MANERA REFLEJA

El hombre es “autoconsciencia”. Conoce el «yo» en cuanto «yo» y sabe que sus actos todos provienen de un único e idéntico sujeto, que permanece desde la infancia hasta la muerte. Y el fenómeno innegable de la autoconsciencia, la presencia del «yo» a sí mismo, no es posible en los seres materiales.

Un yo que, en su esencia básica, no cambia con las mutaciones de la edad o de las circunstancias. El «yo» humano “no sólo conoce sino que se conoce, y conoce que conoce”, sabe que sabe. Sólo el hombre puede reflexionar sobre el ser.

Y esto porque la materia, por definición, está intrínsecamente compuesta de partes extensas, exteriores las unas a las otras. Es decir, es parcialmente extraña a ella misma, por lo cual, una parte puede estar presente a otra parte, la parte «a» podría conocer la parte «b», pero “ninguna parte extensa podría conocerse a sí misma”, ya que ella está también intrínsecamente compuesta de partes ajenas unas a las otras.

Para conocer el propio «yo» en cuanto unidad y totalidad, en cuanto concepto uno y de manera refleja, se requiere un ser simple, es decir, inmaterial. Sólo él es capaz de estar presente a sí mismo. «Todo lo que es capaz de volver sobre sí mismo es incorpóreo».

9. EL HECHO DE LA LIBERTAD.

Somos libres en muchos de nuestros actos. Y sólo lo inmaterial puede gozar de libertad, la materia y lo material están sometidos siempre a leyes necesarias, a leyes fisico-químicas que rigen su determinismo -que no desaparecen por un cierto indeterminismo (más gnoseológico que ontológico) que se puede dar en el microcosmos.

Como hemos visto, sólo un ser intelectual puede ser libre y no verse sometido a necesidad, ya que puede captar diversas alternativas, distintos grados de bondad sin que ninguno de ellos le sea absolutamente necesario.

Un ser sólo material no puede autodeterminarse consciente y reflejamente en una dirección o en otra. Está regido por un determinismo de leyes físicas, químicas o biológicas.

Los materialistas que niegan la existencia del espíritu incurren en una contradicción. Cuando uno afirma que él no es otra cosa que materia, con eso mismo está demostrando que toma distancia de sí mismo -de la materia- para autoexaminarse, aunque sea para negar su distancia de la materia.

Pero ¿no es precisamente esa capacidad de autojuzgarse, de tomar conciencia de sí mismo lo que la materia en cuanto materia no posee? Afirmar que uno es “sólo” materia es posible bajo la condición de no ser sólo materia, es decir, de ser espíritu.

IV. VARIA SOBRE “EL ALMA HUMANA”

10. EL ALMA NO SE EXPERIMENTA EN LA CONCIENCIA, PERO ES UNA CONDICIÓN PREVIA

a. El alma, como tal, no se experimenta en la conciencia humana, pero es una condición previa, un fundamento interno de todo nuestro ser humano. Es una realidad metafísica, que se re-

quiere como condición de la experiencia personal. El alma es el principio especificativo de la totalidad del hombre.

No toda realidad es espiritual, pero el espíritu es la forma plena del ser.

b. El alma no es lo mismo que el «yo». «"El alma" -escribe Coreth- es el principio metafísico que fundamenta intrínsecamente la totalidad de la vida corporal y espiritual. "El yo", por el contrario (entendido no como "yo-totalidad" sino simplemente como "yo-centro") es el principio trascendental que condiciona la unidad de la conciencia, está en la base de la autorrealización espiritual y da origen a los actos de conocer, querer y amar como actos míos»¹⁶. Kant exigió un yo trascendental como condición de posibilidad del conocimiento metaempírico.

Que el alma es una substancia -un ser en sí, no inherente-, ha sido doctrina defendida habitualmente por la tradición escolástica. Santo Tomás define al espíritu, como aquello que vuelve sobre su esencia con un retorno completo. Y «volver sobre la propia esencia no es otra cosa que el subsistir de una realidad en sí misma»¹⁷.

Sólo un ser-en-sí es capaz de conocerse a sí mismo, y de conocerse como sujeto subsistente y permanente de innumerables actos. Aunque en el caso del alma se reconozca, al mismo tiempo, como fundida con el cuerpo en una única naturaleza y en un único yo.

Más adelante hablaremos del alma como forma del cuerpo humano, pero ya aquí adelantamos que partiendo de los actos inmateliales que realizamos tenemos que concluir que el alma no es un mero accidente del cuerpo. Es una substancia incompleta.

¹⁶ E. CORETH .- "¿Qué es el hombre?", Barcelona, 1980, 210. Coreth advierte que el "yo-centro" es el punto del que arranca toda nuestra actividad consciente. El "yo-totalidad" es la experiencia de un todo centralizado. Entre ambos no existe oposición alguna sino sólo una relación de condicionamientos recíproco. Cfr. o. c. 116ss.

¹⁷ De causis, lect. 15. Y Summa Theologica, I, q. 14, a. 2, 1.

Es evidente, por lo demás, que todos tenemos la experiencia de que los actos superiores, intelectuales y volitivos, son actos de un sujeto que está en sí. Y que por eso permanece idéntico a sí mismo, a pesar de todas las mutaciones accidentales y sucesivas.

c. Preguntas a la teoría de Hume, de Stuart Mill, de W. James o de otros empiristas o conductivistas que niegan la realidad de un sujeto entitativo y permanente?

En el juicio ¿quién es el que conoce el sujeto y el predicado, el que los compara, el que afirma o niega?. Y en el raciocinio ¿quién conoce las premisas y deduce las consecuencias?, ¿ellas por sí mismas?. ¿Quién comete los yerros o los aciertos?, ¿quién rectifica?, ¿quién recuerda los fenómenos pretéritos y proyecta los futuros?. ¿Qué sería la libertad sin un sujeto libre?, ¿qué significarían la responsabilidad y la moralidad?

Por éstos y otros motivos, el puro fenomenismo o conductivismo está hoy desprestigiado.

No sólo ante los filósofos que admitimos el valor y la objetividad de los conocimientos metafísicos, sino también incluso ante pensadores materialistas como H. Feigl, D.M. Armstrong o Mario Bunge. Y ante pensadores independientes como Karl Popper¹⁸.

También Max Scheler parece entender el «espíritu» como pura realización, como acontecer, no como ser o sujeto espiritual. En cualquier caso da más consistencia al espíritu que los fenomenistas ya que expresamente habla de un ser «espiritual» que es «objetividad, es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos»

d. Es verdad que el término substancia tiene "resonancias cosificadoras" y, por ello, muchos autores prefieren hablar de «principio estructurante», «configuración», «función», «subsistema», «Gestalt», «Pattern», «homeostasis», etc.

Pero, más allá de modas y afectividades, el término substancia, entendido como "ser-en-sí", sigue siendo válido y utilizable, con

¹⁸ Cfr. K. R. POPPER - J.C. ECCLES, .- "El yo y su cerebro", Barcelona 1982, 68.

tal de que, al hablar del alma como substancia, se la entienda con las debidas matizaciones, que haremos al hablar de cómo es forma del cuerpo.

No es lo mismo substancia que cosa. Y el alma humana, como substancia informante de la materia, tiene unas peculiaridades que más adelante se precisarán.

e. Los escolásticos defendieron siempre que el alma es una substancia incompleta y que sólo por la síntesis con el cuerpo forma una substancia completa, un sujeto¹⁹.

Para ellos alma y cuerpo son dos coprincipios de la misma substancia que es la persona. Y superan así el dualismo radical de Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz o Malebranche, que creaba innumerables e insolubles dificultades cuando se trataba de explicar la interacción cuerpo-alma, alma-cuerpo.

Precisamente por esa unidad substancial no son los sentidos los que sienten, ni el entendimiento el que piensa, ni la voluntad la que decide, sino la persona entera. Por esa unidad, las condiciones fisiológicas pueden influir en la perfección o imperfección de los actos superiores, intelectuales o volitivos, en los estados de ánimo, etc.²⁰

Cómo sea esa unión, más en concreto, permanece en el ámbito de lo que no sabemos con exactitud, y de lo que acaso no sepamos nunca. "La última razón es que ignoramos qué es, en qué consiste, en última instancia, la materia y mucho más ignorarnos qué es, en última instancia, el espíritu".

¹⁹ Ese ser substancial, en cuanto principio de acciones, es llamado "*naturalidad*".

²⁰ *Cómo sea esa unión, más en concreto, permanece en el ámbito de lo que no sabemos con exactitud y de lo que acaso no sepamos nunca. La última razón es que ignoramos qué es, en qué consiste, en última instancia, la materia y mucho más ignorarnos qué es, en última instancia, el espíritu. De ahí que con razón podemos hablar del misterio del hombre y del misterio del ser.*

De ahí que con razón podemos hablar del misterio del hombre y del misterio del ser.

f. Karl Rahner habla del hombre como «espíritu en el mundo», un espíritu que se hace sensibilidad para ser espíritu humano. Está esencialmente estructurado en la doble coordenada del espacio y del tiempo, y llega a conocimientos intelectuales y, además, realiza su libertad en la historia, dado que la irrepetible singularidad de lo libre surge en la materialidad de lo sensible que es lo que constituye la verdadera historicidad²¹.

Rahner ve también en el hombre "la más íntima unidad de espíritu-materia", ya que el espíritu finito es impensable sin la materialidad que opera como su expresión y su campo de autorrealización

CARLOS VALVERDE.- "Antropología Filosófica". Valencia 2000
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

²¹ Y esto, por lo que santo Tomás llama "conversio ad phantasma".

UNIDAD Y DUALIDAD DEL SER HUMANO

(II. Mente-cerebro y Alma)

Carlos Valverde

Indice

I. MENTE - CEREBRO

0. Introducción

1. Temor de pronunciar la palabra alma entre científicos y filósofos

2. Recorrido histórico del problema

a. Popper descalifica al materialismo, superado por la mecánica cuántica b. Se ocupan de este problema los filósofos y los neurólogos.

3. Respuestas que se dan últimamente

a. El monismo fisicalista b. Materialismo emergentista c. Dualismo interaccionista d. Insuficiencia del monismo materialista y emergentista para explicar el dualismo del hombre e. Superficialidad de algunos científicos al traspasar los límites de su campo

II. EL ALMA, FORMA DE LA MATERIA HUMANA

4. Qué es el alma humana

a. La naturaleza del alma humana. b. Muchas respuestas c. Teoría hylemórfica d. El alma humana, espíritu, intrínsecamente independiente de la materia y autoconsciente f. El alma como forma del cuerpo no es una teoría dualista

I. MENTE - CEREBRO

0. INTRODUCCIÓN

a. Como ya dijimos, en nuestra época existe un cierto temor de pronunciar la palabra alma, entre científicos y filósofos, prefiriendo hablar de la relación mente-cerebro. Pero, bajo una terminología u otra, con diversos matices el problema es el mismo de otros tiempos ¹.

1. RECORRIDO HISTÓRICO DEL PROBLEMA

a. Karl Popper hace un recorrido histórico del problema de las relaciones "mente-cerebro". Descalifica al materialismo, superado por los grandes pioneros de la mecánica cuántica (Heisenberg y Wigner) y concluye que el hecho es que «aunque no sepamos cómo, la mente y el cuerpo interactúan. Este es un problema humano que no se puede soslayar ².

b. Ahora se ocupan de este problema no sólo los filósofos sino también los neurólogos. Acaso en ningún otro momento de la historia de las ciencias ha habido tanto interés como ahora por el cerebro.

La pregunta fundamental de su estudio para muchos es si mente y cerebro son una misma y única realidad. Si hay algo más que

¹ Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA - "Del problema alma-cuerpo al problema mente-cerebro" (en SCHULTE - RUIZ DE LA PEÑA - GRESHAKE - "Cuerpo y alma. Muerte y resurrección", Madrid 1985, 67-83).

² "El yo y su cerebro", o. c. 171.

las circunvoluciones cerebrales, o "si es sólo el cerebro fisiológico el que piensa y el que decide"³.

Si fuese así, si no hay más que cerebro, el hombre debe ser asimilado a los seres biológicos. Y todos sus comportamientos deben ser estudiados meramente desde las ciencias fisico-químico-biológicas.

3. RESPUESTAS QUE SE DAN ÚLTIMAMENTE

Las respuestas que se dan últimamente a esta cuestión son fundamentalmente tres: el monismo fisicalista y el emergentista, y el dualismo interaccionista.

a. El **monismo fisicalista**, está representado, sobre todo, por Herbert Feigl, que propone la equivalencia total entre mente y cerebro.

Y por D.M. Armstrong para quien las operaciones humanas serían consecuencia de leyes físicas, químicas y biológicas. Y estas dos últimas, en última instancia, se pueden reducir a leyes físicas. Por todo ello, combate el emergentismo del que hablaremos después.⁴

H. Feigl llama a su explicación teoría de la identidad, y propone la equivalencia total entre mente y cerebro. Todo lo que llamamos estados mentales, deseos, proyectos, deliberaciones, afectos, etc. podrán llegar a explicarse sólo por ese fantástico órgano que es el cerebro humano

Para él la psicofisiología puede asignar una base neurológica a los actos mentales, y reducir lo psicológico a lo físico. Sin embar-

³ J. L. RUIZ DE LA PEÑA .- "Las nuevas Antropologías", Santander 1983, 136. En la síntesis que darnos a continuación seguimos, en algunos datos, esta obra, excelente por su erudición y su claridad expositiva.

⁴ Cfr. H. FEIGL.- "The «Mental» and the Physical", Mineapolis 1967. D. M. ARMSTRONG .- "A Materialist Theory of the Mind", London 1968. "Be-lief, Truth and Knowledge", Cambridge 1973.

go reconoce que, hoy por hoy, la teoría no está demostrada, y confiesa los puntos débiles de la misma -sobre todo la naturaleza de la memoria y la dimensión ética del hombre-. Espera que la neurología y la física del futuro esclarecerán las vacilaciones que quedan y, de no ser así, habría que abandonarla.

D.M. Armstrong llama a su tesis teoría del estado mental y no difiere demasiado de la de Feigl.

Refuta el dualismo de Hume, que admite una sucesión de percepciones distintas del cuerpo, aunque referidas a él. Y, sobre todo el dualismo de Descartes, que le parece gratuito. Según él no conocían suficientemente el cerebro y, por eso, apelaban a una realidad misteriosa que llamaban alma.

Y contra el behaviorismo o conductivismo "afirma la realidad de procesos mentales internos, no sólo de las disposiciones a obrar"

La teoría aristotélico-tomista del anima forma corporis no le parece dualista, ya que propone una sola substancia compuesta de dos coprincipios.

Para Armstrong ha de haber una substancia, sea cual sea, sujeto de los actos. Otra cosa es su naturaleza. No cree más que en el cerebro, donde se verifica lo que llamamos mente, la acción de ciertos estímulos y la reacción consiguiente. El cerebro determina la conducta, eliminando las aporías que presentan los dualismos.

Armstrong propone su teoría como una hipótesis filosófica que presenta serias dificultades y que aún necesita ser confirmada por la investigación científica.

b. El **materialismo emergentista** es un término medio entre el monismo materialista y el dualismo. Y su principal representante es el científico argentino Mario Bunge⁵.

Se llama "materialismo" porque mantiene la identidad mente-cerebro. Y "emergentista" porque defiende que del cerebro emerge

⁵ Cfr. M. BUNGE .- "The Mind-Body Problem, A Psychobiological Approach", Oxford 1980. "Epistemología", Barcelona 1980.

lo mental y que eso nuevo que aparece no es biológico, sino irreductible a lo biológico.

El dualismo le parece inaceptable, porque lo juzga incompatible con la ciencia, sobre todo con el evolucionismo, entre otros motivos ⁶. Es propio de una edad precientífica, aunque reconoce que sigue habiendo filósofos, neurólogos y psicólogos que aún lo defienden (Popper, Penfield, Sperry, Eccles y otros⁷).

Tampoco admite el fisicalismo monista de Feigl y Armstrong, porque hay en su solución “saltos cualitativos” en los que aparecen realidades cualitativamente distintas. Una diferencia cualitativa separa el cerebro de los otros órganos físico-químico-biológicos, el cerebro posee una actividad específica -la actividad mental- que ha emergido en el proceso evolutivo. Por ello considera rechazable cualquier asimilación del hombre con la máquina como pretenden los fisicalistas monistas.

El emergentismo admite un pluralismo de propiedades, no un pluralismo de sustancias. Sólo hay una realidad, la materia, pero puede producir actos cualitativamente distintos. El cerebro es un sistema de subsistemas u órganos especializados que se encargan de las diversas funciones, y su enorme complejidad posibilita lo que llamamos fenómenos mentales.

Si tiene alguna ventaja el emergentismo sobre los fisicalismos es que concede al hombre una superioridad sobre todos los demás seres, por sus facultades peculiares.

⁶ *El dualismo bien entendido y el evolucionismo no son incompatibles.* Como no lo son tampoco evolucionismo y creacionismo. Más aún, la teoría científica del Big-Bang, hoy generalmente aceptada, nos pone a las puertas del creacionismo. Cabe perfectamente un evolucionismo de la materia y que en un momento determinado, el Creador que hizo brotar la materia, haga brotar el espíritu.

⁷ *R.W. Sperry es considerado por algunos también como emergentista* ya que considera a la mente como una realidad emergente de los procesos cerebrales aunque constituye un modo de ser distinto a ellos. Cfr. R. W. SPERRY, “Neurology and the Mind-Body Problem” (en R. ISAACSON (ed.) .- “Basic Readings in Neuropsychology”, New York 1964, 403-429.)

Pero también él es “cientista”, cree que con el método científico-experimental puede y debe explicarse todo, incluso los hechos más humanos como la autoconsciencia, el conocimiento inmaterial, la libertad, etcétera⁸.

Bunge reconoce que su teoría es una hipótesis programática, una fe y un programa.

c. La teoría del dualismo interaccionista es más interesante que las anteriores. Y sus defensores principales, con matices diversos, son el filósofo Karl Popper y John Eccles (Premio Nobel de Neurociugía). Exponemos ambas muy sintéticamente⁹.

Popper impresionado por el inhumanismo al que pueden conducir las teorías materialistas y, después de una larga reflexión científica y filosófica, refuta el materialismo y se declara partidario de un «dualismo interaccionista».

Llama real a toda entidad que pueda actuar causalmente, o interactuar, con cosas materiales reales ordinarias. El M1 es «la realidad física», el M2 y el M3 son «la mente». Algo completamente diferente del sistema físico actúa de algún modo sobre el sistema físico ¹⁰.

No se atreve a afirmar la realidad esencial de lo incorporeal porque no cree en las explicaciones esencialistas, pero admite algo que se podría denominar la naturaleza del yo cuasi-esencial (o cuasi substancial). Es algo claramente distinto de todo lo que haya existido anteriormente, y lo considera una entidad dinámica, autoconstructiva, encarnada, autoconsciente ¹¹.

⁸ *Un «emergentismo humanista» es defendido como la hipótesis más aceptable pero sin ningún argumento filosófico válido por J. MONSERRAT .-* “Epistemología evolutiva y Teoría de la Ciencia”, Madrid 1984, 161ss.

⁹ Cfr. K. R. POPPER, J.C. ECCLES .- “El yo y su cerebro”, Barcelona 1982

¹⁰ O. c. 11. Para todo lo que sigue sobre los tres Mundos, ver principalmente el capítulo P2, “Los Mundos 1, 2 y 3.” en la misma obra, 41 ss.

¹¹ O. c. 41-44, 47, 119, 531 y 621

Distingue lo que él llama Mundo 1 (M1), Mundo 2 (M2), y Mundo 3 (M3).

El M1 está formado por los objetos físicos y entidades del mundo físico, a veces conjeturales -procesos, fuerzas, campos de fuerza- que interactúan entre sí y en los cuerpos materiales.

El mundo al que los materialistas consideran como el único real.

El M2 lo constituyen las experiencias subjetivas (estados de conciencia, disposiciones psicológicas, fenómenos subconscientes o inconscientes, las leyes lógicas, etc.).

Y al M3 lo define como el conjunto de «los productos de la mente humana, como las historias, los mitos explicativos, las herramientas, las teorías científicas, las instituciones sociales y las obras de arte»¹²

¹² Para él muchos de los objetos del M3 existen bajo la forma de cuerpos materiales y, en cierto sentido, pertenecen tanto al M1 como al M3. Ejemplo de ello son las esculturas, los cuadros, los libros».

Los contenidos del M3 son reales (pertenecan o no también al M1) porque actúan o pueden actuar sobre el M1. Y sus objetos pueden inducir a los hombres a producir otros objetos del Mundo 3 actuando por ello sobre el Mundo 1.

Considera argumento decisivo para tener algo por real la interacción -aunque sea indirecta- con el Mundo 1». El ejemplo más convincente es el de una teoría científica que puede transformar el mundo material. La teoría física del átomo (M3) destruyó Hiroshima (M1). Son los productos de la mente los agentes más decisivos de la Historia.

Concluye que los objetos del M3 son reales. Se pregunta si hay objetos incorpóreos del Mundo 3, y su respuesta es "sí", en el hombre existen realidades inmatrimiales.

Y otro tanto afirma del M2. Además de los objetos y estados físicos, conjetura que hay estados mentales y que dichos estados son reales ya que interactúan con nuestros cuerpos. Un conductor puede pisar el freno porque ve que el semáforo se pone rojo: es un conocimiento del código de la circulación el que le hace comportarse de tal modo».

Más aún, la interacción entre el M3 y el M1 sólo es posible a través del M2, de los procesos mentales. Las leyes de la lógica son capaces de rectificar los posibles errores de las computadoras.

Más claro y decidido es John Eccles. Estudia el problema únicamente desde la neurología y la fisiología. Para él la hipótesis dualista es científica, se basa en datos empíricos, siendo objetivamente contrastable, lo que confirma con testimonios de otros neurologos célebres como R.W. Sperry y W. Penfield¹³.

Va más lejos que Popper y admite no sólo un dualismo interaccionista sino un dualismo de dos entidades substanciales, alma-cuerpo o mente-cerebro¹⁴.

Estudia, ante todo, la máquina neuronal del cerebro. Según su observación los órganos sensoriales emiten miríadas de elementos puntuales que van al cerebro y allí se recomponen formando una unidad consciente.

Esto sucede sobre todo "en la retina del ojo", de un modo misterioso, la imagen retiniana real reaparece en la percepción consciente. Aunque en ninguna parte del cerebro se puede encontrar neuronas que respondan específicamente, ni siquiera a una pequeña parte de la imagen retiniana de lo observado». Y lo mismo vale de la percepción auditiva o táctil.

Ningún medio neurofisiológico existe capaz de lograr esa unidad consciente y refleja. Y considera que se trata de un proceso activo muy complejo mediante el cual la mente autoconsciente trabaja sobre la inmensa cantidad de acciones nerviosas que se desarrollan en la corteza cerebral. Se pasa así de la imagen puntada (recepción de datos) a la imagen integrada (percepción consciente).

¹³ O. c. 282, 294-295, 310-312, 422, 575

¹⁴ O. c. 626-628. *La obra de Penfield a la que alude Eccles* es W. PENFIELD, *Science, the arts and the spirit*, Trans. Royal Society of Canada 1969. Cfr. C. SHERRINGTON, *Man on his Nature*, Cambridge 1940.

Un resumen de las ideas de Penfield se encontrará en el libro citado de J.L. Ruiz de la Peña. 194-197, donde aporta frases de Penfield como éstas: «la mente es una esencia distinta y precisa», «lo que realiza la mente es enteramente distinto, y de ello no es responsable ningún mecanismo neuronal; que yo alcance a descubrir».

Un segundo argumento es el hecho de que el pensamiento lleve a la acción sólo se explica por la presencia de una mente autoconsciente y de tal manera unida a los mecanismos cerebrales que actúa sobre ellos y les da las órdenes. No hay explicación neurofisiológica.

Un tercer argumento en favor del dualismo es el que llama de «la percepción consciente». El estudio del cerebro realizado por Libet demuestra que la percepción consciente no tiene lugar en el mismo instante en que el mensaje neuronal llega a la corteza cerebral. Hay un período de incubación relativamente largo, hasta el momento en que el sujeto cae en la cuenta, que Libet ha medido.

El hecho demuestra que el cerebro no es la conciencia o mente. El sujeto necesita un tiempo para reconocer el dato transmitido.

Para Eccles el cerebro es un fichero en el que se acumulan multitud de impresiones, representaciones, recuerdos, ideas. Es claro que hay un yo que da órdenes a ese cerebro para que realice determinadas funciones, para que aporte tal recuerdo, oculte tal otro, elabore un raciocinio, etc.

¿Quién es ese yo al que el cerebro obedece? En cualquier caso es «alguien» distinto del cerebro.

d. Queda clara la insuficiencia del monismo materialista y del emergentismo para explicar el evidente y científico dualismo que se advierte en el hombre. Pero ello no significa que los dualismos que los científicos encuentran en el hombre demuestren definitivamente la existencia del alma.

Pero sí, los avances de la neurología apuntan hacia lo que concluían muchos filósofos, a los que a veces se ha tratado con desprecio, más por ignorancia o prejuicio que por otra cosa. Y descalifican también los reduccionismos que pretenden estudiar al hombre sólo como un objeto más de la Naturaleza¹⁵.

e. A todo esto hay que notar la superficialidad de las aseveraciones de algunos científicos cuando, traspasando los límites

de su campo -ciencia empírica-, quieren hacer filosofía. Afirman sin demostrar.

Que el cerebro material interviene en los procesos mentales es evidente y verificable. Que sea sólo el cerebro el que produce los conceptos abstractos, los ideales éticos, los códigos de derechos y deberes, la religión, la libertad, nunca podrá demostrarlo un científico porque lo abstracto e ideal, lo libre, cae fuera del ámbito del método verificable de la fisiología empírica que es el de los neurólogos y los biólogos.

Ellos deben mantenerse en el ámbito de lo verificable experimentalmente. Algunos científicos, porque interviene el cerebro en las operaciones mentales, ya dan por supuesto que es sólo el cerebro el que las realiza. “No saben distinguir entre causa eficiente instrumental y causa eficiente principal y proporcionada”.

La Filosofía, tiene otro objeto y por eso utiliza otro método

II. EL ALMA, FORMA DE LA MATERIA HUMANA

4. QUÉ ES EL ALMA HUMANA

a. Clarificada suficientemente la existencia de un principio inmaterial, que en Filosofía llamamos “alma”, nos preguntamos algo más difícil de responder, **la naturaleza del alma humana.** Después de preguntarnos sobre “si existe” el alma, ahora nos preguntamos “que es”, lo que tiene una respuesta más oscura.

b. Se han dado **muchas respuestas** que pueden sintetizarse en las siguientes:

a) Cuerpo y alma son sustancias completas, y actúan “una sobre la otra” (Platón, Descartes).

b) Cuerpo y alma son sustancias completas, y “no actúan una sobre otra” (Spinoza, Leibniz, Paralelismo psicofísico).

c) Cuerpo y alma son dos aspectos de una única realidad” (Pansiquismo).

¹⁵ Informa y analiza las diversas teorías actuales J. SEIFERT *.

d) No existe el alma, “sólo existen fenómenos psíquicos”, en sucesión ininterrumpida (Actualismo, Conductivismo).

e) No se puede saber nada de lo metasensible (Empirismo, Positivismo).

c. Otra respuesta es la **concepción hylemórfica** de los seres (santo Tomás) que, a nuestro juicio, es la que expresa mejor la realidad. Sigue a Aristóteles, y fue más allá que él.

Tomamos una piedra en la mano y, aparentemente, es totalmente «material» y opaca. Pero al analizarla intelectualmente vemos que su ser, además de su configuración externa, tiene también una estructura interna. La piedra posee una inteligibilidad, una esencia peculiar.

¿A qué se debe?, ¿qué es lo que hace que un conjunto de átomos, de moléculas, se constituya aquí como piedra, allí como planta, más allá como animal? Una manera razonable de responder es admitir que los seres visibles y tangibles son bidimensionales: la «materia» no se da sino organizada, determinada, especificada por una «forma» (morfé) substancial que la constituye en razón no de ser, sino de tal ser, y que la hace inteligible.

La “materia” es lo indeterminado, y determinable. Y la “forma substancial” es lo determinante. Todo ser es un «todo-junto». “Dimensión material y dimensión formal” o inteligible no se oponen esquizofrénicamente, ni están separadas sino se compenetran esencial y mutuamente.

Por la «materia» los seres materiales se hacen sensibles, y por la «forma» inteligibles.

A la luz de esta interpretación general de la realidad se puede entender, de algún modo, la naturaleza del “alma”. El «alma», en sentido genérico, (psique) es el nombre que se da a la forma cuando es forma de un cuerpo capaz de vivir.

Por eso, hemos hablado del «alma» de las plantas y de la de los animales como principios de la vida vegetativa y sensitiva. Una

planta o un animal sin su «alma» ya no es una planta ni un animal sino un cadáver¹⁶.

d. Pero nuestro problema no es ése sino la pregunta por el **alma humana, espíritu intrínsecamente independiente de la materia y autoconsciente**, como ya hemos dicho

Para Santo Tomás, y para todo el pensamiento de inspiración cristiana, el alma espiritual es la forma substancial de la persona. Constituye con el cuerpo una única substancia completa y naturaleza, siendo el principio del ser y de las operaciones humanas, una nueva realidad.

Como comenta E. Coreth, con esto no se introduce en el hombre un “dualismo” que desgarraría su unidad esencial.

Pues el principio formal de que hablamos “no es una cosa que deba estar en el cuerpo como algo distinto”, junto a otras funciones vitales. Se trata de un principio puramente metafísico, que no subsiste en sí como cosificado, sino sólo en su función informante y definidora de la esencia, en cuanto fundamento unitario y primordial de toda la vida humana.

Es, aquello que constituye al hombre como tal en todo su ser, el supremo principio en su unidad y totalidad. El alma espiritual en cuanto “forma del cuerpo” es precisamente aquello que determina y fundamenta la unidad esencial de todo el hombre»¹⁷.

¹⁶ En Aristóteles el término “cuerpo” (soma) tiene dos significados diversos. A veces indica la materia que en el organismo vivo será determinada por la forma. Otras, por el contrario, se refiere a todo el organismo vivo, la materia más la forma. Esto será ocasión de muchas confusiones. Cfr. F. NUYENS.- “L'évolution de la psychologie d'Aristote”, Louvain 1948. C. TRES-MONTANT.- “El problema del alma”, Barcelona 1948, 34.

¹⁷ E. CORETH.- “¿Qué es el hombre?” Barcelona 1980, 202.

J. SZASZKIEWICZ sugiere que -ya que los términos substancia, substancial, accidente y accidental, han sido deformados y son sospechosos para la Filosofía moderna-, se puede utilizar la terminología que propone B. Lonergan en su célebre libro “Insight”, ente central, potencia, forma y acto central, ente conjunto, potencia, forma y acto conjunto, etc. Cfr. “Filosofía del Uomo”, Roma 1989, 275.

El alma hace existir al cuerpo material como un cuerpo humano, como substancia viva, no de manera efectiva sino formal. Le confiere su organización, su unidad, y sus múltiples actividades vegetativas, sensitivas, intelectuales, afectivas¹⁸.

Es evidente que el cuerpo humano está integrado por átomos, células, tejidos y sistemas complejÍsimos con funciones específicas. Pues bien, lo que decimos es que esos componentes reales quedan como «sobreinformados» y asumidos en la unidad ontológica y operativa del ser humano uno.

El alma, al establecer la estructura esencial y unitaria del ser humano, posibilita que todos sus actos sean actos de un único ser, de un único yo¹⁹ que se realiza en la historia de manera espiritual-personal. En sentido estricto, pues, no hay dualismo entre alma y cuerpo, sino entre el principio de información que llamamos alma y la materia informada, constituyendo ambas el cuerpo vivo que es el sujeto hombre.

Por eso, en rigor, no es correcto decir «tengo un alma», «tengo un cuerpo», sino «soy un alma-cuerpo». Es ociosa la pregunta ¿dónde está el alma?, porque el alma viva es lo que constituye el cuerpo vivo todo él.

En esta perspectiva hylemórfica se explican perfectamente las tentativas de la medicina y la psiquiatría contemporánea que investigan los nexos íntimos que existen entre trastornos psíquicos y perturbaciones somáticas y viceversa. Alguien ha observado que la ciencia médica actual ha venido a reconciliarse con la Antropología de santo Tomás²⁰.

¹⁸ Ya que, contra lo que opinaba Avicibrón y la Escuela franciscana del siglo XIV, no existen en el hombre muchas formas sino sólo una con la que el hombre queda constituido en un todo unitario y en la formalidad de hombre

¹⁹ Son muchos los pasajes en que santo Tomás trata el tema del alma como forma del cuerpo, pueden verse "Summa Theologica" 1. q. 75 y 76 y los lugares paralelos allí citados especialmente "Contra Gentes", II c. 68.

²⁰ Cfr. G.B. TORELLO .- "E meglio il confesore o el psicoanalista?", Milano 1961, 35.

También la Fenomenología contemporánea quiere ver los fenómenos humanos como procedentes de una única naturaleza fisiopsicológica²¹. Y, gracias a la Fenomenología y al Personalismo, "asistimos hoy a un descubrimiento espiritual del cuerpo humano", como haremos ver más adelante.

e. Así pues, la afirmación del **alma como forma del cuerpo no es una teoría dualista**, como lo reconoce un filósofo fisicalista tan poco sospechoso como Armstrong²².

Se llama dualismo a la concepción de "alma y cuerpo como dos substancias completas y adecuadamente distintas" (Platón, Descartes). Pero el hombre, como demostró santo Tomás, es un yo encarnado, carne animada o alma encarnada. "El hombre entero es alma y a la vez cuerpo".

Como veremos más adelante, el cuerpo humano es la expresión del alma hacia el mundo sensible y hacia el mundo histórico. El hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. Tampoco cuerpo más alma. Es todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Cuando vemos a alguien no vemos un cuerpo sino una persona.

Siguen empleando el lenguaje hylemórfico "buenos teólogos, no precisamente conservadores", como Rahner, Schillebeck, Metz²³.

Y se distancia del hylermorfismo, aunque más en el vocabulario que en la realidad, Zubiri. Se niega a hablar de materia y forma, de cuerpo y alma porque juzga que son expresiones insuficientes y confusas.

Prefiere hablar de organismo y psique como subsistemas parciales del sistema total que es el hombre. Su psique es formal y

²¹ Ver M. MERLEAU-PONTY. - "La structure du comportement", Paris 1942

²² D.A. ARMSTRONG .- "A Materialist Theory of the Mind". London 1968, 12, 37, 122.

²³ Cfr. J.L RUIZ DE LA PEÑA .- "Sobre el alma: Introducción. Cuatro tesis y epÍlogo", Estudios Eclesiásticos 64, (1989), 394.

UNIDAD Y DUALIDAD DEL SER HUMANO

(III. El alma, el cuerpo y el
destino último del hombre)

Carlos Valverde

Indice

1. EL ORIGEN DEL ALMA

a. El alma espiritual e inmaterial, y la materia b. Respuestas a lo largo de la Historia c. ¿Cuándo y cómo es creada el alma?

2. CREACIÓN

a. Qué significa b. Creación inmediata de cada alma por Dios c. Los seres contingentes necesitan concurso continuado de la acción divina d. Parece incuestionable: el ser humano, en cuanto a su alma, comienza a existir en unión con el nuevo organismo e. Intervención de Dios como causa eficiente del alma f. El hombre se constituye por un doble principio

3. EL DESTINO ÚLTIMO DEL HOMBRE

a. Cuando nos morimos, ¿nos morimos del todo? b. La supervivencia post mortem preocupó siempre a los hombres c. Muchos Filósofos y científicos dan por "supuesto" que la muerte equivale a aniquilación.

4. RAZONES PARA DEFENDER LA PERVIVENCIA DEL ALMA DESPUÉS DE LA MUERTE

a. La naturaleza del alma b. El hecho de la evolución c. Tendencia de todo hombre a la felicidad total d. En la vida presente no se da una justicia perfecta.

5. VARIA

a. Por todo ello parece que hay que admitir una pervivencia del alma post mortem b. No fácil contestar a nuevas preguntas. c. La Antropología cristiana clásica y la revelación cristiana d. La inmortalidad da sentido y valor a la vida humana e. Dilema: pesimismo absoluto u optimismo absoluto.

6. EL CUERPO HUMANO

a. La filosofía pretende explicar el significado último del cuerpo humano y su relación con el alma b. Recelo tradicional y culto actual c. Hacia una interpretación realista d. El hombre ni reducido a cuerpo, ni alienado por él e. El hombre es una "persona encamada"

7. EL HOMBRE, LUGAR DE ENCUENTRO DE LO MATERIAL Y LO ESPIRITUAL

a. Por el cuerpo pertenece a la Naturaleza, y por el alma la trasciende. b. Sin embargo no debemos idealizar el cuerpo c. La opacidad de la materia corpórea obstaculiza el conocimiento humano, racional. d. Baruch de Spinoza e. La expresividad corporal alcanza su más alto grado en el rostro

1. EL ORIGEN DEL ALMA

a. He aquí una pregunta inevitable, inquietante y difícil de responder. **Si el alma es espiritual, inmaterial, ¿puede proceder de la materia?** El efecto y la causa deben ser siempre proporcionados. La materia puede producir seres materiales pero no puede producir seres no-materiales. Nadie da lo que no tiene.

Entonces, ¿de dónde proviene el alma?, ¿cómo llega a la existencia?, ¿cuándo y cómo informa la materia corporal? Son cuestiones a las que no es fácil dar respuestas definitivas”, ni desde la Filosofía.

b. Se han intentado **muchas respuestas** a lo largo de la Historia del pensamiento

Platón atribuyó el origen del alma humana a un “demiurgo”, en el Timeo. Aunque otras veces parece admitir su eternidad, en el Fedón. Plotino la concebía como emanación del alma del mundo.

Los Gnósticos como procedente de los Eones. Avicena como creada por los ángeles. Algunos de los primeros escritores cristianos creyeron que el alma de los padres engendraba el alma de los hijos (traducianismo), así se explicaba mejor la transmisión del pecado original.

los filósofos cristianos, a partir del s. XIII, defienden el “creacionismo”. El alma humana, puesto que no puede tener causa alguna material, se admite que es creada. Y como nadie, sino Dios, tiene la potencia de crear, cada alma humana es creada por Dios.

Todos los materialistas desde Darwin (s. XIX), con su teoría de la evolución, admiten que el hombre entero aparece por mera evolución de la materia, en la que se verifican saltos cualitativos.

c. Y entonces surge una nueva pregunta, **¿cuándo y cómo es creada el alma?**

Durante siglos, en la Filosofía escolástica sobre todo, se ha hablado de «infusión del alma humana», y de «la recepción del

alma en la materia biológicamente organizada». Hoy tales expresiones han sido desterradas.

Con ellas se da la impresión de que los padres sólo engendran el cuerpo del hijo, y Dios el alma, como si cada uno diese el ser a una parte del hombre. Los padres no serían padres del hijo sino del cuerpo del hijo.

El hombre tendría un ser doble, alma y cuerpo, y ya hemos dicho que el ser del alma es un «ser en el cuerpo»¹. Además, si el alma viene de fuera del cuerpo, supondría que, al menos en un instante, el alma habría tenido una existencia independiente del cuerpo y el cuerpo una existencia sin alma. Pero Dios no actúa desde fuera del mundo ni puede existir cuerpo humano sin alma.

No parece que se pueda aceptar una preexistencia del alma aunque fuese momentáneamente.

Para el pensamiento cristiano actual, siguiendo a santo Tomás, el hombre nace de la actividad generadora biológica de los padres, como un individuo de la especie humana. Pero el hombre es algo más.

El hombre es una persona, un ser inteligente, libre, afectivo (capaz de sentirse amado y de amar), uno y único, irrepetible, fin en sí mismo. En tanto que es persona, es más que un hijo de sus padres y un miembro de su raza, es una es una creación única e inmediata de Dios, una creación nueva y original de Dios.

El fundamento de esa realidad es su alma espiritual, el núcleo más profundo de su ser, aquel por el cual supera a toda la realidad material. Y cuando Dios crea el alma eleva el acto generador de los padres, no está llenando un vacío que hubiera dejado dicho acto reproductor

Los padres son la causa eficiente, real, pero instrumental del ser humano. Y Dios la causa eficiente principal del alma humana

¹ Santo Tomás dice: «Quia naturaliter anima est forma corporis non fuit seorsum creanda sed debuit creari in corpore». “Summa Theologica”, I. q. 90, a. IV, 1.

2. CREACIÓN

a. **Creación significa que Dios es la causa del ser como tal y, por tanto, que la creatura en cuanto que es ser, depende de Dios como de su principio**

El hombre nace de la actividad generadora biológica de los padres, como un individuo de la especie humana. Pero el hombre es algo más, es una persona, un ser inteligente, libre, uno y único, irrepetible, fin en sí mismo, no vive sólo para la especie como los animales, sino también para sí, para su propia realización y para una realización inmortal, como veremos después². Por eso, tiene en sí mismo un valor absoluto.

El hombre, en tanto que es persona, se eleva por encima de toda la serie de generaciones a las que pertenece como individuo, y es una creación única e inmediata de Dios. Es más que un hijo de sus padres y un miembro de su raza, es una creación nueva y original de Dios. Y "el fundamento de esa realidad es su alma espiritual, el núcleo más profundo de su ser", aquel por el cual supera a toda la realidad material.

Cuando Dios crea el alma no está llenando un vacío que hubiera dejado la reproducción proveniente de los padres sino que está actuando y elevando el acto mismo de los padres. «La creación que interviene en el caso del hombre es de carácter inmanente, no trascendente, por muy trascendente que sea su causa. Es la obra de Dios mezclado a sus obras»³.

Según esta teoría los padres serían una causa eficiente, real pero instrumental, y Dios la causa eficiente principal del alma humana⁴. «La naturaleza que prepara el cuerpo y Dios que crea el

alma no obran como dos causas independientes, sino de acuerdo y a la manera de un principio único»⁵.

b. **Parece que no hay que entender la creación inmediata de cada alma como si Dios realizara cada vez un acto creador.** Esta sería una manera antropomórfica de representárselo. «La actividad creadora de Dios es una y simple, es un sólo acto de su voluntad que abarca y sostiene todo el cosmos y todo el tiempo con todo lo que contienen»⁶.

A pesar de todo lo dicho, hay que reconocer que no se puede clarificar del todo esa acción creadora de Dios y "la razón es que tenemos una comprensión muy imprecisa del acto creador".

a. Karl Rahner propone concebir la intervención de Dios, como una acción no categorial, introducida en la de los padres, de manera semejante a la que, según el mismo Rahner, ejerce Dios en toda producción eficiente de los seres finitos cuando el efecto supera la causa. P. ej. cuando a partir de la materia aparece la vida, o cuando en el árbol de la vida aparecen seres «superiores», con más «conciencia»⁷.

Si lo que los padres producen, por generación, es un organismo dotado de alma espiritual, acontecería una autosuperación de la causa creada, lo que sólo es posible gracias a la dinámica de la causalidad divina. Y esta causalidad, como trascendente, es profundamente inmanente a la criatura que actúa, un momento de tal criatura que le pertenece sin ser un elemento de su naturaleza.

Por tanto, la relación entre el obrar de Dios y el obrar de los padres, en el origen del nuevo hombre, no ha de entenderse como si Dios interviniera, en cierto modo, "junto" al obrar de los padres creando el alma. Dios actúa como origen trascendental, a través

² En la Teología católica se enseña que cada hombre es llamado a entrar en una relación de amor filial con Dios, y que en eso consiste su más perfecta realización temporal y eterna.

³ A.D. SERTILLANGES .- "L'idée de création et ses retentissements en philosophie", Paris 1945, 120.

⁴ S. THOMAS .- "De potentia", q. 3, a. 9, ad. 21. Cfr. también "Summa Theologica" 1, q. 118.

⁵ A. DE SERTILLANGES .- O. c. 121.

⁶ P. SMULDERS, S.I.- "La visión de Teilhard de Chardin", Paris 1964, 86. Obra en la que nos inspiramos principalmente sobre la causalidad originante del alma.

⁷ Cfr. K. RAHNER .- "La hominización en cuanto cuestión teológica" (en K. RAHNER - P. OVERHAGE .- "El problema de la hominización", Madrid 1973, principalmente 75-79).

del obrar de los padres, elevándolo desde dentro, para que produzca lo que no pueden producir solamente con sus fuerzas y haciendo posible, de esta forma, la autosuperación de la causa creada.

Así, Dios y los padres, simultáneamente, son causa del hombre único y total, cada uno según el modo de causalidad que le es propio, como ya había intuido santo Tomás.

Cree Rahner que se salva así la unidad del hombre, y se da el justo valor a la causalidad divina que está presente y actúa en el mundo, dentro del marco de la relación normal entre Dios y el mundo natural, precisamente por medio de las causas segundas. También se concede su justo valor a la singularidad del hombre como ser espiritual que supera esencialmente lo material⁸.

La sugerencia de Rahner es una invitación a profundizar en el problema metafísico de la naturaleza de la creación y del concurso de Dios con las causas segundas y concretamente con el hombre.

A todo esto hay que recordar que "por antropomorfismo" concebimos la creación como realizada en un momento", a partir del cual los seres existirían por sí mismos, pero en realidad esto no es así.

c. Los seres por ser contingentes necesitan para existir el concurso continuado de la acción divina, que es una verdadera creación continuada.

El ser contingente es siempre contingente y siempre tiene su razón de ser en el Ser Absoluto. Cómo sea ese concurso en las diversas criaturas es un problema arduo y que permanecerá siempre en el misterio porque alcanza al ser mismo de Dios y al ser último de la criatura.

⁸ En la generación de los animales no se da esa autotranscendencia que supera la materia. Eso sólo ocurre en la generación del hombre en la que no sólo se engendra un "individuo" de la misma especie sino "una persona", un ser espiritual único.

Rahner recuerda que el hombre es un ser misterioso al que conocemos muy imperfectamente. Pero se concibe que si Dios actúa con una «creación continuada», pueda conferir una potencia de autosuperación esencial a la generación humana.

d. Parece incuestionable, en cualquier caso:

1) que el ser humano, en cuanto a su alma, comienza a existir en unión con el nuevo organismo. El alma humana es la forma substancial de la materia primera del hombre y la materia primera no puede existir sin la forma. Ni la forma sin la materia.

Por eso nos inclinarnos a la opinión, hoy generalizada, de que el alma existe desde el primer momento de la concepción humana, porque la célula germinal está dotada ya de una asombrosa estructura. Y, por ello, es ya un cuerpo orgánico y tal que por sí mismo se desarrollará en un ser con todas las facultades humanas⁹.

2) La intervención de Dios como causa eficiente de la existencia del alma espiritual, substancial y única del hombre. De otra manera, es inexplicable su aparición. Intervención que "no es ni preternatural, ni sobrenatural", sino inscrita en el curso ordinario de la naturaleza humana. Es un modo normal del concurso de Dios con las criaturas racionales y libres.

Sin embargo la aparición del alma humana es un fenómeno cualitativamente distinto de todos los otros fenómenos en los que aparece algo «nuevo» en el proceso evolutivo, porque lo que ahora aparece es un ser espiritual, esencialmente distinto y superior a la materia e intrínsecamente independiente de ella.

e. Terminamos este apartado con las frases de un ilustre tomista: «Para el hombre, mixto ontológico esencialmente uno, no se deben prever dos acciones constitutivas de su ser, por más que sea preciso un doble principio.

⁹ Mientras se hablaba de la «infusión» del alma en el cuerpo, se discutió mucho sobre el momento en que esto sucedía y hubo toda clase de opiniones, que ya no interesan hoy porque están abandonadas

No hay acción de la naturaleza por una parte, y acción divina por otra. No hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar, que es corriente incluso en santo Tomás, es una concesión al lenguaje antropomórfico.

En realidad hay generación del compuesto y el término de esta generación es el compuesto mismo, y no sólo el cuerpo¹⁰.

3. EL DESTINO ÚLTIMO DEL HOMBRE

a. Que la vida humana es una peregrinación hacia un término final, que llamamos muerte, es un fenómeno de observación cotidiana. Ahora nos haremos la pregunta que tantas veces se hacía Unamuno: **cuando nos morimos ¿nos morimos del todo?**

Formulado de otra manera: la muerte es ciertamente la corrupción del cuerpo ¿qué sucede con el espíritu?, parece también?, ¿pervive? He ahí delimitado el tema de esta sección.

b. El problema de la **supervivencia post mortem ha preocupado siempre a los hombres**. Muchos pueblos primitivos enterraban a sus muertos con alimentos y ofrendas para su ulterior supervivencia.

Platón influido por el orfismo, defendió la inmortalidad del alma, en uno de sus más bellos diálogos (el Fedón), y en esa dirección están también los Neoplatónicos.

Epicuro creía que la muerte es el fin de todo, era materialista como Demócrito. E intentó liberar a los hombres del miedo a la muerte: porque mientras vivo ella no existe, y cuando ella llega ya no existo yo.

Sócrates muere sereno, persuadido de su inmortalidad. Y de Aristóteles es dudoso su pensamiento sobre la muerte es dudoso.

Los cristianos, apoyados en la revelación de Jesucristo, admiten la vida después de la muerte. Aunque algunos negaron que se pudiera demostrar la inmortalidad con argumentos de razón (co-

mo los averroístas medievales y Scoto, Enrique de Gante, Gabriel Biel, y otros)¹¹.

Kant defiende la inmortalidad como un postulado necesario del hecho moral. En la época moderna y contemporánea niegan la inmortalidad cuantos niegan la substancialidad real del alma o su cognoscibilidad (panteístas, empiristas, positivistas, actualistas, conductistas, fenomenistas, existencialistas, estructuralistas, vitalistas, etc.

c. Muchos Filósofos y científicos dan por supuesto que **muerte equivale a aniquilación**. Pero ¿cómo lo saben? Están presuponiendo, gratuitamente, que todo lo que desaparece del campo de nuestra experiencia sensible queda aniquilado. Pero ese supuesto es inverificable.

Se puede contrargüir que tampoco tenemos experiencia de la supervivencia post mortem. Y es verdad, no la tenemos, no tenemos experiencia sensible de que un alma subsista sin cuerpo.

Pero de ahí no se sigue que sea imposible. Quiere decir que tendremos que buscar la solución al enigma por otras vías, no experimentales, pero sí racionales. Actuamos así en otras muchas áreas del saber.

4. RAZONES PARA DEFENDER LA PERVIVENCIA DEL ALMA DESPUÉS DE LA MUERTE

Razones para defender la pervivencia del alma después de la muerte, desde un análisis filosófico.

1) COMO CONSECUENCIA DE LA NATURALEZA DEL ALMA

¹¹ Sin embargo, para los cristianos la inmortalidad no es un retorno a una condición anterior -como para los platónicos - sino el acceso a una posesión plena y eterna de la Suma Verdad y del Sumo Bien que es Dios.

¹⁰ A.D. SERTILLANGES .- "L'idée de création et ses retentissements en philosophie", Paris 1945

a. Se puede afirmar que la inmortalidad del alma humana es natural, como consecuencia de la misma naturaleza del alma. Hemos dicho que el alma es la forma substancial de la materia prima humana, y que es una forma de naturaleza inmaterial.

La forma de un ser inteligente y libre no es como la forma de un ser inorgánico o de un ser orgánico vegetal o animal. Si se destruye una computadora es evidente que se destruye toda ella, se pulveriza la materia y desaparece por completo la máquina, desaparecen materia y forma, o sea, aquella entidad metafísica por la cual la máquina era una computadora y no un microondas.

Si talamos un árbol, o si con el automóvil atropellamos un perro, queda destruido también su principio vital al que podemos llamar su forma. Era un ser material y todo él queda destruido.

b. En cambio, la forma humana es distinta. Hemos dicho ya que la forma humana, que llamamos alma, es una substancia y una substancia inmaterial, lo que significa que no tiene partes, que es simple. La corrupción o descomposición sólo puede darse donde hay composición.

El alma no es una composición, es más bien lo que compone -informa- una materia múltiple e informe. No está sujeta a cambios substanciales, perdura en su ser durante la vida, aunque el cuerpo se transmuta continuamente, según lo demuestra la ciencia moderna. No se ve cuál pueda ser el principio de corrupción o desintegración de un ente inmaterial.

c. A veces se habla de la posible aniquilación del alma. Pero no se conoce en la Naturaleza ningún caso de aniquilación de lo existente.

a) Ninguna creatura puede aniquilar a otra. Aniquilar es reducir a la nada, y eso sólo es posible por la sustracción del concurso del Ser Absoluto. por el que todo recibe el ser y permanece en él. Lo que en Física se llama «aniquilación» de ciertos corpús-

culos es, en realidad, transformación de partículas materiales en energía luminosa y de materia en luz ¹².

Si se admite la existencia del alma -como realidad substancial e inmaterial-, la afirmación de que en la muerte y con la muerte es aniquilada por sí misma, o por la destrucción del cuerpo, es una afirmación gratuita y sin prueba alguna. Nada nos permite afirmar que muerte del hombre es igual a aniquilación.

b) Y no tenemos motivos para pensar que la aniquile Dios. En primer lugar, el alma inmortal aún separada del cuerpo puede, de suyo, seguir ejerciendo sus funciones de conocer la verdad y de amar el bien, y de manera mucho más perfecta que mientras está unida con el cuerpo. Si Dios no aniquila otros seres ¿por qué aniquilaría el alma?

c) Pero hay otra razón más convincente, a nuestro juicio, que brevemente puede sintetizarse así: Dios es persona, es amor ¹³, y no puede menos de amar a sus criaturas inteligentes y capaces de responder al amor. Y si ama a los hombres es impensable que los aniquile.

¿Para qué nos habría creado?, ¿para jugar con nosotros?, ¿para mantenernos un tiempo en la Tierra sin finalidad alguna y luego de un papirotazo enviarnos a la nada? La persona humana sería un muñeco en las manos de Dios, lo que es impensable. Sería contra la bondad y el amor, que son la esencia misma de Dios. Como dijo Gabriel Marcel: «Amar a un ser es decirle, tú no morirás» ¹⁴, y Dios puede hacerlo.

2) EL HECHO DE LA EVOLUCIÓN

d. Por otra parte el hecho de la evolución parece exigir también la inmortalidad personal. Si la evolución es ortogé-

¹² Cfr. I. DE BROGLIE .- "Physique et microphysique", Paris 1947, 23ss

¹³ Sólo el amor realiza plenamente a la persona

¹⁴ G. MARCEL .- "Homo viator", Paris 1944, 205.

tica y teleológica, como parece, no se entendería su esfuerzo por lograr al hombre para después destruirlo definitivamente.

3) LA TENDENCIA DE TODO HOMBRE A LA FELICIDAD TOTAL

e. Y se confirma lo dicho con **la tendencia de todo hombre a la felicidad total**. Nunca podemos sentirnos plenamente saciados en esta vida, aunque no sea más que porque cualquier satisfacción que experimentemos, por plenificante que sea, es transitoria, limitada y caduca.

Tanto más que los apetitos más poderosos de la persona -si vive como persona- son hacia la plenitud de la verdad, del bien y del amor. Pero es evidente que en esta vida nunca alcanzaremos la plenitud de la verdad, del bien, y del amor.

La frustración total de esas tendencias innatas sería un argumento contra la Bondad divina, contra la esencia misma de Dios.

4) EN LA VIDA PRESENTE NO SE DA UNA JUSTICIA PERFECTA.

f. A estos argumentos se añade una poderosa razón de orden moral. Es claro **que en la vida presente no se da una justicia perfecta**.

Y el recto orden moral exige una retribución proporcionada, tanto para el bien como para el mal moral. De lo contrario permaneceríamos en una enorme y continuada injusticia y sería lo mismo practicar la virtud que ejercer el crimen.

Con frecuencia personas honestas son víctimas de la injusticia y de vejaciones físicas o morales, hombres sin conciencia cometen crímenes y violan las leyes divinas y humanas sin que reciban ninguna sanción proporcionada. Este hecho es el que principalmente ha llevado a los hombres, de todos los tiempos y razas, a una persuasión constante y universal de que tiene que existir otra vida después de ésta.

5. VARIA

a. Por todo ello parece que hay que admitir una **pervivencia del alma post mortem**. Esta tesis supone la demostración, de la existencia de Dios, de su naturaleza "como plenitud de Verdad, de Bien y de Amor", y de su Providencia" sobre todos los seres que han brotado de su acto creador, lo que se hace en otros tratados de Filosofía.

Max Scheler pensaba que el deber de probar (onus probandi) no recae sobre los que pensamos que el alma pervive sino sobre los que lo niegan, ya que las razones están mucho más en favor de la inmortalidad. Y Karl Jaspers escribía: «En todos los tiempos, los hombres han creído en una vida ulterior y todavía hoy creen. El hecho de que hombres entre los mejores y los más sabios, a lo largo de miles de años, hayan creído en la inmortalidad, debe hacernos prudentes» .

b. Sin embargo, **no resulta fácil contestar a otras preguntas**, que este hecho suscita. El alma que está esencialmente ordenada al cuerpo ¿podrá alcanzar una plena felicidad sin él?. ¿No experimentará un desgarramiento y una tendencia insatisfecha?. ¿No es una amputación del hombre que queda sin cicatrizar?. El alma sola ¿es una persona humana?. Defender la pervivencia del alma sin el cuerpo ¿no es otra vez dualismo?

Aquí la razón humana debe calla, no puede alcanzar más.

c. **La revelación cristiana ha completado nuestros conocimientos racionales del «más allá»**, aunque entre los teólogos de hoy, no hay unanimidad sobre el modo y el tiempo de alcanzar la plenitud total. Pero éste es un problema de la Antropología Teológica y a ella nos remitimos ¹⁵.

La Antropología cristiana clásica consideraba el alma separada como un estado ontológicamente imperfecto, con un apetito a la unión con el cuerpo.

¹⁵ Una valoración crítica de las diversas teorías puede verse en C. POZO, o. c. 93-104.

La dificultad proviene en primer lugar de la oscuridad misma del tema, pero además de que nosotros pensamos siempre en términos espacio-temporales y de manera objetivista. Nos representamos el «después de la muerte» y el «más allá» como «otro tiempo» y «otro espacio».

Pero el «después de la muerte», y «el más allá», son la vida en Dios. Y ante eso es mejor el silencio y la «docta ignorancia».

El lenguaje humano es insuficiente y con frecuencia perturbador cuando se trata de pensar, o hablar, de lo que la razón humana no puede alcanzar en el presente estado. Nos faltan conceptos y lenguaje para pensar y hablar del «más allá»¹⁶.

d. En cualquier caso, la inmortalidad es lo que da sentido y valor a la vida humana porque es lo que le confiere la esperanza. Si con la muerte se acabase todo, la vida no valdría casi nada, y el bien no se distinguiría del mal.

Ni siquiera la perspectiva de Marx y los marxistas nos salvaría del pesimismo. Marx escribe: «la muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos. Pero el individuo determinado es sólo un ser genérico determinado y, en cuanto tal, mortal»¹⁷.

Lo que significa que, para él, no tiene importancia si pervive y mejora el género humano. Pero si no se salva el yo singular ¿de qué le sirve a cada uno que se salve el género humano? Si al final todos volvemos al polvo ¿qué sentido y qué valor tiene el esfuerzo humano y la Historia?

e. No queda más que un dilema, pesimismo absoluto u optimismo absoluto. O todo perece con la muerte, o todo alcanza sentido y valor eterno con la muerte. Todo nuestro ser se rebela contra ese pesimismo y, por eso, nos inclinarnos decididamente por el

¹⁶ En el capítulo 8 haremos referencia a algunas soluciones que se han intentado desde la Filosofía. Sobre la posición de santo Tomás acerca de si el alma separada es o no persona ver C. Pozo.- "La venida del Señor en la gloria", Valencia 1993, 112-113.

¹⁷ K. MARX.- "Manuscritos, Economía y Filosofía", Madrid 1968, 147

optimismo. Es mucho más humano y más divino¹⁸. Sobre el tema de la muerte volveremos en el capítulo siguiente.

6. EL CUERPO HUMANO

a. Quedaría incompleto este capítulo si no dedicásemos un apartado al estudio de la realidad del cuerpo humano. Los «físicos»¹⁹ estudian la biología y la fisiología del cuerpo humano. Y, en cuanto tales, no deben pretender pasar de ahí porque su método empírico-inductivo no les permite más.

Pero el filósofo pretende explicar el significado último del cuerpo humano y su relación con el alma, con la que está fundido, formado una unidad substancial, como ya hemos dicho.

b. Durante muchos siglos se miró con recelo al cuerpo como enemigo del espíritu, por influencia del platonismo, en la cultura occidental. Y, por reacción antitética, se ha pasado al culto actual idolátrico al cuerpo y a sus potencialidades.

Hoy existe una cultura del cuerpo, con una interpretación filosófica, lingüística, poética, teatral, cinematográfica, etc. Y parte de esta cultura pretende suprimir toda dualidad entre cuerpo y alma, prescindiendo del alma tal como nosotros la hemos estudiado. No sólo los marxistas, sino también Sartre, Merleau-Ponty, Artaud, Bataille, Lyotard, Deleuze, entre otros).

Parece que se pretendería definir lo síquico sin recurrir a la autoconsciencia y, desde luego, suprimiendo la realidad substancial del alma.

«Yo soy mi cuerpo» dice Merleau-Ponty, una totalidad ambigua, todo soma y toda psique al mismo tiempo. «Yo soy mi cuerpo, al menos en toda la medida en que yo puedo comprenderlo. Y,

¹⁸ Se leerá con interés M. BLONDEL.- "Le problème de l'immortalité de l'âme", Supplément de la Vie Spirituelle 61 (1939) 1-15. J. MARITAIN.- "L'immortalité du soi" (en De Bergson á Thomas d'Aquin", Oeuvres Complètes, VIII, Paris 1989, 45-71

¹⁹ Los «físicos», en el sentido griego de la palabra

recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un ensayo provisional de mi ser total»²⁰.

c. Pero, supuesto cuanto hemos dicho sobre el alma y su realidad substancial, una explicación equilibrada y que tenga en cuenta todos los datos debe **buscar una interpretación filosófica coherente y realista del cuerpo humano.**

Ante todo hay que recordar, con Max Scheler, que «la materia y el alma, o el cuerpo y el alma -o el cerebro y el alma-, no constituyen una antítesis ontológica en el hombre». Hoy, no se contemplan como opuestos o enemigos. Si bien se ve el espíritu como la más alta coronación de la materia.

La naturaleza corporal no se encuentra realizada en ningún sitio más perfectamente que en el hombre, que es espíritu, y porque es espíritu.

El cuerpo encuentra su valor más elevado, auténticamente humano, precisamente en el espíritu. La materia, a pesar de su aparente consistencia, es lo más frágil y sólo alcanza su plenitud de sentido y de valor en el espíritu.

Es un error “confundir lo material con el ser”. Como ya hemos recordado, también el sujeto espiritual llamado hombre es, «espíritu en el mundo», espíritu encarnado -según la frase de Rahner -

El cuerpo no es sólo instrumento del espíritu, es como la modalidad que el espíritu toma en el mundo. A la esencia del espíritu humano pertenece su corporeidad.

De ahí que es desde el espíritu desde donde se debe interpretar el cuerpo, no viceversa. Lo material del hombre es pensable únicamente como elemento del y para el espíritu. Al ser asumido por el espíritu la materia llega a “ser cuerpo humano”.

El cuerpo es «la autorrealización espacio-temporal del espíritu, aquello por lo que me realizo a mi mismo en el mundo», dice Rahner.

Así se explica mejor la verdadera y real unidad de la naturaleza humana. Se diferencian sus dos componentes pero “son dos componentes de un ser uno y único, de una totalidad”, de una naturaleza que es la persona.

d. **El hombre no puede ser reducido a cuerpo, ni tampoco el cuerpo debe contemplarse como una alienación del espíritu -como quieren los materialistas y los idealistas, respectivamente-. Es, por el contrario, una síntesis perfecta de dos realidades que se funden en una única naturaleza y que juntas realizan todos los actos humanos: sentir, conocer, amar, decidir, hablar, reír, etc.**

El cuerpo es el medio a través del cual el alma toma contacto con el mundo sensible, y puede así conocerlo y pensarlo. Sólo a través de la corporeidad estamos presentes al mundo y el mundo se nos hace presente a nosotros.

Sólo a través de la corporeidad estamos presentes a los demás y se hace posible la comunicación infinitamente enriquecedora entre las personas. La mirada, la palabra, la risa, el llanto, los gestos, son expresiones del alma en el cuerpo, del yo en suma.

Realizamos actos inmateriales -como los conceptos universales, los juicios, las relaciones, los raciocinios, los conocimientos meta-sensibles, etc.-. Pero a ellos llegamos partiendo del sustrato material y más concretamente del cerebro corpóreo. Por eso, una lesión cerebral puede trastornar el conocimiento y ciertos fármacos pueden alterar la conciencia y la actuación, de forma característica y predecible.

Sin embargo, aun en el conjunto de todos esos actos tenemos la experiencia del cuerpo no como algo ajeno, sino como el propio yo. Si digo «mi cuerpo» sé que digo algo impropio, mi cuerpo no es una posesión con el mismo significado que si digo «mi dinero» o «mi vestido». “Mi cuerpo, para mí, no es un objeto, en sentido riguroso, sino un componente de mi yo”.

Así se entiende mejor la doctrina aristotélica del alma como forma del cuerpo, de la que antes hemos hablado. El cuerpo es esencialmente cuerpo del alma, y el alma (alma) del cuerpo.

²⁰ M. MERLEAU-PONTY . - “Phénoménologie de la perception”, Paris, 1945, 231.

e. El hombre es una "persona encarnada" (A. Brunner), un ser espiritual encarnado. No un espíritu desdoblado en un cuerpo, un espíritu habitante de un cuerpo, maniobrando, pilotando un cuerpo, etc. Sino un espíritu cuya naturaleza comporta como rasgo distintivo la corporeidad -la exigencia para su plena verdad y el desarrollo integral de sus obras, de un "conjunto" material-. Y no forma con él más que un solo ser, gracias al cual, se integra, como un elemento más, en el cosmos»²¹.

Así se evita el peligro de «objetivismo» cartesiano, de ver al cuerpo como un objeto e incluso de convertirlo en una máquina. Siempre es, junto con el espíritu, un yo percipiente, volitivo, doliente, alegre, amante, un sujeto, una persona²².

No es un objeto como lo son las otras cosas mundanas y, por eso, nunca puede ser tratado como objeto.

7. EL HOMBRE LUGAR DE ENCUENTRO DE LO MATERIAL Y LO ESPIRITUAL

a. Por todo ello el hombre ocupa, en la creación, un lugar único y privilegiado: lugar de encuentro de dos mundos, el material y el espiritual, el tiempo y la eternidad²³. Por el cuerpo pertenece a la Naturaleza, por el alma la trasciende.

²¹ J. DE FINANCE .- "Citoyen des deux mondes", Roma-Paris 1980, 195.

²² Naturalmente, nos estamos refiriendo al cuerpo vivo, el cuerpo de mi propia experiencia. No al cuerpo en cuanto realidad de estudio para la biología o la medicina

Tiene observaciones muy atinadas sobre el cuerpo Karol Wojtyla en su obra "Persona y acto". Ver C. GROTTI "L'integrazione della persona, il problema del corpo" (en AA.VV.- "Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo", Bologna 1984, 46-67. Wojtyla presenta una imagen del hombre perfectamente unitaria en la cual la voluntad, el cuerpo y la psique se integran mutuamente.

²³ Santo Tomás dice que «el alma humana está en el confín de las sustancias corpóreas y de las incorpóreas, existiendo como en el horizonte de la eternidad y del tiempo, alejándose de lo ínfimo se acerca a lo más alto» Cfr. "Contra Gentes", l. 11, c. 8 l.

En cuanto a la percepción unitaria del propio cuerpo, Merleau Ponty ha escrito páginas iluminadoras en su "Fenomenología de la percepción";

El esquema corporal que yo tengo no es resultado de asociaciones, sino al revés. De antemano tengo, soy, un esquema corporal de tal configuración que tengo la experiencia del todo y simultáneamente de cada una de sus partes. Además el cuerpo es siempre mi «aquí» en el mundo, respecto a lo cual todo lo demás es un «allí» en tomo al «aquí centro»²⁴.

b. Siendo verdad cuanto hemos dicho, no debemos tampoco caer en una idealización del cuerpo, que no sería real. Hay que reconocer que el cuerpo es ambivalente y que, por ser material, no permite que el espíritu se exprese de manera adecuada y perfecta.

No es la cárcel del espíritu como decía Platón, pero con frecuencia se resiste a la acción del espíritu, no le obedece o le contradice. Los instintos somáticos, a veces muy vehementes, las enfermedades, la fatiga, reacciones espontáneas incoercibles o inesperadas, la imaginación y tantos otros factores corporales hacen verdadera la frase de san Pablo: «Advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rm 7, 23).

c. La opacidad de la materia corpórea obstaculiza también el conocimiento humano, racional. El hecho de que todos nuestros conocimientos tengan que iniciarse en los sentidos corporales -de una u otra manera-, la influencia de la imaginación y de los sentimientos, el hecho de que no podamos pensar sin el lenguaje, y otros factores somáticos, hacen que nuestros conocimientos racionales sean frecuentemente imperfectos, que no alcancemos fácil-

²⁴ Cfr. M. MERLEAU-PONTY .- "Phénoménologie de la perception", Paris 211945, sobre todo la 11 parte "Le corps", en la que estudia la espacialidad del cuerpo, la motricidad, la sexualidad, el lenguaje, etc.

mente las verdades y que no podamos reconciliarnos todos en ellas.

En la herencia genética, recibimos un conjunto de información abundantísimo que condicionará después nuestras actitudes, sentimientos, preferencias, repugnancias, etc. Cada uno nace sexualmente diferenciado, nace hombre o mujer, y esto producirá psicológicas y tendencias diversas.

Nacemos además en una determinada familia, en una sociedad, en una situación económica. Y todos estos condicionamientos -que nos llegan a través del cuerpo-, al mismo tiempo que proporcionan muchos materiales de conocimiento, y de desarrollo espiritual, limitan también las posibilidades de ese mismo desarrollo.

d. Baruch de Spinoza, en su *Ética*, influido por el dualismo cartesiano, pensaba que el atributo material era una sombra oscura que, proyectada sobre el atributo espiritual del hombre, le impedía llegar al conocimiento de las ideas claras y distintas, de las esencias, que es el conocimiento verdadero, el que Dios tiene, el conocimiento que engendra el amor intelectual y el que confiere la paz y la felicidad eternas

Es una evidente utopía racionalista. Pero, sin caer en el dualismo ni en el idealismo, sí es cierto que, a veces, lo corporal es ocultamiento de lo espiritual. No siempre traslucimos hacia fuera nuestra ideas o nuestras actitudes, o porque no queremos o porque no podemos.

Los místicos se quejan, con frecuencia, de no encontrar palabras para expresar sus vivencias religiosas. Aunque el alma espiritual sea forma del cuerpo, éste mantiene una cierta autonomía que explica que haya podido ser considerado como lastre del alma. Tiene algo de no-yo.

Tiene un sentido verdadero la proposición de Spinoza que llamó "servidumbre" a la impotencia en moderar y dominar los afectos²⁵. Servidumbre porque no nos permite pensar bien y consiguientemente actuar bien.

e. Diremos para terminar que la **expresividad corporal alcanza su más alto grado en el rostro**, de ordinario. El rostro es, en algún sentido, lo que más y mejor da a conocer a la persona. Identificamos a las personas por su rostro, la mayoría de las relaciones personales pasan por el rostro.

La belleza y el atractivo, sobre todo en la mujer, se concentran en el rostro. La cara mínimamente sexual, es máximamente sexual, por ella distinguimos inmediatamente al hombre de la mujer.

Sólo las personas humanas tienen un rostro expresivo y, a veces, en grado sumo porque, en ocasiones, la cara lo dice todo. En ella se hacen presentes los sentimientos y las vivencias de la persona: la preocupación, el dolor, la alegría, la cólera, la simpatía, la repulsa, el amor. En la cara reconocemos con frecuencia lo que la persona es: benévola, displicente, altiva, suplicante, amorosa, despechada, etc. En la cara admiramos la frescura de la juventud y los signos de la vejez. Por eso, se dice que «la cara es el espejo del alma».

Levinas ha escrito páginas muy bellas sobre el rostro humano. Recuerda que es el rostro del otro lo que pide de mí intelección, respeto y ayuda, pide ser entendido en su alteridad absoluta, como una libertad semejante a la mía.

Mi encuentro con el rostro del otro me responsabiliza acerca de él y me interroga acerca de lo que yo verdadera y personalmente soy. Me ayuda además a ver al otro como otro, como un misterio a cuyo fondo nunca llegaré. La palabra de Dios está en el rostro del otro.²⁶

Nada de lo sensible nos remite más a un ser distinto y superior a los animales que el rostro de una persona, él es el que nos remite a alguien, a un ser inteligente y libre²⁷.

²⁶ Cfr. E. LEVINAS .- "Totalité et infini", Paris 1961.

²⁷ El rostro de los animales es no significativo, es siempre igual y auli cuando el animal se asustado se enfurece lo hace en cuanto especie, no en cuanto ser singular. Todos lo hacen lo mismo. El animal no se ríe nunca, y la risa es una nota específica de la persona porque sólo la persona relaciona de manera que capte lo humorístico o lo ridículo, y sólo ella puede expresar y comunicar la alegría con la risa

²⁵ B. DE SPINOZA .- "Ethica", Praefatio ad IV Partem.

Dentro de la cara son especialmente significativos los ojos. Ellos parecen ser las ventanas por las que se asoma el alma a lo exterior y son los ojos los que mejor reflejan el asombro, la tristeza, la alegría, la simpatía, la belleza, el amor.

Nos comunicamos sobre todo por la mirada y, como observó Sartre, la mirada de los demás nos conforma, y en algún sentido nos posee²⁸. Ella condiciona todo el rostro.

La boca y los oídos son los medios de intercomunicación de ideas y sentimientos. Mediante sonidos materiales fonéticos o gráficos se realiza esa maravilla que es el lenguaje transmisor de ideas.

Lo que pronunciamos con la boca, o lo que llega a nuestros oídos, o a nuestros ojos no son más que ondas vibratorias. Lo asombroso es que en esas ondas transmitimos y recibimos ideas que llegan hasta lo más profundo de nuestro ser y nos enriquecen indefinidamente²⁹.

²⁸ Jean Paul Sartre en la tercera parte de su obra "El ser y la nada", tiene largos análisis fenomenológicos sobre el cuerpo y la mirada. Estudia el cuerpo como «ser-para-sí» y el «cuerpo para-otro», en su doble dimensión de mi cuerpo como objeto del otro y del cuerpo del otro percibido por mí. El cuerpo me pone en situación como ser del mundo y exis-tiendo en el mundo y en el centro de las cosas como utensilios. Él posibilita también las relaciones concretas con los otros. Nos es imposible hacer aquí siquiera un resumen de sus múltiples observaciones fenomenológicas de matices más bien pesimistas como toda su filosofía.

²⁹ Una exposición amplia de las múltiples dimensiones fisiológico-psicológicas, y también filosóficas, del cuerpo humano, en diálogo con el pensamiento contemporáneo se encontrará en los eruditos libros de P. LAIN ENTRALGO, "El cuerpo humano. Teoría actual", Madrid 1989. "Cuerpo y alma", Madrid 1991. "Alma, cuerpo, persona," Madrid 1995. Es abundante en datos S. CASTELLOTE, - "Actualidad del problema alma-cuerpo," Anales Valencinos 17 (1991), 345-426. También se leerá con interés A. DE WAELHENS - "La Phénoménologie du corps", Revue Philosophique de Louvain, 48 (1950), 370-397 y C. BRUAIRE - "Philosophie du corps" Paris 1968.

CARLOS VALVERDE.- "Antropología Filosófica". Edibesa, Valencia
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

EL DOLOR

Carlos Valverde

INDICE....

0. Introducción
1. Fenomenología del dolor
2. En busca del sentido del dolor
3. Hasta el siglo XVIII
4. Los filósofos modernos
5. Filósofos del siglo XX
6. Pistas para una iluminación del misterio del dolor
7. Reflexiones finales.

0. INTRODUCCION

a. Hemos estudiado la estructura esencial del ser humano (caps. 5-7), encontrado en él esa síntesis misteriosa y compleja de materia-espíritu. Simbiosis de dos co-principios distintos, pero de tal manera unidos que forman una única naturaleza.

La realidad resultante es ambivalente, y produce efectos tan dispares y opuestos como la alegría y la tristeza, el placer y el dolor, la vida y la muerte. Efectos «existenciales» del hombre (Heidegger), en cuanto que forman parte de la misma constitución óntica del ser humano. Todo hombre, por su misma constitución esencial, tiene experiencias de alegría y optimismo y de tristeza o angustia, de gozo gratificante y de un ir muriendo cada día.

Estos fenómenos existenciales nacen de la conciencia humana de vivir y, al mismo tiempo, de las limitaciones de vivir

b. La alegría, el gozo, la ilusión, el éxito, el optimismo, han provocado, en la Historia del pensamiento, una menor reflexión. Sin duda porque esos sentimientos nos parecen debidos a la persona humana ya que tendemos a la felicidad y, más o menos explícitamente, los consideramos como normales y buenos. No producen la admiración que es el principio del filosofar. No suscitan preguntas inquietantes.

Todo lo contrario sucede con el dolor y, sobre todo con la muerte. Desde que el hombre ha sido capaz de reflexionar, se ha preguntado con asombro por qué sufrimos y qué sentido tiene el hecho inevitable de la muerte.

No trataremos aquí de la Fenomenología de la alegría, por falta de espacio, aun cuando al hablar del amor, en el capítulo siguiente, tendremos que tocar, de alguna manera, esa realidad tan bella de la vida humana.

c. En cambio nos detendremos en el dolor y la muerte, porque son eternas preocupaciones y desconcertantes incógnitas humanas. Schopenhauer dice que «La muerte es el verdadero genio inspirador de la Filosofía. Acaso no se hubiera pensado nunca en filosofar si ella faltara». Y Karl Jaspers llama «situaciones-límite» al sufrimiento, a la lucha, a la culpa y a la muerte. No nos es posible vivir sin ellas y nos preparan para el salto a la fe religiosa¹.

“No pretendemos” hacer un estudio metafísico del mal y de su coexistencia con un Dios bueno, más propio de la Ontología y de la Teodicea, sino únicamente buscar el sentido y el valor humano de esas realidades que son el sufrimiento y la muerte.

d. En esta consumista, hoy, los hombres prefieren no enfrentar el problema del dolor humano y de la muerte, eluden las preguntas y se vuelven hacia el disfrute del momento presente, cuanto más intenso y variado mejor.

Y al encontrarse con el dolor, con frecuencia inevitable, se rebelan contra él o tratan de evadirlo y ovidarlo, anestesiándose por los medios que sea. Y la muerte, por más que vive entre nosotros, se considera como algo ajeno, remoto y mirarla parece de mal gusto.

e. Un pensamiento serio y libre no puede menos de estudiar con serenidad esas duras realidades humanas y buscar una interpretación y un sentido, ya que es una parte importante de la vida humana. Máxime que, si aceptamos en Filosofía la exis-

¹ «Llamo *situaciones límite* a aquellas en las que no me es posible vivir sin sufrimiento y sin lucha, inevitablemente me cargo de culpas, y tengo que morir» (K JASPERS).

tencia de un Dios presente y providente, no pueden menos de tener un sentido y un valor, aunque no sea fácil, ni tal vez posible, aclararlo del todo.

1. FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR

a. El sufrimiento humano se manifiesta de muchas maneras, hoy y a lo largo de la historia. No todo es sufrimiento en la vida, pero dolores y gozos, alegrías y penas constituyen la trama continuada de toda existencia humana.

Sólo así, con esa “alternancia” es llevadera la vida. En los tiempos de sufrimiento se espera que pasarán o se mitigarán los dolores. Y en los de éxito y alegría la persona debe fortalecerse para cuando vengan noches oscuras.

Aun a riesgo de dibujar un cuadro demasiado oscuro, creemos conveniente enumerar los fenómenos más hirientes del dolor humano, para buscar después una posible interpretación. Se suelen clasificar los sufrimientos en físicos y morales.

b. Los dolores físicos, por lo general, no dependen de nuestra libertad. Sobrevenen como consecuencia de la fragilidad del ser material. Por “catástrofes de la Naturaleza”, como terremotos, inundaciones, huracanes, sequías, rayos, incendios. O por “enfermedades”, de maneras muy diversas y en ocasiones terriblemente dolorosas o largas.

Estas realidades muestran la pobreza e insuficiencia de la materia en cuanto ser. Pero es lo cierto que crean para el hombre situaciones dramáticas e interrogantes angustiosos, dando al hombre la convicción de su limitación e impotencia

Contra un terremoto o un huracán, contra un mongolismo, contra la decadencia del envejecimiento, ante las situaciones de dolor físico irremediable, tarde o temprano no se puede nada o muy poco. Y es preciso rendirse. El hombre experimenta ansia de plenitud y de

totalidad pero he aquí que se encuentra con la frustración, a veces desgarradora.

c. Los dolores “morales”, provienen de la conflictiva simbiosis de lo corporal y lo espiritual.

En primer lugar los desequilibrios neuróticos y psicopatológicos tan frecuentes en nuestros días, como las obsesiones, la angustia, la depresión, la anorexia, etc. Parece cierto que se deben no sólo a factores morales sino también a factores fisiológicos². En cualquier caso los desequilibrios psíquicos son profundamente dolorosos y, a veces, constituyen un martirio peor que el de los sufrimientos físicos.

Aun sin llegar a la neurosis, todos experimentamos las contradicciones dramáticas dentro de nosotros mismos. Las tendencias al bien y al mal, al altruismo y al egoísmo, a lo sublime y a lo degradante, el ansia de superación y los frecuentes fracasos.

Nietzsche repite: «Yo os anuncio al superhombre, pero nadie ha sido superhombre y, los que lo han pretendido, han acabado hundiéndose en el fracaso, como César, Napoleón o Hitler.

d. Sin embargo, con más frecuencia, el dolor humano proviene del mal uso que hacemos de la propia libertad, y así nos hacemos sufrir indeciblemente unos a otros. Es el mal moral propiamente dicho.

“El orgullo, el afán de dominio y dinero, y la falta de dominio sexual” ha producido, y sigue produciendo mucho dolor en todas partes. Y nos recuerdan a todos el horror y la crueldad a que se puede llegar cuando el hombre se convierte en un lobo para el hombre³.

² Debidos no sólo a factores morales sino también fisiológicos. Así la participación del lóbulo temporal en el sentimiento de “tristeza”. Las bases neurológicas y bioquímicas de la “depresión”, por deficiencia de serotonina, de noradrenalina, o de ambas Cfr. P. LAIN ENTRALGO .- “El cuerpo humano. Teoría actual”, Madrid 1989, 149.

³ El orgullo, el afán de dominio y de dinero han provocado guerras crueles en las que han sucumbido millones de personas. El sitio de Stalingra-

Somos seres racionales, pero en muchas ocasiones vida, actuamos como seres irracionales.

e. Y, lo que es peor, con nuestra razón y nuestra libertad, podemos exacerbar nuestro instintos, provocar desórdenes, y hacernos infinitamente crueles para con nosotros y para con los demás. Nos necesitamos unos a otros, no podemos vivir sin los demás, sólo en la convivencia, en la solidaridad y en el amor podemos realizarnos como personas. “Pero” el hecho es que, con frecuencia las relaciones interpersonales son injustas, violentas, anti-páticas, sumamente dolorosas.

No es raro encontrar personas que hastiadas de la convivencia, o abandonadas por los demás, viven encerradas en la soledad, que es el peor tormento humano, el que da más sensación de vacío existencial, lo que puede conducir a todos los desórdenes, a la desesperación o al suicidio.

La experiencia, los Medios de Comunicación social y la Historia son testigos de la realidad innegable de los de los sufrimientos humanos.

f. Aunque cueste reconocerlo, es innegable que el sufrimiento no desaparecerá nunca de la Tierra. Se podrá y se deberá mitigar, pero es una realidad intrínseca a la frágil y (pobre) constitución de la materia y del hombre

Para Teilhard, como después veremos, es el “signo de un mundo inacabado y en estado de metamorfosis hacia más ser”.

ado, en la última guerra mundial, costó un millón de muertos. Los campos de concentración de Auschwitz, Dachau, Bucherwald. “Las guerras son siempre, en el fondo, crisis del hombre, del modo de entender al hombre y su libertad”.

El abuso de la sexualidad y la falta de continencia es origen y causa también de la ruptura de tantas familias, del abandono de los hijos, de desequilibrios y neurosis en los afectados.

Pero en ese estado permanecerá hasta el final porque la materia nunca llegará a ser el Ser.

g. El hombre sufre más que los animales porque tiene conciencia refleja de su dolor, sufre y sabe que sufre. Y, el dolor acentúa la conciencia del propio yo. El sufrimiento corporal y aun el psíquico nos dan la persuasión de que ni el cuerpo ni el psiquismo son objetos, más aún nos dan la persuasión de que es la persona entera la que queda afectada por cualquier sufrimiento.

h. Uno puede comunicar a otros lo que sufre, y eso es un gran alivio por el humanismo que se produce en toda comunión con los demás, pero. Pero en fin de cuentas, el dolor es algo tan personal que también nos convence de que cada uno tiene que vivir responsablemente su singularidad y que, en el fondo último de su ser, cada uno está a solas con el Ser que es Dios.

2. EN BUSCA DE UN SENTIDO

a. La pregunta por el sentido o la significación del dolor y los intentos de interpretación son de todos los tiempos desde que el hombre ha sido capaz de reflexión. ¿Por qué sufrimos? ¿Por qué sufren los inocentes? ¿Cómo se compagina la existencia de Dios con la realidad del dolor y del mal?

Los hombres han buscado apasionadamente respuestas decisivas a estas preguntas angustiosas. "No ha preocupado de la misma manera" la pregunta ¿por qué tenemos tiempos de alegría, de felicidad, de paz y gozo?, aunque es tan misteriosa como las otras.

b. Generalmente se ha identificado el dolor con el mal, aunque no es tan claro que puedan identificarse, porque no todo en el dolor es negativo, como veremos más adelante. Pero es verdad que, en una primera apreciación, los hombres identifican am-bos

conceptos y la pregunta que se han hecho siempre es ¿por qué existe el mal?, entendiéndolo por mal el sufrimiento⁴.

3. HASTA EL SIGLO XVIII

a. Las religiones primitivas con frecuencia interpretan los sufrimientos como castigos por los pecados, sea por los personales, sea por los colectivos⁵.

b. En la Biblia, en los libros más antiguos también se interpreta así, p. ej. en el relato del diluvio en Génesis 6, 5-7, o en el de Abraham en Egipto en Génesis 12, 17, y con frecuencia en los profetas.

Era común en el pueblo hebreo leer los acontecimientos históricos a la luz de la justicia divina, y considerar los bienes terrenos como premios por las virtudes, y los males como castigos por los pecados. De ahí también el deseo de purificación ritual para recuperar la benevolencia divina.

La vida cotidiana desmentía esta interpretación porque luego se veía que había pecadores a los que todo les iba bien y justos atormentados por las desgracias. El Salmo 73 lo acusa.

El primer intento sistemático de dar una respuesta aquietadora al enigma del dolor, sobre todo al del justo ha sido el Libro de Job, escrito probablemente a principios del siglo V a.C. La solución final del libro no es otra que la de la impotencia del hombre para clarificar el misterio y la seguridad en un Dios siempre mayor que nosotros, el que todo lo hace bien aunque nosotros no podemos entenderlo.

⁴ Sobre el problema del dolor y del mal pueden consultarse F. J. J. BUYTENDIJK .- "El dolor. Psicología. Fenomenología. Metafísica". Madrid 1958. P. RICOEUR .- "Finitude et culpabilité", Paris 1960. H. HAAG .- "El problema del mal", Barcelona 1981. J. M. CABODEVLLA, "La paciencia de Job, estudio sobre el sufrimiento humano", Madrid 1967

⁵ Cfr. L. CENCILLO .- "Mito. Semántica y realidad", Madrid 1970. P. RICOEUR .- "Finitude et culpabilité", 11, "La symbolique du mal", Paris 1960

c. **Filósofos griegos.** Platón culpaba de todos los males a la materia que aprisionaba el alma y no la dejaba contemplar las ideas. Aristóteles en sus *Éticas*, con sentido más pragmático, relativiza los bienes y los males y propone el ejercicio de las virtudes, consciente de que nunca proporcionarán una vida plenamente feliz.

Los estoicos, creían en el “hado”, un destino inevitable al que debíamos someternos, confiados en que el Logos que rige los destinos realiza siempre lo mejor. La Naturaleza y las pasiones nos hacen sufrir. El sabio no se inmuta, procura vivir conforme a la razón, y busca no huir de los dolores sino permanecer “impasible” ante ellos porque siempre sucede lo que está determinado por el Logos.

El pueblo griego también vivió perplejo y asustado ante el problema del mal y del dolor. Lo revelan “las grandes tragedias” de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Edipo ciego, gritando en los salones del palacio de Colona, es un símbolo. Lo trágico no constituye la integridad del espíritu griego, pero no se puede comprender el sentido de la cultura griega sin el espíritu de la tragedia provocada por un destino (anagxé) incomprensible.

d. **El Cristianismo** aportó al tema del dolor, la causalidad del pecado original. Una falta primera habría inducido de hecho la situación histórica actual de dolor.

El Génesis pone en boca de Dios estas terribles palabras, después del pecado del hombre y de la mujer: «Maldito sea el suelo por tu causa; con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida; espinas y abrojos te producirá y comerás la hierba del campo; con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas al suelo pues de él fuiste tomado, porque eres polvo y al polvo tomarás», (Gen 3, 17-19).

La revelación de Jesucristo nos enseñó después la esperanza segura de una vida ulterior en que «vuestra tristeza se convertirá en gozo» (Jn 16, 20b). Y el hecho de que el Hijo de Dios asumiera el dolor, tanto dolor, y lo transformara en el éxito feliz de su resurrección, junto con la promesa de la misma resurrección para todos

los que permanecen en Él, arrojó luz, fortaleza y esperanza para comprender y sobrellevar el dolor.

La Edad Media, los pensadores cristianos todos comprenden el dolor, como consecuencia del pecado y como consecuencia inevitable de la vida humana, así como una expiación, una prueba y un ejercicio de las virtudes y del amor. Y todo iluminado por la promesa de un término feliz, inmutable y eterno.

4. LOS FILOSOFOS MODERNOS

a. Con el siglo de las luces (s. XVIII), aparece la “**convicción**” utópica de que los hombres podíamos eliminar los sufrimientos y ser felices aquí en la Tierra.

La Naturaleza nos inclina vehementemente a la felicidad y por ello es el primer derecho del hombre. Leibniz (+1716) había dicho que este mundo era el mejor de los posibles. Los ilustrados lo creyeron y se propusieron realizar un mundo feliz. La Naturaleza era toda buena, la Razón todopoderosa y con tal de que los hombres se dejasen guiar por la Razón y por la Naturaleza, serían felices.

El terremoto de Lisboa, en 1755, en que casi toda la ciudad quedó destruida y produjo 70.000 muertos, dejó perplejos a lebnizianos e ilustrados. Voltaire escribió su sátira *Cándido* para ridiculizarlos. Pero siguieron creyendo, que casi todos los males provenían de unas estructuras sociales irracionales y, que cambiadas éstas en otras racionales amanecería la felicidad. Fue el mito de la revolución que ha durado hasta este siglo.

b. Hegel (+1831), simboliza el sufrimiento humano en lo que él llama «la conciencia desgraciada», tal como la expone en la “*Fenomenología del espíritu*”.

No es sino la conciencia de sí como desdoblada y desgarrada ya que busca su objeto sólo en aquello que se encuentra en un más allá inalcanzable. Es, en el fondo, la conciencia del esclavo que proyecta su ansia de sintetizarse con el señor en una perfección absoluta.

Acabará por encontrarse a sí misma recon-ciliándose en la paz de la Idea. La conciencia desgraciada es un momento más de la ley universal de la dialéctica que es intrínsecamente lucha y enfrentamiento de la tesis contra la antítesis para alcanzar la síntesis⁶.

c. **Kierkegaard** (+1855) rechazaba esta abstracción y racionalización del dolor humano. El veía la esencia de la vida en un insaciable “impulso volitivo”, distinto en cada persona, y “la voluntad” como conflicto y desgarramiento y, por lo tanto, lo tanto, dolor.

Para él el hombre sólo se realiza plenamente en el estadio religioso, a través de una fe fiducial personalísima que mortifica la razón. A ese estadio sólo se llega por la angustia y la desesperación, esa «enfermedad mortal» que consiste en estar siempre muriendo y siempre con el pecado en el fondo del alma.

Y el sufrimiento es el factor decisivo de la existencia religiosa, que es la existencia auténtica, y cuanto más sufrimiento más vida religiosa.

d. **Marx** (+1883) fue, a la vez, discípulo y contradictor de Hegel. Para él los sufrimientos y las alienaciones humanas están producidas por el sistema económico de propiedad privada, que es irracional. Cuando se racionalice, y por la revolución se transforme en la sociedad sin propiedad privada y sin clases, los hombres serán inocentes, justos, libres, equilibrados y felices. El sufrimiento presente es un camino hacia la futura liberación de la Humanidad.

e. Todas las **filosofías materialistas** han soñado con la utopía de una forma de existencia sin dolor o en la que el dolor esté domeñado; pervive en ellas la imagen de un hombre dotado de una integridad original y natural.

⁶ Sobre los diversos significados de la «contradicción» hegeliana ver F. GREG.- “Études Hegeliennes”, Louvain 1958, 65-98.

5. FILOSOFOS DEL SIGLO XX

a. **Los existencialistas**, y entre ellos, sobre todo, Sartre y Heidegger son quienes más han estudiado el fenómeno humano del dolor. Vivieron y pensaron en la primera mitad del siglo XX, la época de las grandes dictaduras, las grandes guerras, los campos de exterminio, de los genocidios, de las deportaciones masivas, de los infinitos sufrimientos sin motivo.

b. **Jean Paul Sartre** (*1905), en “El ser y la nada”, en “La Náusea”, en “El diablo y el buen Dios”, se rebela contra la existencia del mal y del dolor e interpreta la vida humana como un absurdo, un sufrimiento inútil, y ni siquiera puede consolarnos la convivencia porque «los demás son el infierno», ya que limitan nuestra libertad (“A puertas cerradas”).

c. **Martin Heidegger** (*1899), como Kierkegaard, hace de la angustia existencial el sentimi-ento de la situación fundamental del hombre provocada por la conciencia de la nada del «ser en el mundo» y de la condición trágica de “estar arrojados en el mundo”.

De ahí la irremediable soledad del hombre y la conciencia continua de “ser-para-la-muerte”. La existencia humana es finitud, angustia y contingencia radical, existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada.

d. El problema del dolor y sobre todo del dolor de los inocentes lo han planteado con mucho relieve **literatos** como Dostoiewski, en “Los hermanos Karamazov”, o Albert Camus, en su novela “La peste”. En realidad, más que por el problema del mal y del dolor, lo que estos autores preguntan es cómo se conjuga la existencia de un Dios Creador y Providente con la existencia del dolor, de tanto dolor⁷.

⁷ Si Dios no fuese una pregunta, tampoco lo sería la existencia del mal. Pero ése es un problema metafísico que nosotros no debemos estudiar aquí. No intentamos hacer una *Teodicea* justificación de Dios, como la hizo Leibniz, sino comprender y buscar un sentido al hecho del dolor humano.

e. Algunos filósofos contemporáneos piensan que no hay comprensión posible del dolor y del mal humano y que no se debe intentar ver en él nada positivo.

Teodoro Adorno escribe con desesperación: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquél trágico destino»⁸.

En los ambientes culturales post II Guerra Mundial, aun sin caer en ese pesimismo absoluto hay una desesperación de poder encontrar un valor y un sentido al sufrimiento y más bien se busca eliminarlo a toda costa mediante la tecnificación, la evasión y una buena Seguridad social para todos⁹.

6. PISTAS PARA UNA ILUMINACION DEL MISTERIO DEL DOLOR

a. El sufrimiento humano **que encierra mucho de misterio**, y el ser mismo es un misterio. No es posible dar una explicación racional que clarifique plenamente el hecho del sufrimiento

b. Pero sí podemos aportar algunos **elementos de reflexión que, de alguna manera, lo iluminen, le den un sentido y un valor** y nos ayuden a soportarlo y superarlo con entereza y dignidad. Una realidad humana tan universal y tan permanente no puede carecer de sentido y de valor.

⁸ T. ADORNO.- "Dialéctica negativa", Madrid 1975, 361.

⁹ Ultimamente se ha preocupado *del problema del mal, de la angustia y de lo trágico en el hombre*, el discutido teólogo alemán (suspendido a divinis) Eugen Drevermann. Busca nuevas soluciones desde la psicología y desde una reinterpretación del mensaje bíblico. Cfr. G. ROSSI.- "Il male, Vangoscia e la colpa: risposta de la morale e risposte della fede. Reflexioni in margine al «caso Drevermann»", La Civiltà Cattolica 144/4 (octubre 1993), 27-42.

El sufrimiento, al tiempo que es un misterio, y profundamente desagradable, despierta grandes valores humanos que realizan el crecimiento y la maduración de la personalidad y una más completa perfección de la existencia.

c. En primer lugar, consideramos sugerente la **interpretación evolucionista que Teilhard de Chardin hace de los males físicos**, como ya hemos indicado. Considera, con acierto, que el cosmos es en realidad una cosmogénesis, todo está en proceso evolutivo. Y la idea de evolución es inseparable de una estructura de lucha y de conflicto.

Todo lo que se desarrolla y crece lo hace a costa de esfuerzo, lucha y dolor. Lo más tiende a eliminar a lo menos: «El mundo es una inmensa búsqueda, un inmenso impulso, y no pueden llevarse a cabo sus progresos más que a costa de muchos fracasos y de muchas lesiones»¹⁰.

Los males físicos e incluso los morales que afectan al hombre, como las catástrofes naturales, la violencia, las injusticias, los fracasos, son consecuencias necesarias de un proceso de desarrollo cósmico y también del proceso de hominización y de socialización en el que estamos que, visto desde las perspectivas de las edades geológicas de la evolución, apenas está empezando.

El mal es inherente a la estructura evolutiva del universo y de la humanidad. Está vinculado ontológicamente al hecho de una multiplicidad que se unifica por el paso continuado y necesario de un menos-ser a un más-ser. «Es un efecto directo de la evolución»¹¹. Es una realidad inevitable en el largo proceso de la antropogénesis.

Más aún, la lucha inevitable del bien contra el mal, de lo uno contra lo múltiple, del amor contra el odio, de la razón contra la

¹⁰ Cfr P. TEILHARD DE CHARDIN.- "La signification et la valeur constructive de la souffrance, en L'énergie hu-maine", Oeuvres, 6, Paris 1962, 63.

¹¹ "Christianisme et évolution", en "Comment je crois", Oeuvres, 10, Paris 1969, 209.

sinrazón, de la ciencia contra la Naturaleza, de los derechos contra las injusticias, dolorosa, constituye también el dinamismo del progreso social y cultural de la Humanidad.

Es una dialéctica parecida a la hegeliana en la que el término final -síntesis- es mejor que los precedentes -tesis y antítesis-. Cada progreso se logra después de una pugna dolorosa, de muchos intentos y fracasos, «tanto de unión, tanto de sufrimiento»¹². La vida humana no es un idilio sino una lucha por el crecimiento propio, y de la Humanidad, y el dolor es el precio del ser¹³.

d. Su explicación sobre el mal moral o el mal uso de la libertad, que llamamos pecado, y que es una de las causas de la mayor parte de los sufrimientos humanos, es más difícil de aceptar. De alguna manera entra también en las pugnas dialécticas de las que acabamos de hablar.

Considera Teilhard que, en el proceso de antropogénesis y socialización, el pecado es inevitable y estadísticamente necesario, aunque libre en cada caso y, por lo mismo, culpable. Teilhard habla también aquí como un «físico»: "Necessarium est ut scandala eveniant". Así lo exige, sin recurso posible, el juego de los grandes números en el seno de una multitud en vía de organización»¹⁴.

Buenos comentaristas de la obra de Teilhard le reprochan no haber distinguido suficientemente entre el mal físico inevitable y el mal moral, producto de la decisión libre del hombre¹⁵. Lo libre no puede equipararse a lo físico o a lo biológico. Sin embargo, no parece que haya contradicción en concebir el mal moral como necesario, en su

¹² "Esquisse d'un univers personnel", en "L'énergie humaine", Oeuvres, 6, Paris 1962, 107. Cuando Teilhard habla de unión la entiende principalmente como unión en atracción y en amor.

¹³ "Le phénomène humain", Oeuvres, 1, Paris 1955, 345.

¹⁴ "Le phénomène humain", Oeuvres, 1, Paris 1955, 346.

¹⁵ Ver P. SMULDERS .- "La vision de Teilhard de Chardin", Paris 1964, 162ss. C. TREMONTANT .- "Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin", Paris 1956, 117-118.

conjunto estadístico, y libre en cada caso. Así sucede en muchos hechos sociológicos.

En su obra ascética "El Medio divino", Teilhard ha propuesto el modo de superar y divinizar lo que llama las «pasividades», «la noche de todo aquello que está en nosotros y alrededor de nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros»¹⁶, de tal manera que todas contribuyan a más-ser.

E. Borne ha observado a este propósito que hay como dos niveles o dos modos de mal. Algunos pueden ser superados o «mediatizados», reparados o recuperados como quiere Teilhard. Pero hay males que parecen no mediatizables: la inocencia escarnecida, la infancia martirizada, la miseria permanente y sin esperanza, la injusticia triunfante, los grandes conflictos de la Historia¹⁷.

Las perspectivas de Teilhard no convencerán a todos y permanecerá siempre el misterio de ese «exceso» de mal en el mundo

7. REFLEXIONES FINALES

a. Todos los pensadores cristianos, cuando intenta comprender el problema del sufrimiento tienen como horizonte el hecho último de la inmortalidad de las personas, y de la colectividad humana, término y coronación de una historia que se hace convergente hacia un fin trascendente¹⁸.

Sin la inmortalidad el sufrimiento sería un sin-sentido, un absurdo.

¹⁶ "Le Milieu divin", Oeuvres, 4, Paris 1957, 73.

¹⁷ Cfr. L. BORNE .- "Le problème du mal", Paris 1958, 16-30.

¹⁸ *La inmortalidad es una condición del universo humano, en cuanto victoria definitiva*, en la lucha contra las disminuciones del mal. Con tal de que la inmortalidad se entienda no como un prolongamiento indefinido, sino como una plena participación final y definitiva de la Verdad, del Bien y del Amor que es Dio. Ver "La foi en l'imortalité", en el ensayo "Comment je crois", Oeuvres, 10, Paris 1969, 129-111.

b. La perspectiva de Teilhard ilumina el hecho desconcertante del sufrimiento humano. Si bien lo considera en una mirada de conjunto, como Leibniz, Hegel o Marx. Pero **queda siempre el problema del sufrimiento de cada persona**, que no se consolará con que se le dé una explicación del sistema. Era la protesta de Kierkegaard y de Unamuno.

Sin embargo, y aun a pesar de todo, creemos que es humano amar la realidad y confiar en ella. Huir de la realidad como es, equivale a refugiarse en un mundo de fantasía que ni ha existido, ni existe, ni va a existir.

c. **El sufrimiento, si se lleva con fortaleza, es fuente de sabiduría** Las enfermedades y la decadencia física y psicológica, las contradicciones de la vida, las violencias e las injusticias, los accidentes y catástrofes de la Naturaleza, todo el dolor real que hay en la vida puede ser elevado y colaborar a una más perfecta realización personal. «No existe ninguna situación que no pueda ser ennoblecida por el servicio o la paciencia» (Goethe).

El sufrimiento, sea cual fuere, nos obliga a vivir en una tensión continua de superación de nosotros mismos. Nos proporciona la ocasión de ejercitar innumerables virtualidades que duermen en nuestro psiquismo. La fortaleza, la constancia, el valor, la paciencia, el sacrificio, la superación, el amor desinteresado, el recurso a Dios, y tantas otras posibilidades humanas.

Los hombres superiores, los santos, los mártires, los verdaderos héroes humanos han sido aquellos que han tenido el coraje de afrontar sufrimientos, a veces terribles, por ser fieles a sus principios y al amor. Maximiliano Kolbe, Pedro Claver, Teresa de Calcuta, Martin Luther King y Nelson Mandela, entre muchos otros. Eso sí para que el dolor para que sea "fecundo" tiene que estar movido por el amor. Sin amor el dolor permanece estéril.

Y los sufrimientos de unos posibilitan a los demás el ejercicio de la comprensión, de la tolerancia, la ayuda, el sacrificio, la gratuidad, y sobre todo del amor, que es el factor más personalizante. Ayudar y amar lo que es gratificante no requiere vigor ni esfuerzo, ayudar y amar con sacrificio perseverante y fiel, ahí lo más humano

La persona que sufre es sagrada y nos da una ocasión única insustituible de ejercitar nuestra generosidad y nuestro amor para con ella y así alcanzar niveles mejores de humanismo. La atención y la ayuda al sufrimiento de los hombres es un excelente vínculo de solidaridad. «Quien da al hombre una esperanza es padre espiritual de aquel»¹⁹.

El egoísta, el que no se interesa más que por sí mismo, el que permanece indiferente ante el sufrimiento de los demás, se encierra en su propio yo y se autodestruye como persona.

d. **El haber sufrido capacita al hombre para comprender a los demás.** El que no ha sufrido -si es que hay alguien que no haya sufrido- ¿qué sabe de la vida?, ¿cómo se hará cargo de las vicisitudes amargas de los hombres?, ¿cómo podrá tenderles una mano comprensiva?

León Bloy dice en su "Le pelerin de l'Absolu: «el sufrir pasa, el haber sufrido no pasa». Efectivamente no pasa y cuando se sufre con fortaleza, el dolor confiere a la persona una madurez psicológica, una integridad, una altura, una capacidad de comprensión que sin él no existirían.

«Sólo aquel que sumido en el fondo último del propio dolor, sin prescindir de nada de él, se pone en comunión dentro de su espíritu con el dolor del mundo, será capaz de conocer la esencia del dolor. Pero para que sea capaz de esto, es menester que este hombre haya experimentado ya la hondura del dolor de otro ser, realmente. No con la "compasión" que no penetra hasta el ser sino con un amor

¹⁹ J. TISCHNER .- "Ética de la solidaridad", Madrid 1983, 108.

grande; entonces es cuando se le hace transparente el propio dolor, en su fondo último, dentro del dolor del mundo»²⁰.

e. Una persona, una cultura que no sabe sufrir tampoco sabe vivir. Y esa incapacidad tiene efectos antropológicos y sociales, pudiendo generar indiferencia, incapacidad de solidaridad, de reconocer al otro como semejante a mi, precisamente porque sufre.

La incapacidad de afrontar el sufrimiento produce en el subconsciente, personal y colectivo, miedo y angustia, porque siempre es posible el fracaso del proyecto de bienestar permanente.

Y esto puede producir una subordinación cada vez mayor a la organización colectiva, al Estado o al grupo, como recurso de seguridad, esperando que sean ellos quienes les den el bienestar y la felicidad. Y en el proceso se construye un Estado o un grupo omniabarcante, que cada vez más "lealtades", subordinación, dependencias y dinero, convirtiéndose poco a poco en una dictadura absorbente a la que nos entregamos buscando "seguridad", por nuestro miedo a ejercer una libertad responsable.

f. Las consideraciones que hemos hecho sobre los valores positivos del dolor no tienen nada que ver con el masoquismo, que es una perversión del sufrimiento, ya que lo convierte en una intensificación del dolor por el dolor.

Nosotros no propugnamos la voluntad de dolor sino la aceptación y su sublimación cuando se hace inevitable. El masoquismo hace del sufrimiento un fin en lugar de un medio²¹.

g.: Una visión del mundo que no pueda dar sentido al dolor, no sirve. Fracasa precisamente allí donde aparece la cues-

²⁰ M. BUBER.- "¿Qué es el hombre?", México 1979, 130-131

²¹ *La penitencia cristiana no es tampoco un masoquismo.* Es una expiación coredeutora de la persona, unida al Redentor, que mediante la oblación amorosa, humilde y obediente de su dolor «quitó el pecado del mundo». Pero éste es un tema teológico.

tión decisiva de la existencia. Quienes acerca del dolor sólo saben decir que hay que combatirlo, nos engañan.

Ciertamente es necesario hacer lo posible por aliviar el sufrimiento. Pero una vida humana sin dolor no existe y quien no es capaz de aceptar el dolor rechaza la única purificación que nos convierte en adultos²²

A pesar de ello sigue siendo cierto que el hecho del dolor es un misterio, del que no podemos dar una explicación "adecuada y total". Aceptando su misterio el creyente dice con Peter Lippert:

« Señor, Tú has creado el dolor. Hay hombres que todo lo saben, que penetran hasta en tus grandes misterios y designios y lúcida-mente los interpretan. Lo aclaran todo y me prueban que así debe ser, y que no podría ser mejor que como es.

Pero yo no los quiero a esos sabelotodo. Y menos a los exégetas que quieren justificarte en todo lo que haces. Prefiero confesarte que no te entiendo, que no comprendo por qué creaste el dolor, tanto y tan quemante dolor.

Me prosterno profundamente ante tu Majestad, ¡sí!, pero no me atrevo a levantar mis ojos a Ti. Mis ojos están turbios de llanto y no puedo verte»²³.

CARLOS VALVERDE.- "Introducción a la Filosofía"

Adaptación: Santiago de la Fuente sj

²² Card. Ratzinger (Meeting de Rimini, 1990)

²³ P. LIPERT.- "El hombre Job habla a su Dios", México 1944, 199-200.

LA MUERTE

Carlos Valverde

INDICE

0. Introducción
1. Pensamiento sobre la muerte a lo largo de la historia
2. Aportes al significado de la muerte
3. La muerte, una realidad difícil de explicar
4. Reflexiones finales

0. INTRODUCCIÓN

a. La muerte es el **acontecimiento más dramático y decisivo de la vida de una persona**. Es una realidad absolutamente ineludible y desconcertante que no puede menos de hacernos filosofar.

b. Planea importantes **preguntas**. De gran trascendencia personal: ¿Qué es morir?. ¿Por qué morimos?. ¿Qué significa morir

para el vivir? Cuando morimos ¿nos morimos del todo?. ¿Qué nos espera después de la muerte?, ¿una reencarnación?, ¿una aniquilación?, ¿una supervivencia?, ¿una resurrección?. Si permanece algo ¿qué y cómo permanece?

He ahí preguntas que los hombres de todos los tiempos se han hecho y se siguen haciendo, porque no pueden menos de hacérselas.

c. Es verdad que **en la sociedad actual**, dominadas por el consumismo, con su mentalidad inmanentista y hedonista, ha cambiado la actitud externa y social ante el acontecimiento de la muerte. Se ha banalizado y comercializado hasta extremos ridículos.

Antes las personas sufrían sus enfermedades acompañadas de los familiares, confortadas con las oraciones y los sacramentos religiosos. El enfermo sabía que se moría y se sentía acompañado en este trance supremo. Se los acompañaba hasta el camposanto, donde se les daba tierra bendita, con la esperanza de la resurrección. Se visitaban las tumbas con frecuencia, pervivía su recuerdo y se confiaba en el encuentro definitivo con ellos en la gloria. Se afrontaba la realidad de la muerte como un hecho más de la vida, con su dolor y su esperanza.

En los últimos años ya no se muere en familia, sino en el hospital, aletargado y atendido el agonizante por médicos y enfermeras anónimas. Se procura no hablar de la gravedad ni de la muerte, ni al enfermo, ni a los familiares. porque resulta desagradable en «un mundo feliz

Se lleva el cadáver a locales con cafetería y ámbitos para tertulia. Mientras que el cadáver queda en otra sala. Se extiende la costumbre de la incineración, no quedando de la persona que cenizas que, a veces, se aventan en el mar o en el campo y así, desaparecido el muerto por completo, se puede seguir viviendo tan alegremente. Esto para no hablar de cómo también la muerte y el entierro se han convertido en negocio lucrativo¹.

d. Nosotros vamos considerar no el hecho sociológico, uno más en el proceso de secularización, sino intentar comprender el **significado humano del hecho de la muerte**, es decir, qué incidencia tiene o puede tener el hecho de la muerte en la vida del hombre.

El hombre es el único ser que sabe que va a morir y por eso es el único que puede preguntarse por el sentido de su vida.

El hombre no puede tener experiencia de su propia muerte porque ella llega cuando nosotros fenecemos. Pero todos tenemos conciencia de que vamos a morir; tenemos un conocimiento notional de la muerte, no podemos tener un conocimiento existencial.

Sin embargo, eso basta para que nos interroguemos filosóficamente sobre ella.

1. PENSAMIENTO SOBRE LA MUERTE A LO LARGO DE LA HISTORIA

Si la pregunta por el sentido del dolor ha sido un motivo de inquietud filosófica, la pregunta por el significado de la muerte, lo ha sido mucho más.

¹ Sobre estos temas pueden verse los libros documentados y amenos de PH. ARIES - "La muerte en Occidente", Barcelona 1982; El hombre ante la muerte, Madrid 1983. Últimamente ha estudiado el hecho sociológico del cambio con respecto a los muertos M. ABIVEN - "Deuil et rites funéraires", Etudes (octubre 1993), 327-339.

a. **Filósofos griegos.** Platón, probablemente impresionado por la muerte impávida e injusta de su maestro Sócrates, define la Filosofía como «preparación para la muerte». La muerte es un anhelo del sabio porque en ella el alma se libera de la cárcel del cuerpo y vuela de este mundo apariencial de lo sensible al mundo de las realidades ideales.

Los neoplatónicos posteriores (Plotino, Proclo, etc.) tienen una actitud similar. Los epicúreos, atomistas y materialistas, procuraban suprimir todo temor a la muerte pues es la liberación de todos los males y de todos los dolores, ya que nada existe después de esta vida. Séneca y los estoicos, en general, buscaban la perfecta serenidad ante la muerte, que viene cuando el Logos lo determina y en ella se acaban todos los sufrimientos. Por eso el sabio vive en una meditatio mortis, «en todo lo que hagas piensa en la muerte» (Séneca).

b. **Los pensadores cristianos**, a lo largo de la Edad Media, siguiendo las enseñanzas bíblicas, ven la muerte angustiada como un castigo del pecado original, naturalmente repugnante pero, por otra parte, apetecible por la esperanza firme de la resurrección y de la felicidad eterna.

Los filósofos escolásticos hablan de la inmortalidad, pero no consideran las vivencias existenciales de la muerte.

c. **Pensadores modernos.** Los racionalistas y empiristas del XVII y del XVIII tampoco consideran las vivencias existenciales de la muerte. No era un tema que encajase directamente en sus "sistemas filosóficos orientados, sobre todo, a los problemas del conocimiento".

Hegel, dentro de su inmensa síntesis de todos los saberes toca el tema de la muerte, aunque lo hace, como toda su Filosofía, desde la abstracción. Para él la muerte es un desgarramiento y su aceptación el ejercicio supremo de la libertad. La esencia de la

libertad individual es la Negatividad que se manifiesta en estado puro o «absoluto» como muerte².

d. Han sido principalmente los **vitalistas del siglo XIX y del XX** los que han hecho de la muerte un objeto particular de su reflexión filosófica. Hemos citado ya a Schopenhauer y deberíamos citar a Kierkegaard.

Pero ha sido "Nietzsche" el que ha afrontado el enigma de la muerte con su vehemencia característica. Por mucho que quiera exaltar la figura de su superhombre, también éste se hundirá al final en el fracaso de la muerte. Para eliminar esa temible contingencia recupera el mito griego del eterno retorno.

El hombre quiere una vida eterna, hay en él una "voluntad de eternidad"³. Zaratustra exclama. « ¿Era esto la vida?, -diré a la muerte- pues bien: ¡que se repita! [...]. Por amor a Zaratustra, ¡que se repita! [...]. Toda alegría quiere eternidad; ¡quiere profunda eternidad!»⁴.

En agosto de 1881 creyó tener una iluminación, en Sills María, y en "La gaya ciencia" expone su teoría que luego repite en "Así hablaba Zaratustra": «Zaratustra, tú eres el maestro del eterno retorno de las cosas, ¡ése es ahora tu destino! [...]. Volveré con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente, no para una vida nueva, ni para una vida mejor o análoga. Volveré eternamente

² Para Hegel *el hombre es Negatividad encarnada. Sólo comprendiéndole como Negatividad se le comprende en su especificidad humana, capaz de separar la «esencia» de su conexión natural con la «existencia».* La Negatividad es la nada que puede manifestarse como muerte

Cfr. El estudio exhaustivo de A. KOJÉVE .- "L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel, en "Introduction a la lecture de Hegel", Paris 1947, 527-573.

³ "La gaya ciencia", I. 5, n. 370.

⁴ "Así hablaba Zaratustra. El canto de embriaguez, I y XII"

para esta misma vida, igual en grande y también en pequeño a fin de enseñar otra vez el eterno retorno de todas las cosas»⁵.

e. En un sentido radicalmente opuesto está el **existencialismo pesimista de Sartre y Camus**, del que ya hemos hablado.

«La muerte -escribe Sartre- no es mi posibilidad de no realizar ya mi presencia en el mundo sino la aniquilación siempre posible de mis posibilidades. Si tenemos que morir, nuestra vida no tiene sentido ya que sus problemas, no reciben ninguna solución y sigue sin determinarse el significado mismo de los problemas. Es absurdo que hayamos nacido, y es absurdo que muramos »⁶.

De estos postulados que Camus hace suyos, concluye en "El mito de Sísifo" (de quien?) que la única actitud lógica del hombre sería el suicidio. La muerte es la alienación fundamental de la existencia. Pero suicidarse sería una huida para no comprometerse. Es preciso vivir y luchar, aunque sea sin esperanza.

f. Ha sido **Martin Heidegger** quien, en su obra mayor "Ser y Tiempo", ha hecho un análisis más detallado sobre el enigma de la muerte⁷.

«La muerte en cuanto fin del "ser ahí" [el hombre] es la posibilidad más propia, absoluta y cierta y, en cuanto tal, indeterminada e insuperable del "ser ahí"»⁸. En el fondo todos llevamos la angustia de la muerte como horror de la nada. La muerte vacía todas las posibilidades, todos los proyectos, todos los trabajos, hace de la existencia una vida sin esperanza.

Los hombres reprimen esta angustia, dispersos en los cuidados y en las distracciones. Es la existencia inauténtica. El hombre

⁵ "Así hablaba Zaratustra. El convaleciente", II.

⁶ "L'être et le néant", Paris 1943, 621, 624, 631.

⁷ Ver Sección Segunda, capítulo I.: «El posible "ser total" del ser-ahí y el "ser relativamente a la muerte».

⁸ M HEIDEGGER .- "Sein und Zeit", B.II, Frankfurt a. M. 1977, 343.

auténtico se enfrenta con la posibilidad de la muerte y con la soledad ante ella. La solución no es el suicidio, pero sí hay que afrontar la vida con la conciencia de lo que es la muerte.

g. Miguel de Unamuno vivió obsesionado con la incógnita de la muerte, como lo refleja toda su vida y su obra filosófica y poética, que fue una "meditatio mortis". Sentía terror a la aniquilación a «morir del todo», incluso a desagarrarse de todo lo sensible y material.

Pero esto no le llevaba a desesperar de la vida, ni a verla como absurda sino a querer vivir siempre.

«En una palabra, que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida, se me destituirá de ella»⁹.

h. Marx y los marxistas, inspirándose en Hegel, veían la muerte como el tributo necesario que el individuo tiene que pagar a la especie, al mejor porvenir de la especie.

Ya hemos citado el texto de Marx en los Manuscritos de 1844: «la muerte parece ser una dura victoria del género sobre el individuo y contradecir la unidad de ambos, pero el individuo determinado es sólo un ser genérico determinado y, en cuanto tal, mortal»¹⁰.

Los marxistas humanistas (E. Bloch, Lukács, R. Garaudy, A. Schaff) buscaban una interpretación menos mecanicista. Pero co-

menta Moltmann: «Ante el poder dialécticamente inutilizable de la muerte, enmudece el Marxismo»¹¹.

i. La Filosofía contemporánea no afrontan el problema con el dramatismo de Nietzsche o de los existencialistas. Los neopositivistas y los agnósticos procuran ver la muerte como una consecuencia inevitable de la finitud de todo lo material. «Ser humano exige ver lo perecedero y el mismo perecimiento como elementos de nuestra propia condición. No hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer. El agnóstico acepta el perecimiento, como acepta la vida y la lucha por la vida, es decir, como condiciones de la finitud en la que hay que instalarse perfectamente»¹².

Para los pensadores de la Escuela de Frankfurt la pregunta por la muerte va unida con la pregunta por la Ética. Walter Benjamin piensa que el cumplimiento de una ética universal tendría que tener también en cuenta a los muertos, «¿cómo hacer justicia a los ya irremediamente desaparecidos?». Para Max Horkheimer, la vida post mortem es «la esperanza de que lo injusto no sea la última palabra» «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no puede triunfar sobre la víctima»¹³.

2. APORTES AL SIGNIFICADO DE LA MUERTE

a. Nos toca ahora a nosotros intentar encontrar el significado de este acontecimiento universal que llamamos muerte. **Fisiológicamente** hablando la muerte es anunciada de manera irreversible

¹¹ J. MOLTSMANN .- "¿Esperanza sin fe? En torno a un humanismo escatológico sin Dios", Concilium (junio 1966), 217. J. L. .- RUIZ DE LA PEÑA .- "Muerte y humanismo marxista", Salamanca 1978.

¹² F. TIerno GALVÁN .- "¿Qué es ser agnóstico?", Madrid 1975, 85.

¹³ A. VV.- "A la búsqueda del sentido", Salamanca 1976, 106.

⁹ "Del sentimiento trágico de la vida", cap. 6, Obras Completas, VII, Madrid 1967, 186.

¹⁰ K. MARX .- "Manuscritos, Economía y Filosofía", Madrid 1968, 147.

no por la paralización del corazón, que puede ser reanimado, sino por la paralización del cerebro. No es el corazón sino el cerebro el órgano *ultimum vivens*.

b. Pero nosotros estudiamos la muerte sólo **desde la Filosofía**. Ya hemos dicho que no podemos poseer experiencia directa de la muerte porque morimos solos y sólo una vez.

Heidegger ha dicho que la muerte es un componente esencial de la vida humana. Pero esto no es exacto a no ser en un "senti-do muy lato", en cuanto que estamos destinados a la muerte. Y este destino implica la fragilidad de la vida.

Pero lo cierto es que morir sólo morimos una vez y sin retorno posible a esta vida humana sobre la Tierra. "Las enfermedades", el paso de los años y el envejecimiento distan mucho de ser la muerte. Pueden ser una preparación pero nunca una experiencia de la muerte.

c. Ante el hecho de la muerte **caben dos actitudes fundamentales**: Pesimismo absoluto u optimismo absoluto. O la muerte es el final de todo y entonces la vida es un no-sentido, una injusticia, un absurdo y un vacío total, o la muerte es abertura dolorosa pero necesaria para la inmortalidad y la plenitud. Se puede optar por uno de los dos términos,

d. Pero **la razón nos obliga a un sereno optimismo**. "La evolución" de la que provenimos ha jugado con infinitas probabilidades de fracasar durante milenios de milenios, pero nunca ha fracasado. Ha logrado su éxito más pleno al poner al hombre sobre la Tierra, al hombre capaz de conocer y de ser conocido, de amar y de ser amado.

Todo nuestro ser se rebela ante el pensamiento de que el ser humano sea un muñeco al que la evolución crea para jugar con él y, al final, destruirle, como hacen los niños con sus juguetes. Todo

el proceso evolutivo es demasiado serio e ingente para acabar en un capricho infantil.

Es verdad que el argumento supone que la evolución está programada y querida por un Dios último y personal, que por ser personal no puede ser más que amor. Pero es que el hecho colosal de la evolución es de todo punto inexplicable sin un Ser Supremo, fundamento y causa de toda realidad. Sólo en Él se descubre el último sentido de lo real. Sólo contando con Él podemos confiar serenos en la realidad.

e. **Desde la esperanza que da ese optimismo razonable toda la vida humana se ilumina** y nuestra acción cobra un valor absoluto. La muerte, aun con su dramatismo y su dolor, es el cumplimiento y plenitud de la vida. No la última alienación sino el final de todas las alienaciones. La muerte fisiológica es un elemento fundamental en el mecanismo evolutivo, pero eso no significa, por sí mismo, una destrucción total de la persona. Ya Horacio afirmaba: "No moriré del todo" (*Non omnis moriar*).

Parece razonable rechazar el poder absoluto y radical de la muerte por incompatible con la evolución y con el amor. Los materialistas y los existencialistas se niegan a ello pero más que nada por una opción volitiva e irracional. ¿Qué pruebas aportan?, ¿cómo saben que la muerte equivale a la nada?

El lenguaje aquí, como en tantas ocasiones, resulta inadecuado y nos evoca imágenes espacio-temporales que nos confunden y nos desencantan. Tendemos a representarnos el «más allá» como el «más acá», sólo que en un tiempo indefinido. Y esto no es exacto.

Por el hecho de que el hombre, es «algo más» que materia, más que una realidad espacio-temporal, parece que puede pasar a otro género de vida no espacial, y en el que no se da un concepto de tiempo unívoco como el que conocemos en la Tierra, y con una posesión mayor de la verdad, del bien y del amor. No es fácil encontrar un

lenguaje humano apto para expresar realidades metaespaciales y metatemporales¹⁴.

f. La muerte, como una conclusión total, banaliza la vida, la vacía de todo valor.

Gabriel Marcel escribe: «Si la muerte es una realidad última, el valor se anula, la realidad se siente herida. No podemos disimularlo»¹⁵.

Por su parte Unamuno dice: «Si al morir-se el cuerpo que me sustenta y al que llamo mío -para distinguirlo de mí mismo, que soy yo-, vuelve mi conciencia a la absoluta inconsciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada»¹⁶.

g. Por el contrario, la consideración de una vida ulterior, en la que sea restituida toda justicia, despierta el gusto de la vida, potencia la acción humana y suscita la esperanza. Sin esperanza no hay vida humana, ni gusto de vivir.

A este pensamiento se le ha acusado de ser un consuelo ficticio con el que nos tranquilizamos para seguir viviendo y luchando pero, como hemos demostrado en el capítulo anterior y en éste, es mucho más.

Y es verdad que los cristianos conocemos la pervivencia post mortem por la revelación de Jesucristo. Pero esto no impide que, con independencia de la afirmación cristiana, desde la fe, investi-

¹⁴ Cfr. C. POZO .- "La venida del Señor en la gloria", Valencia 1993, 61-64. J.L. RUIZ DE LA PEÑA .- "La muerte, destino humano", Santander 1983.

¹⁵ Cfr. G. MARCEL.- "Homo viator", Paris 1944, 211.

¹⁶ M. DE UNAMUNO .- "Del sentimiento trágico de la vida", Obras completas, VII, Madrid 1967, 134.

guemos si el hecho de la supervivencia es o no conforme a lo que la razón puede alcanzar.

Y a luz de lo dicho anteriormente tenemos serios motivos racionales para poder afirmar que la vida humana no termina con la muerte. Hay una Teología de la muerte y una Filosofía de la muerte, como de otras realidades humanas.

3. LA MUERTE, UNA REALIDAD DIFÍCIL DE EXPLICAR

Hay una paradoja, difícil de explicar desde la Filosofía, "entre la muerte real de la persona y la pervivencia real del alma".

a. La Filosofía escolástica tradicional definía la muerte como la separación del alma y del cuerpo. La formulación "proviene de los pitagóricos", platónicos y neoplatónicos. La aceptaron los cristianos.

En principio, si se admite la inmortalidad del alma, la muerte supone una ruptura o separación violenta de los dos coprincipios que integran la persona. El cuerpo humano, o mejor, lo que fue cuerpo humano, el cadáver, queda en el cementerio.

Ladislaw Boros critica esta definición como insuficiente, ha estigmatizado «la insuficiencia de la definición clásica del proceso de la muerte como "separación del alma y del cuerpo»¹⁷ porque da la impresión de que la muerte sólo afecta a la corporalidad. Piensa que afecta también al alma interior-mente, en su realidad ontológica, aunque, por su naturaleza, el alma no puede aniquilarse.

No cabe duda que si el ser del alma es ser forma del cuerpo, si lo espiritual y lo corporal están de tal manera fundidos que constituyen un solo ser, una sola naturaleza, una persona, si el cuerpo es la expresión del alma hacia el mundo sensible, la muerte del cuerpo no

¹⁷ L. BOROS .- "L'homme et son ultime option", Paris 1966, 97.

puede menos de afectar intrínsecamente al alma", la muerte no se puede interpretar como una mera separación entre dos entes completos en sí mismos que al final se van cada uno por su lado".

La razón de ser del alma era el cuerpo, destruido éste el alma por ser inmortal queda en un estado «no natural»¹⁸.

b. Rahner ha propuesto una solución a esta paradoja incómoda. Ha propuesto una hipótesis que ofrece cauces de reflexión. Sus correcciones a la fórmula clásica de «separación de alma y cuerpo», aclaran un poco, aunque no demasiado, el sentido filosófico de la muerte. Son sugerencias que hacen pensar, intentan eliminar el excesivo dualismo platónico-cartesiano y afirman la permanencia de una cierta vinculación del alma con el mundo, que antes de la muerte mantenía a través del cuerpo.

Según lo sugerido por Rahner la muerte significaría, por un lado, perfeccionamiento activo desde dentro, un acto por el que la persona toma posesión plena de sí misma, al entrar en comunión con el Fundamento, una plenitud de la realidad personal libremente desarrollada. Y por otro lado, no cabe duda que es una ruptura, una destrucción.

Sería «simultáneamente el acto de la más radical impotencia del hombre, la más alta acción y el más alto padecimiento en un solo acto, la simultaneidad de la máxima voluntad y de la impotencia extrema, del destino realizado y del impuesto, de plenitud y de vacío»¹⁹.

La hipótesis de Rahner, básicamente, es la siguiente. La doctrina de santo Tomás ve en la esencia del alma una relación trascendental a la materia. Durante esta vida, esa relación se efectúa a través del cuerpo; la persona, el yo está en relación con todo el mundo material

mediante el cuerpo. La "pregunta es": ¿Esa relación desaparece de manera absoluta con la muerte?

Rahner piensa que con esta fórmula «separación del alma y el cuerpo» sólo decimos que «el alma en la muerte toma una relación distinta con aquello que acostumbramos a llamar el cuerpo», pero no dice mucho más. «No dice nada acerca de la peculiaridad de la muerte, en cuanto es suceso del hombre como un todo, como una persona espiritual y libre.

Además el concepto de "separación" queda oscuro. Si el alma está unida al cuerpo tiene una relación con aquella totalidad, una de cuyas partes es el cuerpo, y por tanto con el mundo material. La separación de cuerpo y alma en la muerte no significa la simple supresión de esa relación con el mundo de manera que el alma, como se piensa a la manera platónica, se hiciera sencillamente acósmica, trascendente al mundo.

Con la muerte, el alma humana entra precisamente en una mayor cercanía y relación interna respecto del fundamento (difícilmente comprensible pero muy real) de la unidad del mundo, en el cual todas las cosas del mundo se comunican entre sí, previamente a su influjo mutuo. Y esto es posible precisamente porque el alma ya no mantiene su forma corporal particular

El alma, despojándose en la muerte de su forma limitada de corporeidad y abriéndose al todo, participa en la configuración de la totalidad del mundo y precisamente en cuanto éste es fundamento de la vida personal de los otros como seres corpóreo-espirituales». Así pues, esta relación pancósmica le habría sido inherente siempre mediante el cuerpo. Después de la muerte se haría más actualizada y más amplia.

Naturalmente que no hay que interpretarlo como una información substancial del mundo por el alma sino como una relación metaempírica del alma que se sumerge, sin perder su singularidad sino potenciándola, en el fundamento último de todos los seres también de los seres materiales, en el «corazón» del universo. Allí se posibilitaría «una apertura más amplia y profunda y como un

¹⁸ Cfr. S. THOMAS .- "In 4 Sententiarum", d. 44, q. 1.

¹⁹ K. RAHNER.- ibídem

desarrollo efectivo de su relación al mundo entero»²⁰. Sería el estado definitivo al que siempre tendía, el que presentía en todos sus actos, sea de conocimiento sea de amor. El alma, pues, en la muerte, queda destruida como forma del cuerpo pero simultáneamente entra en las raíces del mundo y vive la plenitud de su relación cósmica con el Ser. Alcanza un nuevo y más alto grado de ser, porque aunque quede en relación con lo espacio-temporal queda también substancialmente independiente de ello²¹.

3. REFLEXIONES FINALES

a. Supuesta la inmortalidad, **la certeza de morir y la ignorancia del día y de la hora, da a la existencia una seriedad y una responsabilidad que de otra manera no tendría.** La pregunta ¿qué me espera después de esa muerte que ignoro? ¿cuándo puede llegar?, es lo suficientemente seria como para inducirnos a una vida éticamente correcta y para que nos preocupe el encuentro con el Infinito.

Tanto más que se muere en completa soledad y abandono, y en la muerte uno asume a solas la responsabilidad de toda su vida. En la muerte concluye todo el «tener», y queda sólo el «ser»²². El

²⁰ K. RAHNER .- "Muerte", en "Sacramentum Mundi", T. 4, Barcelona 1973, 818-825;

²¹ Por la dificultad que presenta «la separación del alma y el cuerpo», algunos teólogos han defendido que en la muerte muere todo el hombre, cuerpo y alma, y que luego Dios realiza una nueva creación de cuerpo y alma que sería la resurrección. No deja de extrañarnos semejante planteamiento porque entonces el nuevo ser «resucitado» sería otro, no el que murió. Cfr. C. POZO .- "La venida del Señor en la gloria", Valencia 1993, 97-101. I. Ellacuría le atribuye esta teoría también a X. Zubiri, como su posición última. Cfr. X. ZUBIRI .- "Sobre el hombre, Presentación" de I. Ellacuría, Madrid 1986, XVIII.

²² Cfr. G. MARCEL .- "Presence et immortalité", Paris 1959. "Etre et avoir", Paris 1935.

yo coincide plenamente consigo mismo sin ninguna alienación en lo externo. Está, más que nunca, presente a sí mismo.

b. El envejecimiento tiene mucho de kénosis, pero es **en la muerte donde se alcanza la desposesión total.** Ahora bien, esa desposesión total ofrece la posibilidad de la perfecta posesión. Es el "poder transformador de la muerte", hace que la vida pueda verse como una "peregrinación" hacia un encuentro con la Plenitud que sólo la propia libertad humana puede frustrar, si se niega a aceptar el Amor.

c. Es sorprendente **la tendencia, la aspiración incoercible que todos tenemos a vivir, a vivir siempre,** no a una vida sin término en la Tierra que carecería de motivaciones y de sentido, sino a una vida distinta en la que alcancemos una plenitud y con ella una felicidad.

Nuestro espíritu es extraño. Tenemos un sitio propio aquí en el mundo, pero estamos hechos de aspiraciones a la trascendencia, de esfuerzos hacia un destino desconocido, de esperanza y atractivo por una realidad que presiente.

Blondel en "L'action" demostró que el hombre, en todos sus actos, quiere siempre más; más verdad, más bien, más amor, más ser. Unamuno llamaba a esto «hambre de inmortalidad». «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!»²³. Ese hecho lleva consigo el terror a dejar de ser, y ello nos está indicando que el ser es mejor que el no ser.

d. **La muerte nos pone, así, ante el misterio del bien y del mal.** La muerte no convierte la vida en nada, como quiere Heidegger, sino como acto supremo del hombre y su libertad. Convier-

²³ Cfr. M. DE UNAMUNO .- "Del sentimiento trágico de la vida", Obras Completas, VII, Madrid 1967, 132.

te la vida en la posibilidad de alcanzar la plenitud del ser a la que siempre aspiramos, aunque se atisba también la posibilidad de una frustración total, no en la aniquilación del no-ser sino en la alienación total o pérdida total de sí mismo por una mala opción de la libertad.

El apogeo de la libertad es el apogeo de la persona. Tendría validez así la fórmula de Platón cuando dice que la vida es una preparación para el acto final de la muerte, porque compromete a fondo la posibilidad de realizar o no el sentido pleno de la existencia humana.

e. Supuesto que no se da la reencarnación, ni el eterno retorno, teorías que no pasan de ser fábulas ya que no existe ningún dato para fundamentarlas, la muerte **nos descubre el sentido lineal e irreversible de la historia de cada uno**, y de la Historia Universal. Cada uno vive una sola vez y la misma Historia de la Humanidad por larga que sea, camina hacia un final definitivo en la Tierra.

Desde la Física, el segundo principio de la Termodinámica o ley de la entropía, lo confirma. El cosmos camina hacia un equilibrio energético o muerte térmica. Antes de llegar a ese extremo, la vida humana sobre la Tierra se habrá hecho imposible. La aventura humana habrá concluido. Imposible pensar que para nada, que todo fue una mala comedia sin sentido.

Aparece así el error de los que hacían de la misma Historia el significado inmanente y exclusivo de la propia existencia singular. Era la esperanza de los marxistas expresada por Ernst Bloch, que el mismo genio de la Historia se ha encargado de desmentir. Los que la defendían excluían apriori la inmortalidad personal en fuerza de su dogmatismo materialista.

Engels para resolver el problema de la muerte segura del cosmos que se deduce del principio de la entropía, intentó rescatar también

la teoría de los ciclos eternos o eterno retomo «aunque sea a la vuelta de millones y millones de años»²⁴.

f. Está claro que **el sentido trascendente de la muerte de ninguna manera significa una indiferencia o una pasividad ante los problemas humanos de la Historia**. Precisamente porque aceptamos que la vida tiene un sentido trascendente y que se consuma en la inmortal plenitud de la Verdad, del Bien y del Amor, entendemos que aquí en la Tierra hemos de comprometernos seriamente por realizar cada vez más y mejor la verdad, el bien y el amor.

Evadirse de este immanentismo para refugiarse en un trascendentalismo sería tan equivocado como sumergirse en un inmanentismo sin mirar a la Trascendencia.

g. **No rechazarnos, pues, el compromiso por la construcción de una Historia humana cada vez mejor**, sino la absolutización de la Historia.

Sólo la Trascendencia da un valor absoluto a la acción y a la persona humana, pero la persona sólo puede realizar su valor trascendente desarrollándolo ya en la inmanencia. Cuando Feuerbach acusaba al Cristianismo de arrastrar a la evasión y al desprecio de este mundo por aspirar a otro, demostraba no haber entendido el verdadero sentido de la vida y de la muerte en la perspectiva cristiana²⁵.

²⁴ F. ENGELS .- "Dialéctica de la Naturaleza", México 1961, 17-20 y 243-245. Sobre el tema puede consultarse C. VALVERDE, .- "El Materialismo dialéctico", Madrid 1979, 340-356.

²⁵ El libro de Feuerbach, "La esencia del Cristianismo", confunde continuamente la representación psicológica que algunos hombres hayan podido hacerse de la religión con la realidad de lo que es la religión. Que haya habido personas o corrientes espiritualistas que asociaban la fe en la inmortalidad con el desprecio por los valores humanos, sólo quiere decir que lo religioso puede

h. El amor es elemento constituyente de la Trascendencia y, por consiguiente, de la vida humana en la Tierra. A pesar de la soledad de la muerte y de la responsabilidad singular e irremplazable de cada individuo.

Nunca se realizará la persona humana si no es en el amor a los demás, porque tanto somos cuanto nos damos., como veremos en el capítulo siguiente. Como dice Gabriel Marcel:

¿Se puede concebir una sobrevida real de personas sin apelar a la Trascendencia? No hay amor humano digno de este nombre que no constituya a los ojos de aquel que lo piensa, a la vez una prenda y una semilla de inmortalidad. Y no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede constituir un sistema cerrado, que se sobrepasa en todos los sentidos, que exige en el fondo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse y está abocada, en fin de cuentas a corromperse y a perderse; y esta comunión universal, ella misma no puede apoyarse más que en el Tú-absoluto»²⁶.

Lo que se puede expresar, de otra manera, diciendo que una supervivencia de personas es inexplicable sin un Ser último y plenificante que sea Amor.

i. Y, finalmente, la muerte nos muestra la igualdad de todos los hombres, con elocuencia irrefutable. Ya Horacio escribía: «la pálida muerte, llama lo mismo a las chozas de los pobres que a los palacios de los reyes»²⁷. Nos despoja de todo a todos y nos pone de cara a la Trascendencia, a solas con nuestra responsabilidad personal. A todos por igual.

interpretarse de manera equivocada, como tantas otras realidades humanas, políticas, sociales, jurídicas, artísticas, etcétera.

²⁶ Cfr. G. MARCEL .- "Homo viator", Paris 1944, 212.

²⁷ HORACIO .- "Carminun", l. I, IV.

Por todos estos motivos se ha dicho que la muerte es maestra de la vida.

CARLOS VALVERDE .- "Antropología Filosófica". Valencia.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

LA PERSONA EN LA COMUNIDAD HUMANA

Carlos Valverde

Indice

I. INTRODUCCIÓN

0. La persona en el siglo XX

II. ENTRE EL INDIVIDUALISMO Y EL COLECTIVISMO

1. El individualismo
2. El colectivismo

III. HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA PERSONA

3. El hombre "persona" humana
4. El hombre es consciente de sí, y se comunica
5. El hombre es "afectivo"
6. La relación "yo-tú" y la relación "yo-ello"
7. La esperanza y su relación con el amor

I. INTRODUCCIÓN

0. LA PERSONA EN EL SIGLO XX

a. **El siglo XX ha sido un siglo contradictorio y atormentado.** A pesar de su gran progreso material y de muchos descubrimientos valiosos, en todos los órdenes, en cuarenta años hubo dos guerras mundiales, deportaciones masivas, temor bombas atómicas,

En su segunda mitad, cuando las democracias liberales resultaban triunfantes, se firmaba la declaración universal de los derechos humanos y parecía anunciarse una época feliz, un capitalismo muy desarrollado, técnica y económicamente, pero individualista e insolidario, provocó enormes desigualdades sociales, una injusta distribución de las riquezas, gentes sin trabajo, drogadicción, sexomanía, explotación de los países débiles por los países poderosos, hambre en extensísimas regiones, terrorismo.

b. Es verdad que en el siglo XX **las formas externas en las relaciones humanas han mejorado.** Ha mejorado el nivel de vida, la salud y la educación, entre otros indicadores socioeconómicos, en muchos países. Pero todavía el individualismo, el egoísmo, rige casi todas las relaciones humanas en la mayoría de la gente

menología), o no han dado una explicación adecuada de la persona (Positivismo) y por ello no han podido generar un humanismo.

b. El liberalismo dominante en los siglos XIX y XX, roussoniano, es también individualista. Rousseau decía: «No tengo más que consultarme sobre lo que quiero hacer. Todo lo que yo siento que está bien está bien, y lo que yo siento que está mal está mal. El mejor de todos los casuistas es la conciencia».

El ideal del hombre sería el «estado natural», un estado asocial, en el que cada uno viviese en plena libertad. Pero como eso no es posible el hombre se une a los demás mediante un pacto social, de tal manera que cada uno quede dueño de sí mismo y en la máxima libertad, sin más límite que la libertad de los otros

c. Y El liberalismo roussoniano se fundió con el capitalismo, nacido de la revolución industrial y del libro de Adam Smith (“Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones”, 1776). Y sus principios fueron el propio interés, la división del trabajo para obtener mayores beneficios, la ley de la oferta y la demanda, el libre desarrollo, el no intervencionismo del Estado, «la mano oculta» que lo equilibrará todo.

Principios que alimentaron el ansia de enriquecimiento a toda costa y el individualismo salvaje del primer capitalismo que aún perdura en muchas partes.

d. El hombre moderno, buscando afirmar su individualidad, se fue aislando. Y con frecuencia la ha buscado por el dominio del señor sobre el esclavo (Hegel), aunque enmascarando ese dominio de maneras muy diversas y sutiles. Y para salvarse de la desesperación que le amenaza la soledad que provoca, glorifica su soledad, en una fuga hacia adelante.

El individuo que no ve al hombre más que en relación consigo mismo, hace de su yo singular el centro supremo de interés, el ombligo del mundo, y se aliena en el «tener», el «acumular» y el «dominar». Y, en el proceso, se abandona al flujo superficial de

sus percepciones, de sus emociones y reacciones, arrastrado por una fantasía fácil y excitante, de espalda a la realidad que tarde o temprano le pasará factura. Dispersión y avaricia, he aquí los dos signos del individualismo como lo diagnostica Mounier.

El egoísmo individualista ha sido y es una equivocada solución al problema del hombre. Y una de las más graves enfermedades de nuestro tiempo.

2. EL COLECTIVISMO

a. El Colectivismo surgió como reacción extrema, y opuesta, al egoísmo individualista representado por el Liberalismo y el Capitalismo vigente en la sociedad, con consecuencias dramáticas para amplias capas de la misma. Sus dos formas principales fueron el marxismo y el fascismo.

En los colectivismos la persona humana cree haber solucionado el problema de su soledad sumergiéndose y dejándose llevar por una sociedad, toda ella dirigida por un Partido y un líder carismáticos, seguros de poseer el sentido de la Historia. Cuanto más compacto, más uniforme y más poderoso sea el grupo dirigente ofrecerá mayor seguridad.

Ya no existe la soledad, ni la angustia vital porque el Partido y su líder tienen soluciones seguras para todo. Basta con que cada uno siga las consignas del Partido para liberarse de la responsabilidad ante la existencia. Y si el Partido alcanza el Poder, la sociedad queda formada y uniformada por la colectividad de individuos dóciles, sin relieve y sin diferencias. El Estado se hace todopoderoso, se autoglorifica y los ciudadanos viven del Estado y para el Estado¹.

¹ *El colectivismo, es uno y múltiple*. La sicología y la practica colectivista, absorbente, autoritaria y totalitaria, se da o puede dar más allá del campo político, y del Estado. También se puede dar, y de hecho se da, dentro de la sociedad civil en sus distintos niveles, y más allá de ella.

Se establece la fusión de la persona con el todo que abarca la masa organizada de todos los hombres y funciona con absoluta seguridad. Es el triunfo de lo universal sobre lo singular, de lo abstracto sobre la persona existente. Una "propaganda" perfectamente dirigida y estudiada contribuye a la uniformidad de todos.

Los colectivismos son pesimistas con respecto a la persona, por eso la someten a lo colectivo y al Estado que lo representa. Desarrollan y utilizan la técnica, y la consiguiente prosperidad material, como un elemento más para la seguridad de los individuos. El Estado es la Providencia eficaz que bajo sus alas acoge y cuida a todos los individuos "con tal de que éstos no disientan de la ideología dominante".

b. Ambas concepciones de la persona, el individualismo y el colectivismo, son respuestas diversas a una situación de debilidad e inseguridad en que se ha quedado el hombre actual, sobre todo al perder la fe en las respuestas cristianas, al no saber vivir-las en la práctica social.

Los dos sistemas han fracasado, son incapaces de generar una vida verdaderamente humana. Los grandes "colectivismos" se hundieron víctimas de sus equivocaciones, sobre todo del intento de disolver la persona en la totalidad. Y el "individualismo" está también fracasado como concepción de la vida humana, aunque pervive con fuerza en las democracias liberales porque aún no se ha encontrado, o no se ha querido encontrar, un sistema alternativo.

El hombre solo, y cerrado en sí, no es hombre, es un átomo indiferenciado de una colectividad que en muchos casos se le aparece como indiferente o como hostil. Por mucho que crea que cerrándose en sí, en su interés y en su tener, se afirma como sujeto, está viviendo una ficción fundamental. No evoluciona como persona hacia una vida adulta de comunión y solidaridad, que es la única que realiza a la persona humana, y permanecerá substancialmente infantil.

c. Las democracias liberales -fundamentadas en la voluntad popular y en las libertades públicas-, conservan no pocos rasgos de los Estados colectivistas y dictatoriales. En muchas de estas democracias legisla el Partido, que impone a sus parlamentarios la disciplina de voto, procura controlar también el poder judicial, y las minorías son acalladas por las mayorías.

Se dice que democracia es participación. Pero de hecho, las más de las veces, los ciudadanos no participan más que emitiendo un voto, cuando hay elecciones, sin conocer a casi ninguno de los candidatos a los que votan. Se puede decir el pueblo «reina pero no gobierna».

Si bien es cierto que, en realidad, en la mayoría de los países pocos ciudadanos tienen voluntad "participar", de conocer a los candidatos, darles seguimiento y pasarles factura si hubiere lugar. Pocos se presentan como alternativas creíbles a los candidatos de los que reniegan, poco crean y respaldan activa y coherentemente alternativas mejores. En realidad, la culpa de la "pobre democracia" donde se da, está muy repartida entre los votados y los ciudadanos.

d. El poder económico con frecuencia tiene más poder que los mismos Estados determinando, condicionando. Y, como consecuencia de ello los ricos son cada vez más ricos y los pobres son cada vez más numerosos y más pobres.

Las sociedades capitalistas se han hecho insolidarias e inhumanas, demostrándose incapaces para resolver las graves contradicciones e inhumanismos de sus sociedades "avanzadas". No logran crear sociedades más humanas en las que toda persona puede desarrollarse como persona.

e. Sólo con una mejor comprensión de la persona las sociedades podrán ser más humanas. Lograrlo será difícil porque el capitalismo vigente modela a los hombres como los necesita: individualistas, competitivos, empiristas, superficiales y hedonistas. Conseguir esa nueva y adecuada comprensión de la persona debe

ser el intento de toda verdadera Antropología Filosófica, y Pedagogía.

Las sociedades no se transforman por las revoluciones sino por la reeducación (conversión) de los adultos, y una mejor educación de los niños.

III. HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA PERSONA HUMANA

3. EL HOMBRE "PERSONA" HUMANA

a. Al mismo tiempo que predominaban individualismo y colectivismo como interpretaciones del hombre, surgía el llamado **Personalismo**², una comprensión mucho más profunda y completa de la realidad de la persona, ante el inhumanismo de ambos sistemas

Una filosofía que por la importancia que da a la dignidad de la persona y a la comunicación interpersonal es más capaz de crear una sociedad más humana.

b. En la época moderna el **individualismo nace con Descartes**. Cuando dijo: «yo pienso, luego yo soy», dio la prevalencia absoluta al yo pensante sobre el ser, le constituyó en punto de partida absoluto. El pensamiento subjetivo constituía a la persona.

La línea antropológica de Descartes se continúa en el idealismo de Kant. Para él, el sujeto trascendental es el que constituye y

² Los filósofos más representativos del Personalismo, aunque con muchas variantes son, entre otros: Max Scheler, Martín Buber, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, Jean Lacroix, Maurice Nedoncelle, Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Pierre Teilhard de Chardin, Pedro Lain Entralgo, Dietrich von Hildebrand, Karol Wojtyła, Joseph Tischner y otros.

conforma el objeto del conocimiento, si bien ya Kant, intenta restablecer una ética filantrópica con su imperativo categórico moral: «Obra de tal modo que trates a la Humanidad, tanto en tu persona como en las de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio».

c. **Feuerbach fue el que descubrió la importancia del «tú» y del otro, para tomar conciencia del propio yo, y de las exigencias psicológicas morales para con los demás.** A pesar de su materialismo y de su ateísmo, es un "personalista" que no comprende al hombre más que en la relación con los demás en la relación yo-tú y en la comunidad. Relaciones que tienen que ser sobre todo de amor: «Yo no existo sin tí, yo dependo del tú. Donde no existe el tú, no existe el yo».

«¡No yo, no! Yo y tú, sujeto y objeto, diferentes y sin embargo inseparablemente unidos, son el verdadero principio del pensamiento y de la vida, de la Filosofía y de la biología». «La esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre. Es el misterio de la vida comunitaria y social, el misterio de la necesidad del tú para el yo. Por eso, el supremo y último principio de la Filosofía es la unidad del hombre con el hombre»

«Tú existes solamente si amas; el ser sólo es ser si es el ser del amor» «Solamente es algo quien ama algo, no ser nada es idéntico a no amar nada. Cuanto más es uno tanto más ama y viceversa»³. Las citas podrían multiplicarse indefinidamente⁴.

Su descubrimiento del tú significó una "revolución copernicana" del pensamiento moderno, profundizándolo, llevándolo más allá del principio cartesiano de la Filosofía moderna. Descubre la

³ O. c., X, 224, II, 319, I, 26 y II, 299.

⁴ *Estudia detalladamente las antropologías de Kant y de Feuerbach* M. CABADA. Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas, Madrid 1980; *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Madrid 1975.

importancia de la intercomunicación humana para la realización de la persona.

Su ateísmo voluntarista le lleva a la exageración. Para él «El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios ninguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios lo hace hombre»⁵

Cuando escribe como última frase de *La esencia del Cristianismo*: “el hombre no tiene más Dios que el hombre” se está refiriendo a un dios que es el género humano. Ese fue su error. Amar a la Humanidad es construirla y construimos como personas, pero divinizarla es destruirla y destruimos como personas.

La intuición fundamental de Feuerbach es válida y es un decisivo descubrimiento que podríamos enunciar diciendo que en el orden ontológico el ser de mi persona se halla constitutivamente referido al ser de los otros. Y en el orden psicológico el «nosotros» realiza al yo. La persona no se realiza como persona si no es entrando en comunión con las personas.

El encuentro con los otros tiene un carácter eminentemente creador, si se logra que sea un encuentro no con individuos cerrados en sí u hostiles, sino abiertos para poder entrar en comunicación.

El niño, primero dice «tú» a su madre y a su padre y en ese tú, al ser acogido por ellos toma conciencia de su «yo». Dice «tú» en el lenguaje afectivo que es el único que entiende y el único en que puede expresarse.

Si no encuentra acogida a ese tú colectivo que pronuncia, el día de mañana caerá en la neurosis de inseguridad, o de soledad o de incapacidad para las relaciones normales con los demás. Será una personalidad desequilibrada.

4. EL HOMBRE ES CONSCIENTE DE SÍ, Y SE COMUNICA

a. El hombre es el único ser que toma conciencia de sí. Entrar en comunicación con otro hombre es entrar en comunicación con el ser consciente de sí y, por lo mismo, “capaz de donación de sí mismo, capaz de enriquecer al otro y de enriquecerse a sí mismo” en el ser.

En la verdadera comunicación humana uno se enriquece mientras enriquecemos al otro. Cuanto damos tanto recibimos, y lo que no se da se pierde. En el «tener» nos enriquecemos luchando contra los demás, mientras que en el «ser» nos enriquecemos dándonos y comunicándonos solidaria y profundamente con los demás.

b. Lenguaje y silencio. Nos comunicamos con los demás, ante todo por el lenguaje. Gracias a él, principalmente, asimilamos la riqueza infinita de otras personas, enriquecemos a los demás. No en vano el lenguaje es el “vehículo de las ideas, de los valores y los sentimientos”. Pero para que la comunicación a través del lenguaje sea efectivamente enriquecedora se requieren largos silencios de reflexión.

De lo contrario, el lenguaje se convierte en frivolidad. Sólo el que calla y reflexiona en silencio tiene algo importante que decir. El silencio es indispensable para que sea posible la verdadera comunicación humana, como los ratos de soledad para la convivencia”.

Y sólo el lenguaje veraz y leal genera confianza, y la confianza escucha y empatía. Sólo con esas condiciones se establece un “diálogo auténtico, comunicativo y creativo”. Si no, el diálogo se convierte en un monólogo a dúo, una mascarada o una manipulación.

⁵ L. FEUERBACH, o. c. VI, 59.

c. **El diálogo comunicativo** requiere también el respeto a la libre auto manifestación del otro. Sólo si hay respeto al otro y a su palabra, el otro se experimenta como un «tú» personal, reconocido en su dignidad y personalidad.. Sólo si experimenta la bondad se confía a la realidad y cree que la realidad es buena. El diálogo, si es auténtico, personifica.

En el diálogo dialéctico se intercambian razones nada más. Pero en el diálogo verdadero se comparte sobre todo una corriente de estima y simpatía afectiva, sin la cual no es fácil la creatividad y el crecimiento. “La relación personal es más que intercambio de ideas”.

d. **Comunicación y amor.** Pero la comunicación interpersonal no se agota en el diálogo verbal. Se inicia allí pero se completa en el amor. Esta palabra, sin embargo, es tan densa, tan compleja y tan manipulada que necesita antes de nada una clarificación, en cuanto sea posible, para que pueda ser bien comprendida.

5. EL HOMBRE ES “AFECTIVO”

a. El hombre es “afectivo”, es capaz de sentirse amado y de amar con toda generosidad. Se han hecho muchas clasificaciones del amor, pero hay tres clases principales de amor entre las personas, que los griegos expresaban con tres vocablos distintos.:

Eros que es “el atractivo instintual” que un hombre siente por una mujer o una mujer por un hombre. Este amor es posesivo y excluyente, tiende a poseer en exclusiva a la persona amada. Sartre ha analizado la fenomenología de este amor en “L’être et le néant” con acento pesimista, ya que ve en el amor un conflicto, una seducción e incluso un masoquismo. No es así, pero el eros sí es, a veces, ansioso o turbador al mismo tiempo que placentero. Con frecuencia en nuestras sociedades cuando se habla de amor se en-tiende sólo atractivo instintual.

Filia que viene a identificarse con lo que nosotros llamamos “amistad”. Una intercomunicación cordial y gratuita, abierta y sin ánimo de posesión. Semejanza de puntos de vista, interés del amigo por el amigo, descanso psicológico.

Y **ágape** y consiste en una actitud oblativa, desinteresada y gratuita para el servicio y la ayuda a los demás⁶. Puede incluir a los anteriores, pero no necesariamente. Es el amor más constructivo de la persona, porque, misteriosamente, cuanto más da la persona más es ella misma. Es la expresión más alta del amor humano

Teilhard escribe: «la unión diferencia...Sólo el amor, porque sólo acoge y une a los seres en lo más profundo de ellos mismos, es capaz de llevar a plenitud a las personas, cuando los une”⁷. Es un hecho de la vida diaria.

Y hemos dicho «misteriosamente» porque tiene algo de misterioso esa actitud humana que hace que cuanto más nos olvidamos de nosotros mismos para ayudar a los demás, nos encontremos que somos más de verdad nosotros mismos. Esto es una realidad óptica, una propiedad del ser humano, verificable por la experiencia.

b. **A propósito de estas tres especies de amor** hay que observar que el Amor del “eros” no es libre, en cuanto que el atractivo instintual por otra persona brota o no brota, aparece o desaparece sin que intervenga nuestra voluntad..

El Amor de “amistad” podríamos decir que es semilibre en cuanto que la amistad se puede buscar y cultivar.

El Amor de “ágape” es completamente libre, pues siempre es posible a una persona ayudar y servir a otra, sean cuales fueren los sentimientos hacia ella. Este amor es, por ello, el más humano y el

⁶ El término “ágape” es un término bíblico-cristiano. Cfr. c. SPICQ .- “Agape dans le Nouveau Testament”, 3 vols. Paris 1958-1959.

⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN .- “Le Phénomène humain”, Oeuvres, 1 Paris 1955,291,295.

que debe orientar y dirigir los otros dos. El es verdaderamente creativo, aunque es claro que pueden darse (o pueden no darse) los tres amores juntos. Este amor que mira sobre todo al bien de los demás constituye la relación más profunda y fecunda que puede existir entre los hombres: la relación yo-tú.

6. LA RELACIÓN “YO-TÚ” Y LA RELACIÓN “YO-ELLO”

a. **Martin Buber** estudió las implicaciones y la fecundidad de la relación yo-tú con gran finura y penetración psicológica⁸. Para él el hombre está ordenado al hombre, y sólo en el otro se encuentra a sí mismo. Sólo trascendiéndose a sí mismo en busca de un tú realiza el hombre su propio ser.

Por ello el lenguaje se fundamenta en dos «palabras fundamentales», que no nombran cosas sino modos de relación entre personas: «yo-ello» y «yo-tú». Siempre que hablamos nos referimos a un ello o a un tú.

La relación yo-ello es impersonal, es experiencia o posesión de «algo». **La relación yo-tú es la relación en sentido pleno, la relación por excelencia.**

b. **La relación “yo-tú” es el encuentro entre personas**, no significa posesión ni manipulación de otro. Significa contemplación y aceptación respetuosa, presencia iluminadora, una relación directa e inmediata, sin mediaciones (económicas, políticas, eróticas, etc.) que obstaculizarían el verdadero encuentro con el tú.

Es una relación en la que permanece la libertad de cada uno, pero compromete a la persona entera. “Cuando de verdad digo tú,

⁸ M. BUBER .- “Yo y Tú” (1922). Más tarde Buber fue explanando su pensamiento en otros escritos (1929-1953); En la exposición que sigue nos atenemos principalmente al “Yo y Tú”

estoy diciendo también yo”. El tú hace al yo, en la relación ambos toman conciencia de su ser de personas.

En ella nos sentimos conocedores y conocidos, amantes y amados. Es en ella donde elegimos y somos elegidos, donde ejercemos la libertad ante el otro y el otro nos reconoce como libres. “En esa relación yo quiero que tú seas tú, otro que yo, y tú quieres que yo sea yo, otro que tú”.

Así formamos un nosotros, una comunión de personas que descansa sobre la base de la mismidad y de la corresponsabilidad. Su realidad más profunda es el amor, entendido no sólo como sentimiento sino como “comunión”. En cualquier caso es una relación personificante.

c. **Completamente distinta es la relación yo-ello.** Ésta es una relación posesiva, o de dominio sobre el otro. La tentación es convertir al tú personal en un ello objeto, neutro, utilizable, manipulable, satisfactorio o explotable. Es la relación “señor-esclavo”.

En la relación yo-ello las personas dejan de serlo y se convierten en cosas o, a lo más, en individuo. Dejan de ser verdaderos compañeros, y se muestran como realidades susceptibles de manipulación, sometidas a un espacio y a un tiempo, es decir, cosificadas.

Por su tendencia objetivadora, la civilización moderna tiende a actuar según la relación explotadora “yo-ello”, que reduce o anula la libertad y la personalidad del otro, y no según la relación creadora “yo-tú”.

Los absolutismos políticos o económicos y los abusos sexuales son buenos testimonios de esta reducción de la persona a la condición de “ello”. En ellos se produce la cosificación, la despersonalización, la pérdida de la libertad y la masificación.

Los determinismos -económicos, psicológicos, vitalistas, culturales, etc.- consideran también al hombre como “ello”, más que como sujeto personal. El mayor error de Marx fue hacer de las

relaciones económicas el fundamento del humanismo. El capitalismo comete un error muy parecido, y por eso es tan inhumano. El mayor error de Freud fue el determinismo de la libido.

d. Para Buber, judío de raza y de religión, **la relación yo-tú, no se cierra en sí misma, sino que es camino hacia un Tú absoluto y eterno**, dedicando una tercera parte de su obra al «Tú eterno». Un Tú que cree es fundamento y término del ser humano, y da sentido y valor absolutos a la relación humana yo-tú.

Cada tú individual invoca y abre una perspectiva sobre el Tú eterno. Sin un Dios creador, personal y comunicativo del que todos participamos, difícilmente podríamos comprender y vivir el amor, no existiría la posibilidad de pronunciar con fundamento estable la palabra yo-tú.

Esa palabra no puede agotarse en ninguna relación humana. Sólo se realiza perfectamente en su relación con el único Tú absoluto, que por esencia “nunca puede convertirse en ello”. Cuando el tú es otra persona humana la relación no puede ser plenificante porque ese tú, en cualquier caso, es finito y contingente. De esa experiencia nace algo tan humano como la esperanza de la Plenitud.

7. LA ESPERANZA Y SU RELACIÓN CON EL AMOR

a. **La esperanza, ese gran existencial humano, está muy vinculada a la relación interpersonal.** La esperanza no debe confundirse con el mero deseo, ni con el optimismo, ni con la vitalidad. No es lo mismo que el optimismo, pero incluye una confianza serena en lo real. Espera y confianza son los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza⁹.

⁹ Antes que Ernst Bloch en su obra “La esperanza como principio”, había hecho un bello análisis fenomenológico de la esperanza Gabriel Marcel., saliendo al paso a la filosofía desesperanzada y angustiada de Heidegger y de Sartre.

Según Marcel, la esperanza presupone un cierto estado de «cautividad», de esperar alcanzar algo más humano que lo que ya se tiene. La verdadera esperanza se da en el amor personal. Quien espera no dice sólo «yo espero», dice también «en ti» y «para nosotros», porque lo que se espera atañe siempre al que espera y a aquel de quien se espera.

La esperanza es un nuevo modo de intercomunidad humana yo-tú. No fuerza al otro, sino que cree en él, confía en su amor. El otro se siente dignificado cuando experimenta que alguien confía en él y espera de él.

La esperanza es paciente, exige la espera confiada, pero, al mismo tiempo, acepta y ama la realidad, sea ella la que fuere. Por eso el esperanzado “vive en disponibilidad a lo real, está abierto a la realidad”. Mira siempre al futuro y lo encuentra abierto. La desesperación lo encuentra cerrado. Por eso la esperanza tiene un hábito profético y también un componente de gratuidad.

El pesimista es impaciente, no tiene fe en la realidad y desespera. Ni rebelión contra la realidad, ni aceptación pasiva de ella, tal es la fórmula de la esperanza.

b. **La esperanza es también un impulso hacia la trascendencia**, contando pacientemente con el tiempo. Sea o no sea consciente de ello, el hombre cuando espera busca ser más, o mejor, más ser.

De Marcel son particularmente interesantes sus escritos “Esquisse d’une phénoménologie et d’une métaphysique de l’espérance” en “Homo viator” (París 1944). “Être et avoir” (París 1935). “Positions et approches concrètes du mystère ontologique” (París 1933). “Le mystère de l’être”, París 1951.

Seguimos principalmente el pensamiento de Gabriel Marcel, en “Homo viator”

Una síntesis de la historia del pensamiento sobre la esperanza, con valoraciones críticas y sugerencias puede verse en P. LAIN ENTRALGO.- “La espera y la esperanza”.

La esperanza no es sólo un sentimiento, pertenece a la estructura óptica del ser humano¹⁰. Las limitaciones estructurales de nuestro ser y la fuerza gravitatoria que experimentamos hacia la Plenitud nos llevan a esperar en un Tú absoluto, un Tú del cual se puede renegar pero no se puede desesperar. Uno no es viejo cuando tiene muchos años sino cuando va perdiendo las esperanzas. “Cuando una persona ya no tiene esperanzas, psicológicamente está muerta”.

Por eso decimos que la esperanza pertenece a la estructura óptica del ser humano. Es la respuesta del ser contingente racional al ser Absoluto, un signo de su dependencia y de su confianza en Él. “La esperanza pertenece al ser, no al tener”.¹¹

c. Existen otras muchas relaciones humanas, culturales, económicas, sociales, políticas, jurídicas, deportivas, etc. Pero la relación “yo-tú”, el amor y la esperanza, son las que principalmente constituyen la estructura fundamental de toda relación humana.

¹⁰ «Desde el momento en que me abismo, de alguna forma, ante el Tú absoluto que, en condescendencia infinita, me ha hecho salir de la nada, parece que me prohíbo para siempre desesperar, o más exactamente que atribuyo implícitamente a la desesperación posible un carácter tal de traición que no podría entregarme a ella sin pronunciar mi propia condenación» (MARCEL, “Homo viator”). Otra obra básica suya es “La esperanza como principio”

¹¹ Para Marcel «Sólo los seres enteramente liberados de las ataduras de la posesión bajo todas sus formas, se hallan en disposición de conocer la divina ligereza de la vida en esperanza». Esta liberación está llamada a quedar como el privilegio de un pequeño número de elegidos. Los hombres, en su inmensa mayoría, están destinados, aparentemente, a permanecer enredados en las inextricables redes del tener». “Homo viator”, París 1944, 63

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia. 2000
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

LA PERSONA EN LA COMUNIDAD FAMILIAR Y LABORAL

Carlos Valverde

Indice

I LA PERSONA EN LA COMUNIDAD FAMILIAR

1. La persona necesita de la comunidad
2. La comunidad familiar
3. Varia

II. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD LABORAL

4. El trabajo, elemento “personalizante” y “comunitario”
5. El trabajo es una forma de diálogo social
6. Varia

I. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD FAMILIAR

1. LA PERSONA NECESITA DE LA COMUNIDAD

a. **La persona es una realidad dialógica**, una realidad que necesita una relación “yo-tú” para constituirse como persona. El «hombre solo» es una contradicción ontológica. Unicamente en la salida de sí hacia el otro, realiza el hombre su propia y auténtica mismidad.

Cuanto más se trasciende a sí mismo hacia los demás más actualiza su propia esencia de persona. Cuanto más se entrega sin buscarse, tanto más y mejor se encuentra a sí mismo. Y esa apertura y esa entrega se verifica, sobre todo, en el amor.

b. Es un hecho de experiencia continua y universal que el **primero, y más radical amor que la persona adulta experimenta, si es normal, se orienta hacia la mujer si es hombre, hacia el hombre si es mujer**. Es el encuentro heterosexual y el atractivo consiguiente del que nace el enamoramiento, ese estado anímico descrito y cantado miles de veces por psicólogos, artistas y poetas.

El hombre y la mujer son seres sexuados, y la condición varonil o femenina de la persona cualifica todas las actividades del ser humano. “La sexualidad es un principio de configuración de la persona” en sus variadísimas actividades.

c. La diferencia de los sexos manifiesta la insuficiencia de cada uno, el varón encuentra en la mujer un conjunto de cualidades de las que él carece, y viceversa. Se necesitan mutuamente para lograr una mayor plenitud. Por eso se sienten atraídos.

Confían que en esa relación amorosa hombre-mujer, van a encontrar satisfecha su necesidad de totalidad. Por eso hablan de «para siempre» y «del todo». Es una necesidad de comunión en la que cada uno encuentra la plenitud de su personalidad. Tanto más, que el hombre para la mujer y la mujer para el hombre, tienen mucho de misterio, de un misterio fascinante e inexpressable, por muchas páginas que se hayan escrito sobre él¹.

El atractivo del misterio hace que el deseo de comunidad llegue a ser más profundo y esencial que cualquier otro. Ese atractivo es “tanto más real y verdadero cuanto el hombre es más viril y la mujer más femenina”.

El intento de uniformar las actitudes y los comportamientos de hombres y mujeres (unisex) es una de las anormalidades que brotan en las sociedades cuando pierden el sentido de la realidad. Por ser contra la naturaleza está abocado al fracaso. Como es también una anormalidad, proveniente de causas fisiológicas o más frecuentemente psicológicas, el atractivo homosexual.

d. El enamoramiento puede entenderse como fusión e identidad. Es a lo que impulsa la tensión erótica. Pero la relación hombre-mujer, para que sea personificante, para que uno no convierta al otro en objeto gratificante, y le respete en su libertad, además de erótica tiene que ser amistosa y, sobre todo, amor de “ágape”, donación, actitud de ayuda y servicio mutuo”.

¹ *Sobre el amor humano* pueden verse M. SCHELER, “Wesen und Formen der Sympathie” (Bonn 1931). J. GUITTON.- “L’amour humain”, (Paris 2ª ed 1955). P. LAIN ENTRALGO.- “Teoría y realidad del otro” (Madrid 1961)

Sobre la mujer. JUAN PABLO II.- “Mulieris dignitatem” (Roma 1988) y E.J..I. BUYTENDIJK. “La mujer” (Madrid 1970)

Ya en el noviazgo y mucho más en el matrimonio deben darse juntos estos tres modos de amor de los que hemos hablado en el apartado anterior.

Pero debe haber entre ellos una jerarquía, de forma que prevalezca siempre la actitud de ayuda mutua, amor de “ágape” porque ella siempre es posible y porque es en ella donde más se manifiesta el respeto y el amor personalizante.

Los abusos del erotismo, tan frecuentes en las sociedades consumistas y hedonistas, la utilización del otro como objeto placentero, la explotación del cuerpo propio o ajeno, el exhibicionismo, la pornografía y tantas otras manifestaciones abusivas son deformaciones antinaturales y despersonalizantes de los que no saben o no quieren establecer una “jerarquía de valores humanos tal que ayude a respetar, respetarse y hacerse respetar, en otros términos, a vivir la dignidad propia y aceptar la absoluta dignidad del otro”.

Lo que de verdad se ama se respeta. Pero la sexomanía u obsesión sexual es una neurosis colectiva de las sociedades burguesas, difícil de curar.²

e. El enamoramiento no es fin en sí mismo. Normalmente es una preparación para el matrimonio.

f. El matrimonio es un compromiso de amor por el cual un hombre y una mujer establecen libremente una alianza de ayuda mutua para compartir juntos la aventura de la vida.

Ambos de idéntica dignidad como personas, comparten cuanto tienen y cuanto son. El amor conyugal, si es verdadero, “exige la entrega total” y, por ello, la indisolubilidad. Esta es una obligación y un derecho natural que dimana de la realidad misma del amor.

Las personas son sagradas. El amor total entre ellas nunca puede ser un juego frívolo sino algo absolutamente serio. El hombre no puede utilizar a la mujer y abandonarla cuando ya no le

interese, ni la mujer al hombre. Sólo la indisolubilidad del matrimonio defiende la seriedad y la dignidad de la mujer, la del hombre y la del amor.

A veces se dice «cuando se acaba el amor, se acaba el matrimonio». Esa expresión sólo puede decirla quien no ha entendido lo que es el amor, porque si el amor es ante todo donación y ayuda libre, generosa y total, eso no tiene por qué acabarse. Siempre es posible que la esposa ayude al esposo y el esposo a la esposa.

Es claro que el ejercicio de ese amor requiere no poco sacrificio y abnegación, en muchos casos, pero esa precisamente es la prueba más eficaz del verdadero amor.

Gabriel Marcel recuerda la familia se nutre de fidelidad y esperanza. En el origen de la crisis de las instituciones familiares, hay una carencia cada vez más profunda de estas actitudes en las cuales se consume la unidad de nuestro destino temporal y supratemporal. «La infidelidad es un desprecio al amor y a la persona».

2. LA COMUNIDAD FAMILIAR

a. El amor conduce a la entrega total y **de esa entrega en amor nacen los hijos**. Por eso el abuso o la banalización de la sexualidad tiene tanto de inhumano y de inmoral. El matrimonio está ordenado por sí mismo, lleva, a la procreación, a la transmisión de la vida humana, función que merece todo el respeto porque tiene mucho de sagrado y misterioso.

La comunión conyugal constituye el fundamento sobre el cual se edifica la más amplia comunión de la familia, de los padres y de los hijos, de los hermanos y las hermanas entre sí, lo que llamamos hogar.

Los hijos son frutos del amor, y como tal deben ser recibidos. El hijo tiene derecho a tener padre, madre, hermanos y hogar³. El amor de los padres a los hijos, de los hijos a los padres, y de los hermanos entre sí es algo tan constructivo y tan necesario para la persona que “su presencia, su cualidad, o su ausencia deciden, en gran parte el futuro de la persona”⁴.

b. **El hogar familiar es una experiencia única**. Sucede una vez y no se repite más en la vida del hombre. Está llamada a ser la presencia palpable y continuada de un verdadero amor que anima las relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia y constituye la fuerza interior que plasma y vivifica la comunidad más entrañable.

En la familia cada uno se siente amado por él mismo, gratuitamente, y esa experiencia le ayuda como nada a estimarse como persona y a estimar a los demás como personas. Todos necesitamos ser alguien para alguien.

Todos los miembros de la familia, cada uno según su propio don, tiene la responsabilidad de construir día a día, la comunión de las personas haciendo de la familia la escuela del humanismo más completa y más rica.

Cada miembro de la familia tiene derecho a esperar lo mejor de los demás, y la obligación de dar lo mejor que él tiene. Así la familia protege a sus miembros de un mundo que puede resultar extraño o incluso hostil, al cual, sin embargo, también debe estar abierta.

³ G. MARCEL.- “Homo viator”, Paris 1944, 113. También Mounier ha denunciado los conflictos de la familia burguesa. Cfr. E. MOUNIER.- “Manifeste au service du personnalisme”, en “Oeuvres”, I, Paris 1961, 562ss.

⁴ Todos sabemos que el niño a quien le faltan las caricias, la ternura, los besos de la madre o la seguridad, la fortaleza, la bondad del padre tiene más probabilidades de ser el día de mañana un ser inseguro, tímido, agresivo, introvertido o sin jerarquía de valores, en suma, desequilibrado.

Eso se logra cuando en el hogar cada uno vive para el bien de los demás. Se destruye en tanto en cuanto los miembros se cierran en sí mismos, en su egoísmo, en su individualidad, o buscan fuera del hogar la comunicación y el afecto que deberían encontrar en él.

Más que en ninguna grupo o sociedad, en la familia vale la frase: «siempre es mejor amar que tener razón».

c. La estructura familiar está ordenada de tal manera que en ella se realice la transmisión no sólo de la vida biológica sino también de los valores humanos, religiosos, morales, culturales, etc. que a la larga constituirán el fundamento más sólido de una personalidad segura y equilibrada.

La función paterno-materna empieza con la transmisión de la vida y la generación de un nuevo ser humano, pero no termina ahí. Se continúa a lo largo de muchos años, tantos cuantos se requieran para que el hijo sepa y pueda orientar el ejercicio de su libertad y sus capacidades según verdaderos valores humanos, que le ayuden a ser bendición para sí y los demás.

Para ello es necesaria la presencia del padre y de la madre en la familia, cada uno en su función son insustituibles. La familia y la creación de instituciones que complementen a la familia compensan la infancia prolongada del ser humano. Lo que la Naturaleza por sí misma hace para llevar a su “plenitud” a los seres irracionales, lo hace la educación, y el apoyo familiar y social con las personas humanas.

d. De ahí que la institución familiar ha tenido históricamente un cierto carácter sagrado, de respeto a la vida humana y a su desarrollo armónico.

El «milagro» del nacimiento de un hijo, increíblemente formado, con su enorme complejidad y por sí mismo, desde la primera célula en el seno materno, la inocencia del niño, su sonrisa y sus primeras palabras, el despertar de las ilusiones del adolescente o de la iniciativa del joven, son realidades tan misteriosas y bellas que no pueden menos de infundir respeto a la vida humana que tanto

tiene de sagrado. «Lo humano no es verdaderamente humano más que allí donde está sostenido por la armadura incorruptible de lo sagrado. Si falta esta armadura se descompone y perece».

e. La autoridad de los padres en la familia es necesaria como guía segura, no como imposición opresiva o arbitraria. La autoridad es un servicio ordenado al bien de los hijos, a ayudarles a desarrollar sus capacidades, y a un ejercicio responsable de su libertad.

Los padres nunca pueden abdicar de ese servicio, muchas veces difícil, si pena de perjudicar gravemente a los hijos.

3. VARIA

a. Los movimientos feministas, que han aparecido en las últimas décadas, dicen pretender «la liberación y la promoción de la mujer».

Si con eso se quiere decir que “la mujer es de igual dignidad que el hombre, que el acceso de la mujer a las funciones públicas” es plenamente legítimo y, en muchos casos, deseable. Esas reivindicaciones son enteramente justas.

Pero si, se pretende que la mujer viva de tal manera que “su trabajo o sus ocupaciones fuera de casa obstaculicen o impidan sus insustituibles funciones en el hogar”, es evidente que ello redundaría en perjuicio de la misma familia y sobre todo de los hijos. Más aún, podría ser un riesgo para la misma estabilidad de la familia, como de hecho lo es en las sociedades actuales.

La verdadera promoción de la mujer exige que sea claramente reconocido el valor de su persona y su función materna y familiar, como alma de la familia. Otro tanto hay que decir del varón en su función paterna.

Y eso exige que ambos estén claros sobre su vocación personal y familiar, y que pongan los medios adecuados para ello. Y que trabajen organizada y creativamente con otros, para rediseñar

la organización de la sociedad de modo que lo facilite, o al menos no lo dificulte tanto como ocurre actualmente.

b. La familia, para su perfecta realización, no debe encerrarse en sí misma. La sociedad civil se forma, y se alimenta, principalmente de familias en comunicación, y que participan en la promoción y gestión del bien común.

La familia es como la célula primera y vital de la sociedad. «La familia -dice la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU (1948)- es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado» (art. 16.3).

Gracias a la familia la sociedad se renueva con nuevos miembros, y en ella aprenden esos miembros los correctos comportamientos sociales que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma. Así la familia se abre a las demás familias y a la sociedad, consciente de que no es una mónada aislada sino que tiene una importante función social.

Si la persona es para la familia y la familia para la persona se debe decir también que la familia es para la sociedad y la sociedad para la familia. «El destino de toda familia está vinculado al destino de las demás familias y el destino de todas las familias es el destino de la nación. Somos una gran hermandad nacional y el hijo de cada familia es el hijo de todas las familias»⁵.

c. La familia tiene también una función política, en cuanto que son las familias asociadas y solidarizadas las primeras que deben exigir al Estado la defensa legal de la integridad y la estabilidad de la familia monógama, el respeto a sus derechos y a sus deberes.

Las familias deben ser protagonistas en la exigencia de una verdadera «política familiar». No pocos Estados modernos por ideologías, o por presiones de grupos sociales, han promulgado

⁵ J. TISCHNER .- “Ética de la solidaridad”

leyes que atacan valores y exigencias fundamentales de la familia, vulnerando su estabilidad y unidad.

Entre tales leyes están las que legalizan el divorcio, despenalizan el aborto y permiten la eutanasia. Son ampliamente permisivas, con la difusión de toda clase de pornografía y de situaciones inmorales, que se presentan como naturales, sobre todo en los Medios de Comunicación Social, dificultando la fidelidad matrimonial y familiar, como esposos y padres. Y tienen políticas económicas y laborales que dificultan la vida de familia.

En situaciones tales las familias deben organizarse y presionar a sus representantes políticos para que el Estado defienda sus justos intereses.

La familia, que es anterior al Estado, es una sociedad que goza de derecho propio y primordial. Y el Estado está obligado a ser a atenerse al principio de subsidiaridad. No puede obstaculizar ni impedir que las familias, solas o asociadas, realicen múltiples funciones educativas, sanitarias, culturales, empresariales, religiosas, etc. Y no sólo eso, sino que tiene obligación de favorecer y ayudar esas iniciativas sociales porque el Estado tiene que estar al servicio de la sociedad, y no la sociedad al servicio del Estado⁶

II. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD LABORAL

4. EL TRABAJO, ELEMENTO “PERSONALIZANTE” Y “COMUNITARIO”

El trabajo es un elemento tan personalizante y tan comunitario que no podemos menos de decir unas palabras sobre él.

a. Durante muchos siglos, el trabajo sobre todo el trabajo productivo de bienes de consumo, se considerara como tarea

⁶ Un elenco de los derechos fundamentales de la familia puede verse en la Exhortación apostólica del Papa JUAN PABLO II .- “Familiaris consortio”, 46, AAS 1982, 137ss.

exclusiva de esclavos o de villanos, indigna de hombres libres. Desde la antigüedad hasta la sociedad burguesa, las clases llamadas nobles se sintieran destinadas exclusivamente a la política, a las armas y a las letras, y de hecho menospreciaban el trabajo manual, la industria y el comercio y lo consideraban indigno de ellos.

Los pensadores utópicos como Tomás Moro o Campanella soñaban sus ciudades como repúblicas de trabajadores, pero se quedaba en utopía.⁷

b. En el siglo XIX se estudió mucho y se revalorizó el trabajo humano con ocasión, sobre todo, de la revolución industrial

Fichte y Hegel entre los filósofos, los economistas David Ricardo, Juan Bautista Say y otros muchos en diálogo con Adam Smith, verdadero fundador de la Ciencia económica, analizaron lo que es, lo que significa el trabajo para la Economía y la sociedad.

Pero ha sido Marx el que más ha exaltado el valor del trabajo ya que hace de él la primera necesidad vital, Y la importancia del trabajo es la base de todas sus reflexiones.

En las sociedades capitalistas -pensaba- el trabajo constituye una "alienación" del trabajador en sus productos, el trabajo queda transformado en mercancía y, consiguientemente el hombre que ocupa su vida en trabajar es también una mercancía. Esta alienación es una negación. Debe ser suprimida por una negación de la negación que es la revolución o expropiación de los expropiadores.

En el comunismo triunfante, eliminada la propiedad privada, el trabajo será la primera necesidad vital, la condición para el completo y feliz desarrollo de la esencia humana⁸.

⁷ Para una historia pormenorizada del concepto y la realización del trabajo, cfr. W. BIENERT, L. BRESS, C. D. KERNIG.- "Trabajo, en Marxismo y Democracia, Enciclopedia de conceptos básicos, Economía", t.7, Madrid 1975.

⁸ Marx trata el tema del trabajo en los "Manuscritos de Economía y Filosofía", 1844; y mucho más amplia y técnicamente en "El Capital".

Engels, por su parte, confiere al trabajo un valor determinante en el proceso de transformación del mono en hombre, y, consiguientemente, de la humanización posterior, incluso en la formación del lenguaje.

No cabe duda que la extensa difusión e influencia del Marxismo teórico y práctico en el siglo XX, ha contribuido a una nueva consideración y valoración del trabajo.

Aunque no ha sido sólo el Marxismo. El desarrollo industrial durante el siglo XIX y sobre todo en el XX hizo que apareciera una nueva aristocracia, la del dinero obtenido con la industria y el comercio. Las modernas sociedades industriales están montadas sobre el trabajo y sus consecuencias, y ya ningún trabajo se considera envilecedor. La ONU ha reconocido y proclamado que «toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo»⁹.

También en el Personalismo, de origen cristiano, se ha verificado un descubrimiento del valor del trabajo en la realización de la persona y desde él se ha hecho una crítica a falsas concepciones del trabajo¹⁰.

c. Hoy el trabajo se entiende, "prescindiendo de aspectos sociológicos o económicos" de una manera general, como todo tipo de acción realizada por el hombre.

Mounier distinguía entre trabajo y actividad porque entendía, de manera parecida a Adam Smith, que el trabajo llevaba siempre consigo un carácter fatigoso y penoso, no así la actividad que sería superior y agradable. No parece que hoy pueda considerarse el trabajo bajo la perspectiva de esfuerzo doloroso.

Más en concreto, podría darse otra definición del trabajo diciendo que es una aplicación de las energías humanas a una tarea

⁹ Declaración Universal de Derechos Humanos, art. 23. 1.

¹⁰ Cfr. E. MOUNIER.- "Note sur le travail", en Oeuvres, I, Paris 1961, 227-285. JUAN PABLO II.- Encíclica "Laborem exercens" (2081). J. TISCHNER.- "Ética de la solidaridad", Madrid 1983

socialmente estimada, en el orden intelectual o cultural, en el productivo o económico.

También puede definirse como el ejercicio de las facultades humanas sobre objetos exteriores para comunicarles utilidad y valor, a fin de que puedan servir para satisfacer las necesidades humanas, permitan realizarse como personas, contribuyan al progreso social, etc. No se consideran como trabajo humano el robo, la explotación del hombre por el hombre, el ejercicio de la violencia, la producción y venta de drogas, la trata de blancas, etcétera.

d. El trabajo es un “acto de la persona humana”, en él participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu, independientemente de que sea un trabajo manual o intelectual. De ahí la importancia del trabajo en el desarrollo de la persona.

En la actividad laboral el hombre pone en juego y desarrolla no sólo su fuerza física sino sus potencialidades de iniciativa, de intuición, de creatividad, de previsión, de organización, de disciplina, de constancia, de concentración, de superación, de rectificación, de progreso, etc. Posibilidades que quedarían estériles, o disminuidas, si no fuera por el ejercicio del trabajo.

2. EL TRABAJO, UNA FORMA DEL DIALOGO SOCIAL

a. El trabajo es una forma particular de diálogo. Con él los hombres intercambian productos que sirven para el bien de los demás. Consciente o inconscientemente se trabaja “para los otros”, y los productos adquieren un valor significativo en ese sentido.

Es pues el trabajo un excelente y cualificado modo de solidaridad. “La solidaridad no consiste en vivir con otros, sino en vivir para otros”. Es ese el más real y profundo sentido ético del trabajo.

El trabajo supone un cierto acuerdo social de vivir unos para otros. Los alimentos con que nos mantenemos en la existencia, los vestidos con que nos cubrimos, los medios de locomoción en los que viajamos, la sabiduría del médico que nos cura o del abogado que nos defiende, y así indefinidamente, han sido preparados “por” el trabajo de otros “para” nuestro servicio.

El trabajo pues, además de ser un medio honesto de vida, que merece una justa remuneración, debe ser considerado y ejercido, para que obtenga todo su valor personalizante y como un servicio a la comunidad

b. El legado de los que trabajaron antes es una solidaridad con las generaciones actuales y futuras, es una herencia compartida, una “tradición”, en el sentido etimológico de esta palabra. Las generaciones pretéritas han trabajado y han ido entregando sus conquistas, sus descubrimientos, su sabiduría -mayor o menor- a las generaciones siguientes.

Gracias a eso se ha logrado una acumulación de saberes y de poderes de los cuales nos beneficiamos nosotros y, lo que nosotros logremos beneficiará a los venideros.

La calidad de los conocimientos, sabiduría, actitudes, habilidades, creatividad, organización, métodos, solidaridad y humanismo desarrollados a lo largo de la historia -sobre todo los más recientes-, condicionan fuertemente nuestras posibilidades presentes. Posibilidades que siempre podremos revertir -a corto, medio o largoplazo- si ponemos los medios necesarios para ello.

c. La Técnica ha creado innumerables instrumentos que sirven de ayuda inestimable al trabajo del hombre, en su dominio y desarrollo de la naturaleza del hombre al servicio del hombre y la sociedad. Ella le facilita o le ahorra el esfuerzo, perfecciona el trabajo, lo acelera y lo multiplica

El riesgo de su desvinculación de la Ética, es el riesgo más grave que la Técnica ha tenido y sigue teniendo.

El instrumento decisivo para la interpretación y dominio de la Naturaleza ha sido “la observación, la experimentación y la Matemática”. Fue Galileo Galilei (1564-1642) el que con esos elementos configuró el definitivo método científico¹¹. De él ha nacido la Técnica, ese complicadísimo hecho que nos hace cada vez más

¹¹ Cfr. G. GUSDORF .- “La révolution galiléenne”, Paris 1964.

dueños de la Naturaleza, causando profundas transformaciones y conmociones sociales, políticas, morales y religiosas.

También es verdad que la Técnica puede volverse contra el hombre como "cuando la máquina es más estimada que la persona", o "le quita la satisfacción del trabajo bien hecho", o "le priva del estímulo para la creatividad y la responsabilidad", o "suprime puestos de trabajo y provoca el paro laboral", o, en fin, "esclaviza al hombre al servicio de la máquina".

Por otra parte, en las sociedades industriales existe el "*peligro de la especialización*". Dada la enorme complejidad de la industria, "se requiere la división y la especialización" en el trabajo. El especialista es aquel que domina perfectamente una parcela, generalmente muy pequeña, del saber o del poder. Y si no procura cultivarse en otras áreas de la cultura y sobre todo de las ciencias humanas, puede convertirse en un sabio que sólo sabe una cosa. Favorece el "hombre unidimensional".

La "prepotencia de la Técnica" da la impresión de que es lícito al hombre hacer cuanto técnicamente es posible hacer, desde la manipulación genética a la bomba atómica. El desarrollo técnico no ha sido debidamente acompañado por el desarrollo ético, de ahí que Heidegger haya visto en la Técnica la "expresión actual de la voluntad de poder nietzscheana". Por eso con frecuencia, la Técnica se vuelve contra el hombre ¹².

d. Estamos en un proceso creciente de dominio de la Naturaleza por la técnica y la racionalidad. En el siglo XVIII se creyó en el "progreso indefinido de la Humanidad", y Hegel lo puso en forma de dialéctica. Hoy se reconoce que no es tan así porque la Historia es obra de la libertad, que es imprevisible.

Este crecimiento se ha hecho posible porque recibimos una riquísima herencia del pasado, sobre él avanzamos y, además, en el mundo actual nadie trabaja ya solo sino en vinculación con

¹² Han hecho una crítica muy incisiva de las sociedades tecnificadas H. MARCUSE .- "Eros and Civilisation", 1955; "One dimensional man", 1964, "Soviet Marxism." 1958;. Y los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Cfr. T. ADORNO, M HÖRKHEIMER, J. HABERMAS, entre otros

muchos: la reflexión se ha hecho correflexión, la labor se ha hecho colaboración.

El trabajo ha creado una red tan enorme de encuentros y relaciones mutuas que ya todos dependemos de todos. Los múltiples y sorprendentes "Medios de comunicación social", cada día más sofisticados y eficaces, han posibilitado esta complejísima dependencia y necesidad que todos tenemos de todos. Impulsados principalmente por el trabajo los hombres estamos cada vez más cerca unos de otros ¹³.

Lo podemos llamar solidaridad. Aunque este concepto tiene dimensiones humanas aún no exploradas suficientemente en el mundo del trabajo y de la Técnica, como es favorecer a todos y no ir jamás contra nadie, compartir la carga de los demás, el sentido de corresponsabilidad, el de copropiedad, el proceder escuchando a la conciencia que nos dice qué es moralmente bueno y qué es moralmente malo. "Sin conciencia no hay solidaridad ni persona".

e. Por todo lo dicho aparece claro que el trabajo es un deber de toda persona y que el ocio voluntario es inmoral, cuando la persona está en condiciones de poder trabajar.

Es un deber de la persona para consigo misma y para con la sociedad. El que voluntariamente permanece en la ociosidad no se realiza a sí mismo y es un parásito de la sociedad, no colabora al bien común, y se aprovecha de los demás.

f. Y el trabajo es un derecho que tiene toda persona como medio de vida, y para su propio desarrollo y el de la sociedad. Derecho para cuyo ejercicio debe capacitarse -con conocimientos, habilidades y disciplina-. Y a cuyo ejercicio debe colaborar, subsidiariamente, la sociedad y el Estado, facilitándole capacitación y puestos y medios de trabajo, con eficacia siempre creciente.

¹³ Teilhard de Chardin lo llamaba «Megasíntesis», porque «todo lo que sube, converge». "Le phénomène humaine" Paris 1955, 263-282.

Hoy día esa es una de las mayores obligaciones de los Estados. Y, en todo caso, uno de los modos más importantes de solidaridad, en el mundo de hoy, es la creación de puestos de trabajo y la capacitación para poder desempeñarlos.

g. En nuestras sociedades uno de los problemas más preocupante es el **desempleo**, el hecho de que muchas personas que quieren y necesitan trabajar no encuentran un puesto de trabajo.

Entre las causas del desempleo están la automatización, la cibernética, las crisis económicas, la mala administración pública, los grandes monopolios, la lucha despiadada entre empresas y empresas, la consigna implacable del máximo beneficio, la saturación de productos y otros factores les privan de la posibilidad de un puesto de trabajo, con las dramáticas consecuencias personales, familiares y sociales que eso lleva consigo.

El desempleo o paro laboral es una consecuencia de la falta de solidaridad y de ética. Si hay solidaridad no hay desempleo.

3. VARIA

a. Naturalmente, que **para que el ejercicio del trabajo sea creador de humanismo**, en realidad, deberá realizarse con este espíritu de servicio y ayuda, y no por el mero egoísmo de ganar un dinero, al menos subconscientemente

El trabajo, como el diálogo, puede ser verdadero o falso. El trabajo tiene también su verdad. El trabajo verdadero es el que está realmente al servicio de la vida de los hombres; sólo así se libera de la alienación del tener y manipular, y pasa a ser un modo humano de ser.

No son muchos los que han descubierto esta realidad. Y, por eso, para muchos, el trabajo actualmente no es humanizador, sigue siendo una alienación y un sufrimiento que se acepta por necesidad o por ambición de tener más.

El afán de tener lleva a muchos de los que trabajan, sea en el puesto que sea, a considerar el trabajo sólo como un medio de ga-

nar dinero o más dinero. Y así “ponen su esencia en el tener, en el dinero”, en algo extraño al ser mismo de la persona. Es otro modo de alienación.

Por lo demás el trabajo entre sus beneficios no sólo nos da cosas y facilidades a cambio, sino que además es un “factor humanizador”. Desarrolla creatividad, fortaleza de ánimo para perseverar, organización, colaboración, solidaridad, y posibilita la paz y el disfrute del bienestar y el descanso merecido que repercute tan profundamente en la persona y la familia.

Y, por su parte, el reposo es también un modo de actividad tan esencial al hombre como el trabajo para que hombre pueda ser esposo, padre, ciudadano, culto, religioso, amigo, deportista, disfrute de la Naturaleza, etcétera. Y pueda trabajar, siendo constructor de un mundo más humano, para todos.

b. El trabajo, que tanto aporta al hombre, **no está exento del “precio” de la fatiga**. Como en otros campos de la vida “lo importante no es el precio, sino si lo conseguido a cambio lo merece”. Lo que no impide procurar disminuir su precio y fatiga, en lo que tanto se ha avanzado, aunque quede mucho por hacer todavía.

c. **El valor del trabajo humano no deriva principalmente del tipo de trabajo que se realiza sino del hecho de que quien lo ejecuta sea una persona**. Su dignidad no deriva principalmente de su dimensión objetiva -lo producido- sino en su dimensión subjetiva -de quien lo realiza, el hombre-. Aunque el trabajo objetivo puede tener un mayor o menor valor humanizador.

Todo trabajo es digno y dignificante, no hay trabajos nobles y trabajos serviles. El trabajo está en función de la persona, no la persona en función del trabajo.

d. De ahí que **ni el trabajo ni el trabajador, sea quien fuere, puede ser tratado como una mercancía** que se compra y se vende. El hecho de que se hable de «mercado de trabajo» y de una «fuerza necesaria para la producción» no debe implicar reducir la

persona a un modo de cosificación y anonimato, teniendo en cuenta su trabajo, su fuerza, y no la persona

Mediante el trabajo, el hombre domina la Naturaleza y con ello la pone al servicio de todos. La arranca sus secretos, la transforma, la adapta a sus necesidades, se puede decir que “la ennoblece al humanizarla”, al inscribir en ella sus cualidades humanas.

Hay el riesgo de que de las fábricas y las empresas salga la materia ennoblecida y en cambio el trabajador puede salir de allí envilecido o alienado porque en la fábrica o la empresa sea considerado como un mecanismo más de la producción y no sea tratado como persona. Pero en una correcta filosofía del trabajo hay que afirmar que si la Naturaleza queda ennoblecida por el trabajo es más verdad que el trabajador se ennoblece con el trabajo, más aún, que el trabajo es uno de los más indiscutibles títulos de nobleza.

Al dominar la Naturaleza y ponerla al servicio de los hombres, los trabajadores, sean de la clase que sean, están colaborando, lo sepan o no, a la evolución ascendente y al perfeccionamiento del mundo y de la sociedad; con términos teilhardianos a la antropogénesis y a la sociogénesis.

La evolución realizó por sí misma, por las energías programadas en la materia primordial, el desarrollo de la Naturaleza hasta que apareció el hombre. Pero desde que apareció el hombre y fue capaz de iniciativa laboral, la evolución humana se ha desarrollado principalmente mediante la colaboración libre de hombre por el trabajo. Sin duda, en el proyecto del Creador es así como la Humanidad debe crecer ininterrumpidamente hacia más ser. El trabajador colabora con Dios en la evolución.

i. El trabajo humano debe ser recompensado con una retribución que permita vivir dignamente al trabajador y a su familia. Esa retribución no es el valor de una mercancía sino un derecho personal. También aquí hay que recordar lo que dice la Declaración Universal de los Derechos humanos:

«Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia,

una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social» (art. 23.3).

Coincide aquí esta Declaración con la Doctrina Social de la Iglesia en exigir para el trabajador un salario suficiente para atender a todas sus necesidades y a las de los suyos aunque contando también con las circunstancias de la empresa y de la economía, en general ¹⁴.

f. Por todo lo dicho, contra la visión pesimista del trabajo que se tuvo en otros tiempos, hoy más bien se considera al trabajo como **uno de los más altos valores y capacidades humanas.** Aunque quedan aún muchas, y muy graves, desigualdades e injusticias que superar. Todavía hay mucha explotación del hombre por el hombre porque las riquezas y el trabajo mismo se distribuyen muy injustamente.

CARLOS VALVERDE .- “Antropología Filosófica”. Valencia.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

¹⁴ He aquí un pasaje célebre de la encíclica “Quadragesimo anno” de Pío XI: «Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y de su familia. Es justo, desde luego, que el resto de la familia contribuya también al sostenimiento común de todos, pero no es justo abusar de la edad infantil, y de la debilidad de la mujer», AAS 1931, 200.

LA PERSONA EN LA COMUNIDAD CIVIL Y RELIGIOSA

Carlos Valverde

Indice

I. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD CIVIL

1. El hombre es un animal “social”
2. La ley natural, “ley de leyes”

II. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD RELIGIOSA

3. La relación del hombre y dios
4. El hombre, contingente, remitido a una realidad fundante
5. Valor e importancia de la religión en la realización de la persona

I. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD CIVIL

1. EL HOMBRE ES UN ANIMAL “SOCIAL”

a. **La naturaleza del hombre es social**, es una exigencia que nace de lo más íntimo de cada uno de nosotros, y es una constante a lo largo de la historia. El hombre no se da la vida a sí mismo, y experimenta su insuficiencia para su desarrollo inicial, así como para el pleno desarrollo de su personalidad y de sus posibilidades. Experimenta una inclinación natural, in-ocercible, vehemente, constante y universal a reunirse con otros hombres.

Sólo en la sociedad puede desarrollarse convenientemente ¹, y es en ella donde más se realiza el «nosotros». De personas y de familias se forma la sociedad civil o sociedad política. Y todos los miembros se comprometen en ella a realizar el bien común.

El ser humano tiene una dimensión “socio-política”, tan básica como la de su “individualidad”

Aristóteles ha quedado ya dijo que el hombre es un “animal político”, por su misma naturaleza ². Y con eso quería decir que el hombre es un ser que necesaria y esencialmente tiene que vivir en

¹ Maritain distingue entre comunidad y sociedad: «Una “comunidad” es ante todo obra de la Naturaleza y se encuentra más estrechamente ligada al orden biológico. En cambio una “sociedad” es sobre todo obra de la razón y se encuentra más estrechamente vinculada a las aptitudes intelectuales y espirituales del hombre». J. MARITAIN .- “El hombre y el Estado”, Madrid, 1983, 16.

² Max Scheler ha estudiado las diversas formas de sociabilidad
ARISTÓTELES .- “Política”, 111, 6, 1278b.

la “pólis”, en la sociedad o comunidad civil, si ha de vivir como persona.

En la Filosofía escolástica, tan inspirada en Aristóteles, se llama sociedad a toda «unión moral y estable de una pluralidad que con sus actos coopera a un fin común. Y sociedad civil a «un conjunto perfecto de muchas familias asociadas para disfrutar del bien común»³.

En la Filosofía moderna se han dado multitud de definiciones, ocupándose largamente del tema Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Comte, Marx, Durkheim, Maritain, Mannheim, y otros muchos.

b. **El bien común**, al que hemos aludido, consiste en que todas y cada una de las personas que forman una sociedad civil tengan la posibilidad de desarrollarse íntegramente como personas, en sus múltiples dimensiones, en forma creciente. Y, para eso, que puedan disfrutar, de hecho, de todos los derechos naturales que como personas tienen.

Por tanto, el bien común incluye la prosperidad material, la abundancia necesaria para todos de bienes materiales, y la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan desarrollar sus dimensiones espirituales, culturales, morales, y religiosas. Si el bien común se entiende “sólo” como conjunto de bienes materiales, el hombre queda frustrado en su misma esencia de persona.

Y es obvio que el derecho al bien común presupone el deber de colaborar a hacerlo posible, para sí y los demás. Todo aquel que acepta vivir en una comunidad política, “acepta las obligaciones y los derechos propios” del ciudadano. La sociedad civil tiene tanto de sociedad, cuando tiene de solidaridad.

Por eso, el que no colabora al bien común, elude la contribución fiscal, explota el trabajo de otro hombre, ejerce la violencia, propaga la pornografía, comercia con las drogas, destruye los

valores morales o espirituales, perjudica la convivencia social y el desarrollo personal, actúa contra el bien común.

Y la sociedad tiene derecho a la coactividad. El derecho no se identifica con la coactividad -como quería Kant-, pero es coactivo. La sociedad puede obligar coactivamente a todos sus miembros a que colaboren al fin de la sociedad que es el bien común.

c. Amenazan y **destruyen la comunidad solidaria** la actual sociedad capitalista, basada en la búsqueda del máximo beneficio individual, la mera ley de la oferta y la demanda, y la competencia caiga quien caiga -e incluso provocando que caiga para yo estar arriba- No en vano se alimenta del “liberalismo individualista”, insolidario e incluso antisolidario en demasiados casos. Educa en el «yo antes que tú, y en vez de tí». No genera un verdadero «nosotros».

Así como los fanatismos regionalistas, raciales o religiosos. Porque antes que pertenecer a una región, a una religión o a una raza, somos personas humanas, dependemos todos de todos, nos hacemos todos con todos. La solidaridad no tiene fronteras ni geográficas ni raciales y menos en nuestra época de planetización y convergencia.

d. Junto al principio de solidaridad, **el principio de subsidiaridad** ayuda a que la sociedad sirva realmente a la persona y no la suplante o absorba, sirviendo de mediación entre persona y sociedad.

Hay una ordenación mutua entre persona y sociedad. No pueden existir una sin la otra. Pero “la sociedad es una abstracción, lo que en realidad existe son las personas” y, si se ha de conceder alguna primacía, tiene que ser a las personas.

Las personas en la sociedad pueden actuar individualmente o asociadas, y esta última es la manera más frecuente y normal de actuación. Tienen necesidad y derecho natural a formar, dentro de la sociedad civil, otras asociaciones múltiples, culturales, políticas, industriales, docentes, religiosas, deportivas, etc. Gracias a

³ GONZÁLEZ MORAL, S.I. - “Philosophia moralis”, Santander, 1955, 539-540.

ellas “la sociedad se articula orgánicamente” y no es una masa uniforme.

Pues bien, la sociedad tiene que prestar un apoyo (*subsidium*), estable u ocasional, a las personas y a sus asociaciones (sociedades) «menores» o «intermedias» porque en ellas la persona encuentra más posibilidades concretas de ejercer y desarrollar sus cualidades.

Esta función subsidiaria significa también que cuando los particulares no puedan realizar o de hecho no realicen determinadas funciones que son para el bien común, es la sociedad organizada (superior) la que tiene obligación de realizarlas porque su fin primario es el bien de la comunidad, de todos y cada uno de los miembros de la comunidad civil.

e. El Estado es parte esencial de la sociedad. Maritain define el Estado como «aquella parte del cuerpo político cuyo peculiar objeto es mantener la ley, promover la prosperidad común y el orden público y administrar los asuntos públicos»⁴.

El Estado es la estructura política que da unidad a la pluralidad de individuos y familias. Para que haya una sociedad tiene que haber pluralidad unida. La unidad se logra por el fin común, por las mutuas obligaciones, pero el encargado de hacerla realidad es el Estado.

El Estado detenta la autoridad que se define como el derecho de obligar a todos los miembros de la sociedad para que cooperen con sus actos al bien común. Sobre el Estado, pues, recae la obligación primera de dirigir la sociedad hacia el bien común, de fomentar la solidaridad y de ejercer el principio de subsidiaridad, es decir, respetar y ayudar a las sociedades intermedias y a las iniciativas privadas.

El principio de subsidiaridad del Estado tiene aplicaciones prácticas en el campo de la enseñanza, de la sanidad, etc. Los par-

⁴ J. MARITAIN .- “El hombre y el Estado”, Madrid 1983, 26.

ticulares tienen derecho a organizar centros de enseñanza o de sanidad y el Estado tiene el deber de respetar su autonomía y de ofrecerles su ayuda, incluso económica, sin intervencionismo excesivos.

La autoridad del Estado dimana inmediatamente del pueblo que le confiere la potestad de regirle, en el sentido dicho, y que puede -y debe- poner límites y condiciones a la autoridad. “Mediatamente dimana de Dios”, autor de la naturaleza humana social y, a través de ella, autor de la sociedad.

Sólo si la autoridad proviene, en última instancia, de Dios, puede la autoridad obligar en conciencia a los ciudadanos. Si como quería Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorff y los liberales políticos, la autoridad nace únicamente de un contrato artificial, “si sólo nace por voluntad de los hombres, entonces las leyes no pueden obligar en conciencia”, porque ningún hombre puede obligar a otro en conciencia, eso sólo puede hacerlo un Ser Supremo ante el cual todos seamos responsables. Y si las leyes no obligan en conciencia sólo obligan por la amenaza de la coactividad, en cuyo caso las sociedades no serían humanas⁵.

El Estado tiene que estar siempre al servicio de la sociedad, y no la sociedad al servicio del Estado. «El Estado es inferior al cuerpo político en cuanto todo, está a su servicio»⁶. Cuando el Estado somete la sociedad a su servicio aparece la dictadura.

f. Se llaman «Estado del bienestar», a aquellos estados que han incorporado a su misión el de facilitar un mayor bienestar a todos los ciudadanos (a nivel de salud, educación, seguridad social, etc.).

Esto ha ocurrido principalmente en los países más desarrollados, a raíz de la II Guerra Mundial. Y ha sido posible por una combinación de crecimiento económico y mentalidad social de

⁵ Expone con amplitud, claridad y *precisión todo el problema de la autoridad civil* F. SUÁREZ .- “De legibus”, I. 111. “Defensio fidei”, I. 111. Son obras fundamentales para una seria comprensión de la sociedad y la autoridad.

⁶ J. MARITAIN .- “El hombre y el Estado”. Madrid 1983, 27

sus gobernantes, mayor cobertura y eficacia en el cobro de los impuestos, y su aplicación a servicios públicos comunes, y a atender a sectores de la población que no podían cubrirse por sí mismos.

Este planteamiento, bueno en sí, tiene el riesgo de la acumulación de poder en el Estado. Y, lo que es más peligroso, que los ciudadanos, en lugar de tomar ellos las iniciativas y el ejercicio de sus derechos, lo pidan y lo esperen todo del Estado, aumentan -su prepotencia. « Todo lo que es grande y poderoso tiene una tendencia instintiva a desbordar sus propios límites. El poder tiende al incremento del poder»⁷.

g. Como vimos, el desarrollo de la persona humana tiene un marco social, político y económico. Y estos tres aspectos tienen una **dimensión moral**, deben estar regidos por unas normas morales, es decir, por un respeto a la esencia y desarrollo de las personas humanas a las que dicen servir.

Los actos humanos, en esos tres ámbitos y en todos los demás por ser humanos, tienen siempre un valor moral. Son moralmente buenos o malos, benefician o perjudican al hombre, existiendo casos de ambigüedad en nuestro conocimiento actual. No tratamos aquí de descender a la casuística.

Lo que no impide, como es obvio que la organización social, política y económica tienen su propia autonomía, a nivel técnico. Pueden darse “muchas y legítimas formas de estructuración” en las tres áreas. Y existen amplias ciencias específicas para cada una de ellas que las estudian.

En todo caso las personas todas, por ser personas, tienen obligación de vivir conforme a su naturaleza de personas en todas sus actuaciones. También los técnicos, los economistas, los políticos y los gobernantes.

2. LA LEY NATURAL, “LEY DE LEYES”

a. La ley que nos manda y nos enseña a vivir conforme a nuestra naturaleza, a nuestra condición de “personas humanas”, se llama “**Ley natural**”. La idea de una Ley natural, ley no escrita, válida para todos los hombres, la tuvieron ya los griegos. El hombre es el único ser moral, pero es necesario saber en qué se funda la moralidad.

Es éste un concepto muy combatido y, a veces muy mal interpretado, pero lo consideramos de vital importancia, si se entiende correctamente, para la vida de la persona en todas sus dimensiones, singulares, familiares, sociales, políticas y económicas. Por ello consideramos necesario detenernos, siquiera sea brevemente, en él

La idea de una Ley natural la tuvieron ya los griegos, como dijimos antes. Sófocles en su Antígona hace alusión a leyes no escritas e inmutables. Los estoicos, Cicerón, san Pablo, san Agustín, santo Tomás, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y todos los clásicos la han defendido. En nuestros días muchos iusnaturalistas, con particular profundidad Jacques Maritain⁸.

b. Ante todo hay que decir que **sin legislador no hay ley**. Ahora bien un legislador cuyos mandatos obliguen a toda persona, siempre y en conciencia, sólo puede ser alguien que sea más que los hombres, y ante el que los hombres sean responsables, sólo puede ser Dios.

Damos, pues, por un hecho la existencia de un Dios Legislador, Providente y ante el que somos responsables. Por eso, santo Tomás y Francisco Suárez ven la “Ley natural como una participación para la naturaleza humana de la Ley eterna divina, que manda conservar el orden de todas las cosas, es decir, que cada ser proceda conforme a su naturaleza”.

⁷ J. MARITAIN .- “La loi naturelle ou loi non écrite”. Fribourg, Suisse 1986

⁸ J. MARITAIN .- “La loi naturelle ou loi non écrite”, Fribourg, Suisse 1986.

c. Nadie niega que, en principio, **todos los hombres compartimos una misma naturaleza humana**. Sobre ella viene la cultura, la historia y el desarrollo personal. Y antes de pertenecer a tal cultura o tener tal historia somos todos personas humanas.

Y esta naturaleza humana implica un orden, unas exigencias para su supervivencia y desarrollo, que la razón humana puede descubrir y que el hombre debe respetar en su obrar, si quiere respetar a la persona humana como tal. «Todo lo que existe tiene su ley natural», sus exigencias esenciales y necesarias, para su normal funcionamiento y desarrollo”⁹. Esto es lo que nos recuerda la “ley natural”, a través de la conciencia.

Los vivientes irracionales realizan los fines de su naturaleza espontánea e instintivamente. Los seres inteligentes y libres deben alcanzar los fines de su naturaleza por actos libres. Hay la posibilidad del beneficiar o perjudicar consciente y libremente, nace la moralidad. “El deber” es el recuerdo que nos hace la conciencia de beneficiar, o al menos respetar, y no perjudicar.

Esto es lo que podríamos llamar el «momento ontológico» de la Ley natural. Pero hay que considerar además el «momento gno-

⁹ *Todas las cosas creadas y la sociedad misma gozan de valores y leyes propios*, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar a favor del hombre, poco a poco. Esta autonomía no sólo es reclamada por los hombres de nuestro tiempo, sino que responde también a la voluntad del Creador

Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte.

Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber nunca será en realidad contraria a la fe, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, respetando a la persona humana. Quien se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, como por la mano de Dios, quien sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser.

Cfr. CONCILIO VATICANO II .- “La Iglesia en el mundo actual” (Gaudium et spes) # 36

seológico», o sea el conocimiento que los hombre tenemos o podemos tener de que es lo bueno o lo malo, de la Ley natural. La Ley natural es una ley no escrita, recordada por la conciencia ante la lectura de la realidad, que es “capaz de descubrir lo que es y lo que no es coherente con el respeto debido a la persona humana como tal”.

Por ello se explica que sólo a medida que la razón ha ido despertando, a medida que se ha ido descubriendo más y más lo que es la persona humana y el mundo en que vive, se han ido descubriendo las obligaciones y los derechos concretos que lleva consigo ser y actuar como persona, y en unas circunstancias concretas, los preceptos de la Ley natural y sus aplicaciones aquí y ahora

Ahora bien, como el despertar de la razón ha sido muy lento y ciertamente aún le queda mucho a la razón por descubrir, se explica que haya habido y aún haya muchas omisiones y errores en el conocimiento de los preceptos y de los valores de la Ley natural, a lo largo de la historia y de las culturas. En algunos pueblos, la poligamia, el aborto, el incesto, la esclavitud, etc. no se consideraban inmorales, incluso a veces se estimaban como acciones virtuosas. Esto significa que la razón se hallaba en estado crepuscular.

Es obvio que la razón aún no está en su plenitud y que, andando los años, la razón irá descubriendo nuevas dimensiones de la persona que hoy aún no hemos descubierto. Los errores cometidos en el conocimiento de la Ley natural no dicen nada contra la verdad de dicha Ley, pero sí de ciertas formulaciones concretas, como los errores cometidos contra la Matemática o la Astronomía no dicen nada contra la verdad de la Matemática o de la Astronomía.

d. Y según la tradición cristiana **Dios, dio el decálogo a Moisés**, confirmando así la validez universal de algunas normas de convivencia humana, ya descubiertas por algunos pueblos. Diez mandamientos que, son diez modos de vivir como personas, diez líneas esenciales del comportamiento moral humano.

La revelación posterior, sobre todo la evangélica, ha ayudado mucho a descubrir los valores, las obligaciones y los derechos de la persona. Valores, derechos y obligaciones, que ayudaron a tejer lo mejor de la historia actual, y son hoy patrimonio de la Humanidad, aunque muchos pueblos o personas no los reconozcan como revelados por Dios.

Maritain, interpretando a santo Tomás, piensa que el conocimiento de la Ley natural más que por un discurso estrictamente racional, se obtiene por inclinación.

«Este conocimiento no es un conocimiento claro por conceptos y juicios conceptuales: es un conocimiento no sistemático vital, que procede por experiencia tendencial o "connaturalidad" y en el que el intelecto, para formar un juicio, escucha y lo que la realidad produce en el sujeto por la vibración de sus tendencias interiores»¹⁰.

Significa que progresiva y evolutivamente la naturaleza humana ilumina a la razón para que conozca las diferencias entre el bien y el mal, y experimentase la obligación de hacer el bien y evitar el mal en hechos y casos específicos¹¹.

e. La Ley natural es una "Ley de leyes", en cuanto que las leyes positivas, sean de la clase que sean, no pueden nunca contradecir a la Ley natural y si la contradicen pierden todo su valor, dejan de ser obligatorias, se las puede desobedecer o, en determinados casos, habrá obligación de desobedecerlas, por ejemplo, si imponen el aborto, o la eutanasia. Así la Ley natural es también

una defensa de la libertad de la persona frente a las arbitrariedades posibles del Poder.

En la Antigüedad y en el Edad Media se prestó más atención a las obligaciones que nacían de la Ley natural, que a los derechos.

La Ilustración del siglo XVIII puso de relieve la importancia de "los derechos de la persona, como exigidos por la Ley natural. Lo que, sucedió con grandes conmociones y violencias sociales y grandes errores ideológicos, pero ha sido positivo para las personas el que se hayan descubierto y formulado muchos derechos humanos.

f. Se necesita desarrollar un equilibrio que conjugue las obligaciones y los derechos. Hay derechos naturales porque hay obligaciones naturales. tenemos obligación, de observar la Ley natural y las normas de convivencia para vivir como personas, tenemos el derecho de que nadie nos lo impida.

g. Es evidente que todo lo dicho¹² presupone una concepción metafísica de la persona y un sentido de religación del hombre con Dios. Sin esto no creemos posible una seria y profunda fundamentación de la estructura social, de la política y de la moral del hombre.

Pero nuestra cultura de hoy es antimetafísica, tiene alergia a planteamientos como los que acabamos de hacer y se resiste emocionalmente a darles valor, aunque no pueda demostrarlos erróneos.

Por eso, desde la Ilustración y Kant se han buscado sistematizaciones «racionales» que por serlo pudiesen ser mejor aceptadas por todos. Kant, Hegel, Marx, Comte, Weber, Mannheim, la Escuela de Frankfurt, por no citar más que algunos de los más relevantes, desde diversos presupuestos, han intentado proyectos de organización social y moral pretendidamente «racionales». No podemos entrar aquí en una discusión con ellos.

¹⁰ J. MARITAIN .- "El hombre y el Estado", Madrid 1983,108-109.

¹¹ *Sobre la obligatoriedad de la Ley natural* para los que no creen en Dios. Si es posible una Ética sin Dios, si es posible fundamentar la obligación moral en la sola razón. El secretariado para los no creyentes del Vaticano publicó las respuestas de filósofos y teólogos: "El parecer más general era que aunque es evidente que de hecho personas ateas pueden ser y de hecho son, personas enteramente honestas, sin embargo, la fundamentación teórica de una moralidad de valor universal y necesario, obligatoria en conciencia, es imposible sin un Legislador supremo, superior a los hombres y ante el que todos seamos responsables. (Cfr. " Ateísmo y Diálogo", años 1982 y 1983)

¹² *Todo lo dicho*. Tanto la teoría socio-política como su fundamentación moral y jurídica, que hemos expuesto brevemente

h. Jürgen Habermas, representante de la «segunda generación» de la Escuela de Frankfurt, hizo el último intento de racionalización¹³.

Después de hacer una crítica muy incisiva a la actual sociedad industrializada y, puesto que da por hecho que la fundamentación metafísica y religiosa de la moral ya no es aceptable, cree que “las sociedades modernas ya no pueden fundarse en cosmovisiones unitarias” que proporcionen una identidad común caracterizada por contenidos sociales y morales fijos.

Tampoco la Filosofía y las ciencias pueden lograrlo, a lo más podrán ejercer una “función sugeridora respecto a los contenidos determinados en cada momento” dado. No queda, pues, sino tornar al ideal ilustrado de la racionalidad, una Teoría de la sociedad en la que la teoría y la práctica caigan bajo una forma de racionalidad capaz de aportar a la vez explicaciones y justificaciones.

El concepto habermasiano de razón incluye necesariamente la idea de una «vida buena». Para no caer ni en el Positivismo ni en el Idealismo, “propone una racionalidad consensuada” -sit venia verbo-, es decir lograda mediante un diálogo comunicativo, con un lenguaje purificado que evite todos los prejuicios. Defiende, pues, una teoría consensual de la verdad, un consenso entre todos los miembros de la sociedad que sea resultado de una discurso realizado bajo las condiciones formales del lenguaje que definen la situación comunicativa ideal.

Los contenidos sociales y morales obtenidos no deben considerarse inmutables, son siempre criticables y revisables. Toda norma moral y toda decisión política quedaría en función de discursos prácticos y sería el estadio del fin de las legitimaciones ideológicas.

La nueva identidad colectiva no se apoyaría en ninguna ideología, ni en ninguna organización determinada (la Iglesia, el Par-

tido, etc.) sino que tendría una forma netamente reflexiva, expresada por el diálogo y el consenso. P. ej. la norma moral «no matarás a un inocente», ya no se podría justificar ni desde un mandamiento divino, ni desde una Ley natural, sino sólo desde la racionalidad del proceso discursivo común que condujo a la generación de esa norma”.

El último paso de la emancipación humana será el reinado de la moral universal fundamentada en la estructura del lenguaje. Es un ideal que requiere un lento proceso evolutivo.

Habermas intenta resolver con su Teoría crítica el problema de la realización de una sociedad mejor y de la realización de la persona en la sociedad. En otros términos, una verdadera emancipación de la sociedad y de la persona. La propuesta de Habermas es tan ingenua y tan deficiente como las de sus predecesores ilustrados.

II. LA PERSONA EN LA COMUNIDAD RELIGIOSA

3. LA RELACION DEL HOMBRE Y DIOS

a. **El problema religioso, la relación del hombre con Dios**, ha estado, está y estará siempre presente en la reflexión filosófica. Quedaría incompleto este estudio antropológico-filosófico si no dedicáramos unas páginas a un profundo problema que ha estado, está y estará siempre presente en la reflexión filosófica.

Este problema tiene, al menos, cuatro posibles tratamientos: 1) la pregunta metafísica ¿existe Dios? 2) la pregunta psicológica: ¿qué representación tenemos de Dios? 3) la pregunta antropológica: ¿qué significa Dios para el hombre? 4) la pregunta sociológica: ¿qué sentido tiene para el hombre la vivencia comunitaria de lo religioso¹⁴.

¹³ Para nuestra presentación de Habermas seguimos la exposición de su pensamiento por E. M. UREÑA - “La Teoría crítica de la sociedad de Habermas”, Madrid 1978.

¹⁴ Entre la ingente bibliografía sobre estos temas puede verse G.M. M. COTTIER - “Panorama actual del ateísmo”, Madrid 1973. SECRETARIAT POUR LES NON-CROYANTES, “L'indifference religieuse”, Paris 1978.

A la primera pregunta **¿existe Dios?** responde la Metafísica. Una Metafísica seria, realista y profunda no puede menos de alcanzar con certeza la existencia real de un Dios personal, distinto del mundo, fundamento absoluto de todo lo contingente, Ser subsistente e imparticipado, principio y fin de todos los entes, razón última del ser de todo lo que es¹⁵.

A la segunda, **¿qué representación tenemos de Dios?**, responde la Psicología. Tema de la máxima importancia, y difícil en sí mismo, ya que a Dios como es en sí «nadie le ha visto nunca» (Jn 1, 18). Factores extraños pueden concurrir en la formación subjetiva de la imagen de Dios, como la presencia del super-yo, las primeras experiencias religiosas, etc. Y, por otra parte, es decisiva la influencia que puede tener la representación de Dios en la aceptación o el rechazo de la realidad de Dios.

Puesto que aquí no podemos estudiar estos dos problemas, damos por demostrada la existencia de Dios y reconocemos la dificultad de una correcta representación del ser de Dios, del que siempre tendremos un conocimiento analógico y oscuro. Y pasamos a los temas más específicos de la Antropología: **¿qué significa Dios para el hombre?** y **¿qué valor tiene la experiencia comunitaria de lo religioso?**

b. La pregunta **¿qué significa Dios para el hombre?** está en íntima conexión con la pregunta por el sentido de la vida. Cualquier persona, por poco reflexiva que sea, se pregunta alguna vez en su vida, sobre todo cuando llega la hora del dolor, del fracaso, de la desilusión, y, sobre todo, de la muerte, qué sentido tiene esta vida.

M. NEUSCH .- "Aux sources de l'athéisme contemporain", Paris 1977. L. G. CARVAJAL .- "Ideas y creencias del hombre actual", Santander 1991. A. LÉONARD .- "Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo", Madrid 1985.

¹⁵ Sobre la existencia de Dios, además de los tratados clásicos, se consultará con utilidad X. ZUBIRI .- "El hombre y Dios", Madrid 1984. T. ADORNO escribe: «El pensamiento que no se decapita, termina en la trascendencia» en "Dialéctica negativa", Madrid 1975, 401.

No pocos pensadores, exponentes de nuestra época se lo han preguntado¹⁶. Recientemente el novelista Milan Kundera, en su novela "La insoportable levedad del ser", dice con amargura: «Por eso la vida parece un boceto. Pero ni siquiera un boceto es la palabra precisa porque un boceto es siempre un borrador de algo, la preparación para un cuadro, mientras que el boceto que es nuestra vida es un boceto para nada, un borrador sin cuadro»¹⁷.

c. La desesperanza de encontrar un "sentido a la vida", está originada principalmente por «la muerte de Dios» de la que hablaba Nietzsche, cuando se da en uno mismo, al menos inconscientemente.

Al desaparecer un Dios que nos ha dado la existencia, que nos acompaña en el itinerario de nuestra vida y que nos espera al final de ella, el hombre se ha quedado sin horizontes, como quien entra en un bosque intrincado, y cuando está en lo más profundo, pierde las huellas. Y ya no sabe ni cómo ha llegado, ni dónde está, ni por dónde tiene que seguir caminando.

El hombre de hoy, con frecuencia, no sabe quién es, ni de dónde viene, ni a dónde va, ni qué tiene que hacer en la vida. A diferencia de lo que sucedía en la época de los "existencialistas", los "postmodernos" quieren que vivamos este abandono sin tragedia sino con frialdad e indiferencia. ¡Si se puede!

d. Y es que el problema del "sentido de la vida" humana es un "problema religioso". El último y definitivo problema del hombre es el problema de Dios. "Dios es la clave del enigma humano". Si Dios existe y vive en relación con el hombre y le espera al final, la vida tiene un sentido y un valor. Si Dios no existe, entonces hay que afirmar con Max Horkheimer que sin Dios no se da ni sentido absoluto, ni verdad absoluta y la moral se convierte

¹⁶ Cfr. M. BENZO .- "Sobre el sentido de la vida", Madrid 1972. A. LÓPEZ QUINTÁS .- "Cuatro filósofos en busca de Dios", Madrid, 1989.

¹⁷ M. KUNDERA .- "La insoportable levedad del ser", Barcelona (16) 1988, 16.

en una cuestión de gusto o de capricho: «Es vano tratar de salvar un sentido absoluto sin Dios».

Albert Einstein, por su parte confirmaba lo mismo: «¿Qué sentido tiene nuestra vida y cuál es el de la vida de los vivientes, en general? Poder dar una respuesta a esta pregunta significa ser religioso. Tú preguntas si tiene algún sentido formular tal interrogante. Y yo respondo: quien encuentra carente de sentido su propia vida y la de sus hermanos, no sólo es desgraciado sino que apenas está capacitado para vivir». Y de él mismo confesaba que se contaba entre los «hombres profundamente religiosos»¹⁸.

e. El problema del sentido **afecta no sólo a la vida singular de cada persona sino también al conjunto de la historia de toda la Humanidad**. ¿cuál puede ser el sentido de tantos esfuerzos, de tantas ilusiones, de tanto trabajo, de tantos éxitos y de tantas injusticias entre los hombres?

Cuando nos preguntarnos por el sentido de la vida humana, sea singular, sea colectiva, intentamos buscar algo que la haga inteligible, valiosa y digna de ser vivida con ilusión. Y aquí afirmarnos que “la última condición de la inteligibilidad y del valor de la vida humana es nuestra esencial religación con Dios”¹⁹.

Nadie entre los modernos ha estudiado con más profundidad este esencial ontológico, e inevitable religación del hombre con Dios, que Xavier Zubiri. Por eso recogemos aquí algunas de sus ideas principales, aportando asimismo nuestras reflexiones personales²⁰.

¹⁸ Cfr. H. KUNG .- “¿Existe Dios?”, Madrid 11979, 227

¹⁹ «Sentido de la vida». Sobre el significado de esa palabra, y diversas teorías sobre el mismo, ver la obra ya citada de M. BENZO .- “Sobre el sentido de la vida”, Madrid 1972.

²⁰ *Seguimos principalmente sus obras*, El hombre y Dios, Madrid 1984, y Naturaleza, Historia y Dios, Madrid 1981.

4- EL HOMBRE, CONTINGENTE, REMITIDO A UNA REALIDAD FUNDANTE

a. **La persona humana, por la estructura misma de su realidad contingente, se halla necesariamente remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, “a una realidad absolutamente absoluta”.**

El ser contingente por ser contingente no puede subsistir sin la participación y la comunión del Ser Absoluto. Esa realidad última no puede ser otra que Dios, único ser Absoluto. Dios no como una especie de causa eficiente, subyacente a los seres, sino como una presencia del Ser Absoluto en la cosas constituyéndolas formalmente como realidades, sin identificarse con ellas, ya que de sí mismas y por sí mismas no tienen el ser ni lo pueden tener.

En el caso de las personas humanas, es algo que está constituyendo mi remisión al fundamento divino de mi propia realidad personal en la configuración de mi propio yo. Dios está en el fondo de las cosas y especialmente en el fondo de las personas fundamentalmente. Esta fundamentación es un momento de mi propio yo.

Dios y la persona humana se encuentran incursos en la experiencia de lo real. El Dios trascendente realiza una donación al hombre que lo constituye en su misma esencia de un ser relativamente absoluto. Una donación personal en la que Dios, precisamente lo que le da a la persona humana es justamente su verdad real. Las cosas no serían cosas sin el Ser Absoluto continuadamente fundante. La persona no sería persona sin el Ser Absoluto Personal continuadamente personalizante.

Con esa donación de Dios, el hombre queda constituido en un ser relativamente absoluto. Así, puede decirse que el hombre no es que tenga experiencia de Dios sino que es formalmente experiencia de Dios. Esto no significa que la experiencia de Dios sea la experiencia de un objeto llamado Dios, ni un estado más o menos emocional, sino la experiencia metafísica de una realidad fontanal y fundamentante de un ser contingente por parte de un Ser

Absoluto que, por ser absoluto, tiene que ser plenitud de Verdad y plenitud de Bien.

La finitud del hombre es formalmente experiencial y, al mismo tiempo que tengo la experiencia de mi finitud, tengo la experiencia de que me hago absolutamente persona y me constituyo absolutamente como yo, como un ser absoluto frente a todo lo demás y a todos los demás.

b. Esa experiencia de mi ser, como relativamente absoluto, posibilita mi experiencia de un Ser "absolutamente absoluto". **La experiencia de Dios no es otra cosa sino la experiencia de lo absoluto en la constitución de mi ser, la experiencia de estar fundado en una realidad fundante.**

De todo esto aparece no sólo que estamos implantados en el ser, sino que estamos enviados a la existencia. Existencia que es algo dado, no elegido, un algo que nos impulsa a vivir. Estamos obligados a existir porque previamente estamos religados, vinculados a algo que nos hace ser, a algo de lo que venimos. Religación que es raíz y apoyo a la vez, y afecta a todos los seres contingentes, pero sólo en el hombre se actualiza formalmente.

Así pues, la religación con Dios, Ser último, absolutamente absoluto, y fundante es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia humana. La acción divina se une inmediatamente con todo lo que en mí hay de contingente y debe, por tanto, ser sustentado.

Pero en mí todo es contingente, lo cual supone que la acción de Dios y Dios mismo que se identifica con su actividad, llega hasta lo más profundo de mí mismo. Sin identificarse conmigo mismo. "Allí donde yo soy ser encuentro a Dios".

El hombre no tiene el problema de Dios sino que la íntima constitución de su yo es formalmente el problema de Dios.

c. Por ello, la religación o religión no es algo que se tiene o no se tiene, sino que sencillamente el hombre, lo quiera o no lo quiera, es religión". **El hombre puede tener o no tener religión positiva pero lo que no puede es estar ontológicamente des-**

vinculado de Dios. La religación o religión es una dimensión formal del ser personal humano.

La religión, en cuanto tal, no es un sentimiento, ni un acto de obediencia, ni un puro conocimiento, ni una fuerza para la acción sino una actualización refleja del ser religado del hombre. Y ese reconocimiento se expresa en el "culto" en el más amplio sentido de la palabra.

Culto a Dios que nace de la "conciencia gozosa" de sentirse ontológicamente religado al Absoluto, y de tal manera que sin Él, no podemos ser. Gozosa porque si el Absoluto es el fundamento de la persona, y de las personas, él no puede menos de ser persona y, si es persona, no puede menos de ser amor. No hay verdadera persona sin amor y no hay plenitud de persona sin plenitud de amor.

Si en cada momento yo recibo mi ser, en cada momento yo soy querido por Dios. Que Dios sea amor no es sólo un dato de la revelación cristiana (I Jn 4, 16), sino una necesidad ontológica del ser Infinito, o Pleno en su ser.

d. Estas reflexiones que no son ajenas al pensamiento clásico nos hacen ver **que Dios, es al mismo tiempo, immanente y trascendente a las cosas y las personas**²¹. "Immanente" porque está en todas las realidades fundando y donando su ser que siempre es participado. "Trascendente" porque nunca se identifica con las cosas ni con las personas.

Es falsa, pues, la representación de un Dios "lejano y remoto", como quería el deísmo y es falsa la representación panteísta de un Dios "identificado con el mundo". En el hombre immanen-

²¹ *Inmanente y trascendente*, porque en Dios, por su esencia infinita en la que los contrarios contingentes se unifican, (coincidentia oppositorum).

Santo Tomás expresaba ya las mismas ideas, cfr. *Summa Theologica*, 1. 1, q. VIII, c. También *Max Scheler* escribe que «esta esfera de un Ser Absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo. La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural

cia y trascendencia de Dios coinciden. La esencia de la creatura espiritual consiste en estar fundada y finalizada por lo supraesencial.

La participación que Dios hace de sí mismo, en cuanto realidad absolutamente trascendente, constituye, aun en su total gratuitidad, la realidad más inmanente de la creatura.

Lo que hemos expuesto en términos metafísicos pero reales, lo expresan los "personalistas" de manera más accesible, aunque sólo desde los presupuestos metafísicos puede entenderse debidamente. Y en su exposición aparece más claramente el verdadero y definitivo sentido de la vida humana.

e. La persona sólo queda constituida como persona en una triple relación «yo-mundo», «yo-tú», «yo-Dios». Ya hemos hablado de cómo cualquier verdadera comunión «yo-tú» personificante, permanece abierta, y remite y exige, como esperanza y plenitud de sentido, una relación con el Tú Absoluto.

La forma perfecta de la primera es el arte, de la segunda el amor, y de la tercera la religión. Cada una de ellas, pero de menos a más y coordinadas entre sí, acaban por constituir la mismidad de la persona. Si el hombre se queda sólo en una de ellas no se realiza como persona²².

La triple apertura estructural de este diálogo revela la decisiva importancia fundante de la relación a un Tú eterno y omnipresente, que penetra en aquellas otras relaciones, a la vez que las trasciende infinitamente.

En un análisis fenomenológico se descubre que el «yo» humano es siempre un «yo dado», transido de temporalidad, en constante proceso de autorrealización, ya que el hombre es apertura tendencial hacia la Plenitud, es decir, trascendencia hacia Dios.

La condición humana relacional postula un Tú constitutivo y absoluto fundante porque nunca el hombre, aunque se sumerja en

su propio fondo, puede descansar del todo en sí mismo y es consciente de ello. Entonces, cuando tiene esa experiencia, toca allá en el fondo de su ser al Ser Absoluto «intimior intimo meo», más íntimo a mí que mi intimidad, en frase certera de san Agustín.

La persona no puede hacerse enteramente persona sólo mediante su relación consigo misma, con el mundo o con los demás, necesita además la relación con un Tú semper maior. La ontología del ser se transforma así en una ontología de la relación personal que, en último término, es una relación de amor.

El verdadero tú del yo es Dios, y la verdadera relación con Él es el amor. Ese amor, al ser plenificante, es el que confiere a la vida humana sentido, esperanza y alegría. La tragedia del hombre contemporáneo es que no puede decir Tú al Dios que considera muerto. He ahí su desesperante soledad y frustración.

f. Además «la relación del yo en el hombre a su tú en Dios es, a su vez, la base espiritual de su relación al tú en el hombre. Sólo el que ha encontrado en Dios su verdadero tú, halla el camino recto que lleva al tú en el hombre y, viceversa, en su relación con el hombre puede comprobar la autenticidad de su relación con Dios»²³.

No cabe elegir entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Ambos forman parte de un único proceso de personalización. Si Dios está presente en toda persona, abrirse a ella, entrar en un diálogo de amor con ella es entrar en comunión con Dios. Lo más que podemos ver de Dios es una persona humana porque es el ser mundano que más participa del ser de Dios.

²² En estas consideraciones nos inspiramos principalmente en Martin BUBER.- "Yo y tú"

²³ F. EBNER, citado en A. LÓPEZ QUINTÁS.- "Pensadores cristianos contemporáneos". Madrid 1965, 136-137.

5. VALOR E IMPORTANCIA DE LA RELIGION EN LA REALIZACIÓN DE LA PERSONA

a. **Algunos autores reducen la religión a la moral**, y principalmente Kant. No es exacto, la moral, como ya hemos dicho, necesita un último fundamento religioso. Y la actitud religiosa, teniendo una dimensión moral, porque es humana, no es formalmente igual que la actitud moral. Ambas se implican, pero son distintas. Un hombre no religioso puede ser moralmente intachable.

b. Desde estas perspectivas, aparece **muy claro el valor y la importancia de la religión en la realización plena de la persona**. Acusar a la religión de alienante como hizo Feuerbach y su discípulo Marx, es no haber entendido nada del auténtico fenómeno religioso. Que en la Historia haya habido deformaciones de ese fenómeno, no dice nada contra la verdad y el valor de la religión en cuanto tal.

Tampoco Freud comprendió el hecho religioso cuando hizo de la religión no otra cosa que un conato de superación del "complejo de Edipo", una divinización de la figura paterna, una sublimación del "super-yo", un elemento más del «inventario psicológico de la Humanidad» para defenderse de los instintos.

Los filósofos positivistas y analíticos se niegan a hablar de Dios porque desconocen la Metafísica y desconocen que cuando nosotros hablamos de Dios ya somos perfectamente conscientes de que nuestros conceptos: ser, persona, comunión, amor, etc, aplicados a Dios y a los hombres, no son unívocos sino análogos. Lo que significa que lo que decimos de Dios es verdad, pero no toda la verdad, porque de Dios es mucho menos lo que sabemos que lo que ignorarnos. Cabe pues un verdadero lenguaje humano de lo divino.

c. **El hombre gravita con todo su ser hacia lo absoluto**. El hombre cuando no acepta al Dios personal y fundante busca otros absolutos: el dinero, el sexo, el poder, la ciencia, la razón.

Benedetto Croce escribe: «Donde se introduce la sombra del trascendente, se hace la niebla y en la niebla se puede introducir de todo. En primer lugar nada menos que la niebla misma. En ese caso se tiene como solución el agnosticismo, la ignorancia consciente. Pero se puede introducir además el propio arbitrio, el capricho o el interés individual»²⁴.

d. **Lo religioso se ha expresado y se ha expresado y se expresa en formas muy variadas**. Correctas unas y otras incorrectas, hasta la superstición o la extravagancia. Pero entrar en ese estudio es más propio de una Fenomenología de la religión que de una Antropología Filosófica.

e. **El fenómeno religioso debidamente vivido produce inmediatamente la intercomunidad humana**. La religión, como acabamos de decir, es radicalmente una recepción del amor que Dios nos ofrece, una respuesta a él y un encuentro con ese mismo Ser Absoluto, también en el fondo de todas las demás personas, sean quienes fueren.

No cabe elegir entre el amor a Dios y el amor a los hombres. Ambos forman parte de la religión íntima con el Ser. Entrar en un diálogo de amor con los demás es un modo de entrar en comunión con Dios. Por eso, la religión tiende siempre a la comunión, o mejor a la comunidad.

Se equivocaba Kierkegaard al hacer del hombre que vive en el estadio religioso, un solitario guiado por una fe singular en su Dios singular, un hombre que vive «en una relación absoluta con el Absoluto» un hombre silencioso, incomprendido y angustiado, que recibe a solas la comunicación de Dios y a solas le responde, «una relación que se relaciona consigo misma»²⁵.

²⁴ B. CROCE .- "Filosofia della prattica", Bari 1950, 284.

²⁵ Sobre estos temas ver sobre todo S. KIERKEGAARD .- "Temor y temblor", y "La enfermedad mortal".

El que se contenta con «vivir interiorment6o sólo para sí, tendrá las experiencias religiosas o pseudoreligiosas que pueda tener pero será ajeno a los sufrimientos, a los gozos, a las ilusiones, a las esperanzas, a los trabajos de los demás. No actualiza plenamente su religación al ser.

La religión, por su misma naturaleza, tiende a crear verdadera comunidad, una comunidad gozosa de fe, esperanza y amor, una comunidad de culto en adoración y oración ante el Ser Absoluto, y una comunidad fraterna y solidaria. Si no crea comunidades así es que no se ha entendido plenamente, o que no se vive de verdad lo religioso. Es muy sintomático que la religión cristiana, desde el momento en que nace, vive comunitariamente (Hch 4, 32-34).

f. La persona es, pues, para la comunidad. Pero la comunidad es también para la persona. La persona tiene el derecho de esperar que la comunidad religiosa la ayude a descubrir y potenciar el densísimo contenido que encierra su religación con Dios.

La persona en la comunidad se sentirá acogida, estimada y amada como persona. En ella descubrirá la presencia del Absoluto y la verdad, la belleza, el amor y la esperanza. La comunidad le transmitirá el sentido del esfuerzo, de la solidaridad y, sobre todo, el sentido último de la vida, el «para qué» de la vida inspirador del «cómo». En suma, la ayudará a experimentarse como persona, con toda la belleza de esa realidad.

La comunidad religiosa entre los cristianos se llama Iglesia, del griego tomado, a su vez, del hebreo Kahal, que significa etimológicamente, y por el contexto en que se utiliza en los libros bíblicos, la “convocatoria de un pueblo elegido, para fines religiosos”.

Desde una fenomenología del hecho religioso cristiano, la Iglesia es el pueblo de Dios jerárquicamente organizado, en el cual la persona encuentra la mediación para recibir la verdad y la vida que vienen de Dios a los hombres, y en cuyo ámbito puede ser ayudada a realizar con más perfección su dimensión religiosa y personal, mediante el ejercicio del amor.

Los verdaderos fieles pueden pronunciar con todo sentido el «nosotros». Un «nosotros» abierto que no conoce barreras económicas, sociales, políticas, raciales o ideológicas porque en lo religioso, como en el ser, todos somos iguales.

g. Lo dicho sobre la comunidad religiosa pueden dar la impresión de excesivamente idealista. Ellas buscan realizar esa idea, con más o menos coherencia, y puesto que el ideal está encarnado en personas humanas las limitaciones humanas obstaculizan la realización del ideal, a veces lo deforman o lo pierden de vista. No en vano las comunidades religiosas son humanas, condicionadas por circunstancias personales y espacio-temporales.

Pero no por eso deja el ideal procurado deja de tener su valor aunque sea utópico, con la utopía de lo santo. Como ha mostrado Ernst Bloch en su libro. *El principio Esperanza*”, «la utopía todavía no alcanzada, y acaso nunca alcanzable, es la que mantiene al hombre en la esperanza y en la tensión hacia la consecución y la realización del ideal».

No importa demasiado que no se alcance plenamente el ideal de la persona o de la comunidad religiosa, lo que importa principalmente es que se mantenga la tensión hacia él. Es esa tensión, día tras día, la que realiza progresivamente a la persona y a los pueblos ²⁶.

CARLOS VALVERDE.- “Antropología Filosófica”. Valencia.
Adaptación: Santiago de la Fuente sj

²⁶ Entre la inabarcable *bibliografía sobre Filosofía de la Religión* citamos como importantes P. ORTEGAT, SI.- “Philosophie de la religion, Syn-tése critique des systemes contemporaines en fonction d’un réalisme personaliste et communautaire”, 2 vols., 1948. H. DUMERY .- “Philosophie de la religion”, Paris 195 7.

